

Aymon Kreil

**DU RAPPORT AU DIRE**  
**Sexe, amour et discours d'expertise au Caire**

**Thèse en vue de l'obtention du titre de**  
**Docteur en Sciences sociales et humaines**

ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES EN SCIENCES SOCIALES (PARIS)  
UNIVERSITÉ DE NEUCHÂTEL

Discipline

Anthropologie sociale et ethnologie

Sous la direction conjointe des Professeurs  
Christian Décobert et Christian Ghasarian

Jury de soutenance

Prof. Hamit Bozarslan

Prof. Olivier Christin

Prof. Bettina Dennerlein

Prof. Éric Fassin

Thèse soutenue le 21 novembre 2012, à l'EHESS, 105, bvd. Raspail, 75006 Paris

Centre d'études interdisciplinaires des faits religieux  
(CEIFR/EHESS)

10, rue Monsieur-le-Prince

75006 Paris

FRANCE

Institut d'ethnologie

Université de Neuchâtel

Rue St-Nicolas 4

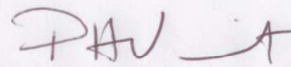
2000 Neuchâtel

SUISSE

## IMPRIMATUR

La Faculté des lettres et sciences humaines de l'Université de Neuchâtel, sur les rapports de M. Christian Ghasarian, co-directeur de thèse, professeur d'ethnologie à l'Université de Neuchâtel ; M. Christian Decobert, co-directeur de thèse, directeur de recherche au Centre national de recherche scientifique à Paris ; M. Hamit Bozarslan, professeur à l'EHESS à Paris ; M. Eric Fassin, professeur à l'Université Paris 8 ; M. Oliver Christin, professeur à l'Université de Neuchâtel ; Mme Bettina Dennerlein, professeure à l'Université de Zurich, autorise l'impression de la thèse présentée par M. Aymon Kreil en laissant à l'auteur la responsabilité des opinions énoncées.

Neuchâtel, le 21 novembre 2012



Le doyen  
Patrick Vincent



*Ed il dottore registrava. Diceva : « Abbiamo avuto questo abbiamo avuto quello. » In verità, noi non avevamo piú che dei segni grafici, degli scheletri d'immagini.<sup>1</sup>*

Italo Svevo. *La coscienza di Zeno* (1923).

---

<sup>1</sup> « Et le docteur notait. Il disait : 'Nous avons eu ceci, nous avons eu cela.' En vérité, nous n'avons plus que des signes graphiques et des squelettes d'images. »

Les mots arabes sont translittérés selon une technique mixte mêlant des éléments de celle en usage dans la revue *Arabica* et de celle de l'*Encyclopédie islamique*. Cependant, dans les retranscriptions d'entretiens, la vocalisation se conforme à l'usage dialectal égyptien. De plus, il convient de rappeler qu'au Caire, comme dans tout le nord de l'Égypte, la lettre *ğim* se prononce [g], comme dans « garçon », et que le *qāf*, sauf exception, est remplacé par un coup de glotte à la façon de la lettre *ḥamza*. Les noms propres bénéficiant de transcriptions usitées en français sont utilisés sous cette forme, de même que lorsqu'il s'agit d'auteurs arabes ayant été publié dans une langue européenne : ainsi, j'utilise « Nasser » et non « 'Abd al-Nāṣir », « Abou Zeid » et non « Abū Zayd ». Sauf indication du contraire, toutes les traductions dans le texte sont de moi.

#### Table de translittération

ء	‘	ض	ḍ
ا	a, ā	ط	ṭ
ب	B	ظ	ẓ
ت	T	ع	‘
ث	<u>Th</u>	غ	<u>Gh</u>
ج	ğ	ف	F
ح	ḥ	ق	Q
خ	<u>Kh</u>	ك	K
د	D	ل	L
ذ	<u>Dh</u>	م	M
ر	R	ن	N
ز	Z	ه	H
س	S	و	w, ū
ش	<u>Dh</u>	ي	y, ī
ص	ṣ		

## Résumé

Cette thèse s'attache à comprendre les attentes façonnant les perceptions de la vie de couple en Égypte et des normes la régissant. Le rapport à la parole sur l'amour et le sexe offre le fil rouge de cette recherche. L'étude du champ de la psychologie et de la sexologie dans le pays révèle en effet une rhétorique du bris de silence omniprésente, renvoyant à la quête d'un monopole sur le discours légitime sur la sexualité. Or, des répertoires discursifs concurrents à cette expertise sont présents, notamment ceux se référant à l'islam, mais aussi ceux s'exprimant entre amis au sein de conversations quotidiennes prenant l'amour et le sexe comme objets. L'application alternativement du qualificatif de « traditionnel » ou non à certaines unions et la corrélation entre progrès et l'expression de l'intimité par la parole au sein du couple qui s'établit offre une clé de compréhension importante des catégorisations à l'œuvre. La réception de la St Valentin au Caire et sa mise en perspective avec la lutte contre le harcèlement sexuel met en lumière la pluralité des vecteurs de celles-ci : l'une articule en effet vie de couple et commerce d'objets de consommation, tandis que la seconde aboutit à l'exigence militante de droits. L'ethnographie d'un centre de conseil psychologique permet enfin de mieux saisir la complexité des reformulations de l'expression de soi au sein du couple et les négociations nécessaires pour parvenir à en faire circuler les modèles. L'amour et du sexe s'articulent en effet autour différents ordres de vérité, référés à la religion, à la science ou à la notion de progrès (*taqaddum*) et ouvrant le champ de multiples possibles par les combinaisons qu'ils permettent.

Mot clés : Égypte – amour – sexualité – expertise – islam – vérité(s)

## **Abstract**

This thesis attempts to understand the expectations shaping perceptions of the life of the couple in Egypt and the norms governing them. The relation to speech about sexuality is the thread of this research. The study of the field of psychology and sexology reveals in fact an omnipresent rhetoric of breaking the silence, indicating a quest to monopolise legitimate discourse on sexuality. However, other discourses compete with this expertise, notably those that refer to Islam, but also those unfolding during daily conversations between friends about love and sex. The qualifying of certain unions as “traditional”, and the correlation between progress and the expression of intimacy in speech between partners is a key for the understanding of the categorisations used in the country. The reception of Valentine’s Day seen in perspective with the struggle against sexual harassment enlightens the plurality of the vectors of these categorisations, while the first links the life of the couple with the trade of consumer goods and the second results in the demand for specific rights. Finally, the ethnography of a counselling centre allows a better grasp of the complex reformulations of self-expression inside the couple and the negotiations needed to make its models circulate. Love and sex articulate themselves around various orders of truth, in reference to religion, science, or the notion of progress (*taqaddum*), opening the field for multiple possible combinations.

Keywords: Egypt – love – sexuality – expertise – Islam – truth(s)

## Table des matières

AVANT-PROPOS.....	11
INTRODUCTION : REPÈRES D'ENQUÊTE.....	19
I. Un parcours ethnographique.....	21
<i>Anabase d'un ethnographe en quête de sujet</i> .....	22
<i>Questions d'éthique et d'épistémologie</i> .....	27
II. Jalons théoriques.....	35
<i>Dire ses émotions : autour de Mauss, Foucault et Bourdieu</i> .....	36
<i>Branchements, traductions, institutions des imaginaires et classes moyennes</i> .....	41
LA FORMATION DES COUPLES ET L'ÉNONCIATION DES NORMES DE L'AMOUR ET DU SEXE.....	49
I. Normes et autorités.....	53
II. Les attentes amoureuses.....	67
III. Opportunités et choix : l'amour et le sexe comme horizons d'expérience.....	77
DISCOURS D'EXPERTISE : L'ÉDUCATION SEXUELLE DES ÉGYPTIENS.....	93
I. Psychologie et intervention sur la sexualité en Égypte.....	97
<i>La psychologie en Égypte : éléments d'anatomie d'un champ</i> .....	97
<i>« L'éducation sexuelle » : polysémie d'un terme, multiplicité des intervenants</i> .....	107
II. Revendications d'expertise et rhétorique du « bris de silence ».....	119
LE CERCLE DES INTIMES : AMOUR ET SEXE DANS LES CONVERSATIONS QUOTIDIENNES.....	131
I. Les <i>shilla-s</i> .....	135
<i>Les shilla-s, réseaux informels d'interconnaissance</i> .....	135
<i>Shilla-s et cafés</i> .....	137
II. Répertoires discursifs sur l'amour et de sexe.....	143
<i>Répertoires masculins</i> .....	143
<i>Répertoires féminins</i> .....	156
<i>Entre hommes et femmes</i> .....	158
III. Expression virile et intimité des sentiments.....	161
CAPITAL COSMOPOLITE ET HIÉRARCHIES SOCIALES : LA ST VALENTIN ET LE HARCÈLEMENT SEXUEL.....	167
I. La St Valentin, phénomène international, phénomène égyptien.....	175
<i>La St Valentin au Caire</i> .....	177
<i>Une fête controversée</i> .....	180
<i>Mise en scène des sentiments et occasion festive</i> .....	183

II. Le harcèlement sexuel et la notion de <i>taḥarrush ġinsī</i> .....	187
<i>Éléments de lexique</i> .....	189
<i>Luttes médiatiques et juridiques contre le harcèlement sexuel</i> .....	193
<i>Un concept en débat : bris de silence ou requalification des situations ?</i> .....	197
III. Des répertoires hiérarchisés.....	207
CŒUR GÉNÉREUX : UNE ASSOCIATION DE CONSEIL PSYCHOLOGIQUE .....	213
<i>Histoire et programme de l'association Cœur généreux</i> .....	218
<i>Définitions de l'individualité et quête d'authenticité personnelle</i> .....	222
<i>Un cours de Cœur généreux : « la maturité sexuelle chez les adolescents »</i> .....	226
<i>Relations de couple et rôles de genre chez Cœur généreux</i> .....	241
<i>Thérapies de groupe et communauté émotionnelle</i> .....	245
<i>Incompréhensions et résistances</i> .....	251
<i>Science, religion et réforme sociale : l'enchevêtrement des référents d'autorité</i> .....	254
CONCLUSION : ISLAM, SCIENCE ET PROGRÈS : LA COMBINATION DES ORDRES DE VÉRITÉ.....	263
GLOSSAIRE DES TERMES ARABES .....	271
GLOSSAIRE DES ACRONYMES .....	275
TABLEAU DES ILLUSTRATIONS.....	277
BIBLIOGRAPHIE .....	279

## AVANT-PROPOS

*Eine Verringerung war es, Menschen und Verhaltensweisen so zu zeigen, wie sie einem erschienen waren, ohne zugleich zu übermitteln, was aus ihnen werden musste. Die Potentialität der Dinge, die immer mitschwang, wenn man mit Neuem konfrontiert wurde, die unausgesprochen blieb, obwohl man sie auf das Stärkste empfand, ging eben in den Darstellungen, die als genau galten, vollkommen verloren<sup>2</sup>.*

Elias Canetti, *Die Fackel im Ohr : Lebensgeschichte 1921-1931* (1982).

---

<sup>2</sup> « C'était un amoindrissement que de montrer les gens et les comportements de la façon dont ils nous étaient apparus sans rendre compte en même temps de ce qu'ils allaient devenir. La potentialité des choses, toujours présente quand on est confronté à la nouveauté, restée inexprimée alors qu'on la ressentait avec la plus grande force, était de fait complètement éludées dans les descriptions qui passaient pour précises. »



Le soulèvement du 25 janvier 2011 contre le régime du président Hosni Moubarak, l'atmosphère d'unité nationale retrouvée des rassemblements contre le dictateur et l'enthousiasme, enfin, provoqué par sa démission le 11 février 2011 ont offert une surface de projection aux espoirs les plus contradictoires et les plus fous. Groupes salafistes et socialistes révolutionnaires manifestaient ensemble sur la place Taḥrīr, des photographies circulaient de coptes protégeant la prière des musulmans et riches et pauvres semblaient pouvoir s'unir pour mener le pays à son renouveau. A la fois « évènement total », selon la formule de Frank Pieke à propos du mouvement de la place Tien An Men de 1989, « qui crée son propre contexte et détermine sens et signification de tous les autres évènements », et « forte oscillation des perceptions des possibles »<sup>3</sup>, comme l'exprima lors d'une journée d'étude à Lausanne Hervé Rayner, ces jours-là par leur caractère inattendu et la force collective qui s'en dégageait paraissaient remettre en cause toutes les analyses antérieures de la société égyptienne.

Il était possible de lire pêle-mêle sur une pancarte les titres d'accusation suivants à l'encontre du règne de Moubarak : « Trente ans de corruption, de pauvreté, de vol, d'ignorance, de torture, de peur, d'arrestations, d'injustice, de mensonge, de tyrannie, d'oppression, de fausses promesses, de frustration (*kabt*), de vente [du pays], de négligence et de trahison. » Parmi les méfaits attribués à cette période figurait aussi l'insatisfaction de la jeunesse. La pancarte ne le précise pas, mais la répression sexuelle figurait au rang des plaintes adressées au pouvoir – liée à une frustration sexuelle née des difficultés à se marier du fait du peu d'opportunités professionnelles disponibles, et trouvant un exutoire à travers le harcèlement collectif (*taḥarrush ġinsī*) des femmes lorsque se trouvent réunies des foules, comme lors des célébrations religieuses ou les victoires footballistiques. Un homme, couché sur le sol place Taḥrīr, indiquait ainsi sur un écriteau : « Je suis fatigué, salaud (*yā 'arṣ*), je n'arrive pas à me marier. » D'autre part, la cohabitation sans encombre de jeunes hommes et femmes lors de l'occupation des places égyptiennes durant le soulèvement et le peu de drague constatée dans la rue ces jours-là, l'évolution rapide des évènements primant apparemment dans l'ordre des préoccupations du grand nombre, semblaient augurer une ère de rapports de genre pacifiés dans la rue égyptienne. Les déclarations de partisans du régime dénonçant à la télévision

---

<sup>3</sup> PIEKE Frank. *The Ordinary and the Extraordinary : an Anthropological Study of Chinese Reform and the 1989 People's Movement in Beijing*. Leiden ; New York : Kegan Paul International, 1996, pp. 12-13 ; la citation de Rayner est tirée de son intervention en tant que discutant lors de la journée d'étude intitulée « De la Tunisie à l'Égypte : de la révolte à la 'révolution' ? » tenue le 25 mars 2011 à l'Université de Lausanne.

d'État la tenue d'orgies sexuelles lors des rassemblements ont été de leur côté apparemment de peu d'effet sur l'image des manifestants<sup>4</sup>.

Toutefois, pour beaucoup en Égypte, la période de transition qui s'ensuivit sous les auspices du Conseil supérieur des Forces armées (CSFA) fut une période de profond désenchantement. Le soir même de l'abdication de l'ancien *ra'īs*, une journaliste sud-africaine, Lara Logan, est victime d'agression sexuelle dans la cohue régnant alors sur la place Taḥrīr. De telles attaques contre des femmes se répètent ensuite à plusieurs reprises, touchant aussi des participantes égyptiennes aux manifestations. Les accusations fusent alors à chaque fois, dans l'atmosphère lourde de rumeurs prévalant, et certains y voient des tentatives de partisans de l'ancien président pour ternir la réputation des révolutionnaires. Entretemps, dans les rues des villes, la drague ordinaire a repris son empire, et les jours de célébration religieuse redeviennent l'occasion d'incidents de harcèlement collectifs relayés par la presse. L'armée quant à elle utilise les humiliations sexuelles comme outil de répression, en continuation des pratiques de la police de Moubarak : l'affaire des « tests de virginité » pratiqués sur des manifestantes arrêtées le 9 mars 2011 ou la scène d'une femme à moitié dénudée, traînée au sol et frappée à coups de pieds par la police militaire lors d'un rassemblement en décembre de la même année ont marqué les esprits. Concernant le mariage, les difficultés économiques que traverse le pays n'ont de toute évidence pas facilité les efforts des prétendants à rassembler les sommes nécessaires pour pouvoir y ambitionner.

Pour leurs opposants, les victoires des partis salafistes et des Frères musulmans aux scrutins successifs suscitent de plus de nombreuses appréhensions quant à la gestion des rapports de genre qu'ils proposent : en effet, en particulier concernant les salafistes, celle-ci paraît reposer principalement sur la ségrégation des sexes et la dissimulation des femmes sous des habits couvrant leur apparence. L'un de ces partis, al-Nūr, alla jusqu'à remplacer les photographies des candidates qu'il lui faut légalement inclure dans ses listes pour les élections législatives par l'image d'une rose ou le sigle du parti. Les Frères musulmans abritent des courants semblables en leur sein, même s'ils sont partiellement contrebalancés par des éléments réformistes moins rigides sur les questions de mixité et d'implication des femmes dans la vie publique<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Voir par exemple les déclarations de l'acteur Ṭala'at Zakariyâ durant l'émission *Ḥabībaty, ya Miṣr* du 8 février 2011 sur la chaîne Mūdarn Kūra.

<sup>5</sup> HAENNI Patrick et Husam TAMMAM. Islamisme et islamisation : courants et tendances. In : Vincent BATTESTI et François IRETON (dir.) *L'Égypte au présent : inventaire d'une société avant révolution*. Paris : Sindbad ; Arles : Actes Sud, 2011, pp. 887-900 ; TAMMAM Husām. *Tasalluf al-Ikhwān : ta'akkul al-uṭrūḥa al-ikhwāniyya wa ṣu'ūd al-salafiyya fī ḡamā'a al-Ikhwān al-muslimīn*. Al-Iskandariyya : Maktaba al-Iskandariyya, 2010

La période de transition semble avoir trouvé une conclusion provisoire avec l'élection de Mohammed Morsy à la présidence le 25 juin 2012, après un scrutin aux résultats serrés au premier tour, puis l'éviction, deux mois, plus tard des membres dirigeants du CSFA. Il est difficile de prédire aujourd'hui les politiques qui vont émerger de ces rapports de pouvoir inédits à la tête de l'État en Égypte. Néanmoins, il apparaît clair que l'amour et la sexualité restent des sujets de questionnement publics, selon des schèmes discursifs prolongeant pour une large part ceux de l'époque Moubarak, ceux faisant l'objet de cette recherche. En effet, la question des mœurs occupe une place centrale dans les projets d'islamisation accrue de la société prenant leur ampleur dès les années 1970 en Égypte sous les auspices du président Anwar al-Sadate et des Frères musulmans<sup>6</sup>, tendance se maintenant jusqu'à aujourd'hui. La perspective toujours possible d'une prise de pouvoir des courants salafistes au sein des Frères musulmans pourrait certes venir compromettre la célébration de la St Valentin, l'activité de certaines ONG actives en faveur des droits des femmes ou le travail d'associations de conseil psychologique non conformes aux lignes dogmatiques en vigueur selon un tel scénario. Néanmoins, même un tel développement politique ne saurait radier ces phénomènes, comme le montre l'exemple des sociétés religieusement plus répressives du Golfe : la St Valentin est fêtée clandestinement en Arabie saoudite, et ce pays est un haut lieu d'importation de techniques de développement personnel depuis les États-Unis.<sup>7</sup> Sans se risquer à d'imprudentes prédictions, on peut donc être conclu que ces phénomènes-là aussi se maintiendront, au moins à moyen terme. Quoi qu'il advienne, au moment de conclure ce texte, en septembre 2012, les changements observables au niveau quotidien restent minimes. Lorsqu'il est question de genre dans les pays arabes, il faut se méfier des clichés. En effet, « la femme musulmane » joue un rôle particulier dans nombre de discours en Europe et aux États-Unis, comme repoussoir censé symboliser l'islam ou encore comme prétexte d'interventions militaires à l'étranger<sup>8</sup>. Cet imaginaire dépeignant les femmes musulmanes comme victimes passives de l'oppression masculine a des racines anciennes. Il ne rend pas compte toutefois des attentes individuelles des hommes et des femmes se revendiquant de l'islam, de leurs investissements amoureux, de leurs désirs et de la variété de leurs attentes et de leurs convictions, alors même que la religion qu'ils pratiquent chacun en découle. De plus, les pays arabes, loin d'être un isolat dans le monde, sont exposés aux discours d'influence globale

---

<sup>6</sup> MIREL Pierre. *L'Égypte des ruptures : l'ère Sadate, de Nasser à Mubarak*. Paris : Sindbad, 1982

<sup>7</sup> LE RENARD Amélie. « Droits de la femme » et développement personnel : les appropriations du religieux par les femmes en Arabie saoudite. *Critique internationale*, n° 46, 2010, pp. 67-86

<sup>8</sup> Les débats sur le voile intégral en France et les arguments pour justifier les interventions en Afghanistan et en Iraq viennent par exemple en témoigner (cf. FASSIN Éric. La démocratie sexuelle et le conflit des civilisations. *Multitudes*, n° 26, 2006, pp. 123-131).

comme aux courants de pensée régionaux, et se mettent dès lors en place des processus complexes de traduction et de reformulation de référents et de pratiques importées par divers canaux : la sexologie, le développement personnel, la St Valentin ou encore le militantisme de revendication de droits autour de la question du harcèlement sexuel dans l'espace public en constituent certains exemples abordés dans ce texte. Ils contribuent de manière non négligeable à façonner les positionnements religieux. Autour de l'amour et du sexe s'articulent en effet dès lors différents discours de vérité, ouvrant le champ de multiples possibles par leur pluralité même, suscitant parfois l'embarras dans l'effort de les concilier, mais laissant aussi des espaces fugaces imprévisibles aux expressions du désir.

Cette thèse vise à explorer ces processus et comprendre leur signification pour les individus. L'introduction s'attache tout d'abord à retracer le cheminement parfois erratique de l'enquête que j'ai menée au Caire entre 2008 et 2010, puis à expliciter le cadre théorique choisi pour l'analyse des données recueillies. Le chapitre 1 s'attache à comprendre les attentes façonnant les perceptions de la vie de couple et des normes la régissant, aboutissant à faire du mariage la finalité nécessaire de toute relation. L'application du qualificatif de « traditionnel » ou non à certaines unions et sa corrélation à l'expression de l'intimité par la parole au sein du couple retiennent particulièrement mon attention. Le chapitre 2 vise à éclairer le champ de la psychologie et de la sexologie en Égypte, et les revendications d'expertise émergeant au sein de ces disciplines. Celles-ci se traduisent par une rhétorique du bris de silence, renvoyant à l'affirmation d'un monopole sur le discours légitime sur la sexualité. Dans le chapitre 3, il s'agit de rendre compte des conversations quotidiennes autour de l'amour et du sexe prenant place notamment dans les réseaux informels d'amis appelés *shilla*-s. La définition du cercle des intimes avec lesquels partager des confidences y joue un rôle important, comme je le montre, dans la modulation des répertoires utilisés pour parler d'amour et de sexe. Dans le chapitre 4, il est question de la réception de la St Valentin au Caire, où cette célébration du romantisme est devenue un évènement majeur du calendrier à partir de la première moitié des années 2000. Ce phénomène est mis en perspective avec la lutte contre le harcèlement sexuel (*taḥarrush ġinsī*) émergeant en Égypte à la même époque. La réception de ces deux référents nomades distincts révèle la pluralité des marqueurs de modernité urbaine au Caire : l'un articule en effet vie de couple et commerce d'objets de consommation, tandis que le second aboutit à l'exigence militante de droits. Le chapitre 5 traite quant à lui des objectifs du centre de conseil psychologique où se sont concentrées mes recherches de terrain approfondies. Ce cas d'étude ethnographique permet de mieux saisir la complexité des reformulations de l'expression de soi au sein du couple et les négociations nécessaires pour parvenir à en faire

circuler les modèles. Enfin, la conclusion revient sur les éléments évoqués tout au long du texte, pour discuter les termes d'une réflexion possible sur les reformulations de l'islam corrélatives à la pluralité des discours s'articulant autour de la religion, de la science et de la notion de progrès (*taqaddum*).

Cette recherche a bénéficié du soutien financier du Centre d'études et de documentation économiques, juridiques et sociales (CEDEJ), au Caire, qui m'a octroyé une bourse MAE d'aide à la recherche de deux ans, de l'Institut d'ethnologie de l'Université de Neuchâtel, où j'ai été employé comme assistant, de la Conférence des recteurs des Universités suisses (CRUS), m'ayant accordé un subside afin de mener ma cotutelle entre Paris et Neuchâtel, et du Centre d'études interdisciplinaire des Faits religieux (CEIFR/EHESS), mon laboratoire à Paris. Un grand nombre de personnes ont contribué à l'accomplissement de ce travail. Ma reconnaissance va en premier lieu à mes directeurs de thèse, Christian Décobert et Christian Ghasarian, qui m'ont patiemment accompagné durant toutes ces années. Les membres du jury, Hamit Bozarslan, Olivier Christin, Bettina Dennerlein et Éric Fassin ont eu l'amabilité d'accepter d'y participer, et je les en remercie, de même que Henry Laurens qui a bien voulu être prérapporteur externe. Ma gratitude s'adresse ensuite à mes collègues chercheurs, enseignants et doctorants qui ont permis par nos échanges de nourrir les réflexions aboutissant à cette thèse. Parmi ceux-ci, j'aimerais citer notamment Hatsuki Aishima, Lara Bauer, David Bozzini, Julie Billaud, Daniele Cantini, Sandra Cavaliere, Flavia Cangià, Raed Charaf, Marie Duboc, Agnieszka Dudrak, Leonora Dugonjic, Baudouin Dupret, Sebastian Elsässer, Iman Farag, Federica Fedeli, Jean-Noël Ferrié, Corinne Fortier, Hisham Gaafar, Benjamin Geer, Sarah Hartmann, Ahmed Hassan, Ellen Hertz, Heinz Käufeler, Mohammad Mohammad, Mondher Kilani, Shams Labib, Irène Maffi, Maria Malmström, Géraldine Morel, Alain Müller, Silvia Naef, Ahmad Ramadan, Fotini Tsimpiridou, Marie-Laure Schick et Steffen Strohmenger. Je remercie tout particulièrement Hossam Adly, Marion Fresia, Anahy Gajardo, Lucile Gruntz, Roswitha Kreil, ma soeur, Hervé Munz et Estelle Sohier pour leurs relectures. Je dois à Mona Abel-Fadel, Patrick Haenni et Samuli Schielke certaines des intuitions fondamentales à ce texte. A la bibliothèque et au secrétariat de l'Institut d'ethnologie de Neuchâtel, Raymonde Wicky et Pascale Demailly ont offert l'appui logistique nécessaire à mon travail avec la diligence et l'efficacité qui leur sont propres. Je remercie de même le personnel du CEDEJ, à l'administration et à la bibliothèque. Bigna et Dominique Paturle m'ont aidé pendant la durée de mes études puis m'ont sorti d'embaras à plusieurs reprises durant les recherches ayant abouti à la rédaction de ce texte. Enfin, il me faut remercier ma

famille et mes amis en Égypte, en Suisse et en France dont le soutien s'est révélé indispensable pour mener à bien cette recherche, en particulier Adrien Abécassis, Valérie Anex, Martin Camensich, Hussein Emara, Marion Jenkinson, David Rühfenacht, Lydia Tabtab et Mohammed Zanaty, ainsi que tous ces interlocuteurs sur le terrain m'ayant accordé leur confiance et dont je ne peux citer les noms ici. Cette thèse est dédiée aux mémoires de mon père, Manfred Kreil, d'Alain Roussillon et de Husam Tammam.

## INTRODUCTION : REPÈRES D'ENQUÊTE

*Hai capito? È una storia un po' complicata, perché è fatta di cose e non di pensieri...*<sup>9</sup>

Pier Paolo Pasolini, *Medea* (1969).

---

<sup>9</sup> « As-tu compris ? C'est une histoire un peu compliquée, parce qu'elle est faite de choses, et non de pensées... »



## I. Un parcours ethnographique

Mener enquête au Caire provoque facilement le vertige. Michel de Certeau, dans un texte consacré à Michel Foucault, oppose à l'ordre limitatif du discours décrit par celui-ci la *vérité*, qui toujours le dépasse, et la foule urbaine ou rurale, qui elle aussi échappe apparemment à ses contraintes.<sup>10</sup> La capitale égyptienne se prête idéalement à une telle vision du rapport entre savoir et réalité. En effet, la désorientation dont Michael Gilson fait le récit quand il conte son arrivée au Caire et sa quête d'un lieu « suffisamment petit » pour y faire de l'ethnographie<sup>11</sup> restent d'actualité, malgré l'évolution des techniques d'enquête en milieu urbain dont l'anthropologie a été le témoin depuis.

Quels mots peuvent rendre compte des bruits de la foule, d'un trafic dont les mouvements désordonnés saturent le champ visuel, du contact des gens et des odeurs mêlées d'essence, de nourritures et de narguilé ? Quel langage est à même d'épouser les formes et les rythmes de tant d'éléments simultanés ? La sensation qui prévaut est celle d'avoir arraché pour ce texte des fragments de réel à partir desquels ma compréhension du Caire s'est construite. Il en devient presque absurde de parler de déperdition de données sur le terrain, tant la ville semble dépasser tout effort d'appréhension. Le projet de constituer une « mosaïque » de récits permettant de reconstituer une image d'ensemble, ou d'atteindre un degré de « saturation » dans l'enquête, où les déclarations des interlocuteurs se répétant, je pourrais en tant qu'enquêteur considérer avoir recueilli un « éventail » de tous les énoncés possibles sur un sujet donné<sup>12</sup>, se heurte à la profusion des individus et lieux de sociabilités différents rencontrés quotidiennement. L'ambition révolue de saisir par l'ethnographie l'ensemble des éléments d'une société hante pourtant encore par moments la pratique du terrain, comme un espoir inaccessible et obsolète. Il en est de même avec les fantasmes de transparence sur le terrain, visions d'observateurs n'influant pas sur le réel observé et capable de le traduire sans altération à leur lectorat. La critique qu'adresse James Clifford aux affirmations d'autorité des anthropologues fondées principalement sur leur présence passée ou actuelle dans les lieux

---

<sup>10</sup> CERTEAU Michel de. *Histoire et psychanalyse : entre science et fiction*. Paris : Gallimard, 1987, pp. 61-63

<sup>11</sup> GILSENAN Michael. Very like a Camel : the appearance of an anthropologist's Middle East. In : Richard FARDON (dir.) *Localizing Strategies : regional traditions of ethnographic writing*, Edinburg : Scottish Academic Press ; Washington : Smithsonian Institution Press, 1990, p. 227

<sup>12</sup> BECKER Howard. Biographie et mosaïque scientifique. *Actes de la Recherche en sciences sociales*, n°62/63, 1986 [1966], pp. 105-110 ; GLASER Barney et Anselm STRAUSS. *La découverte de la théorie ancrée : stratégies pour la recherche qualitative*. Paris : A. Colin, 2010 [1967] ; OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre. La politique du terrain : sur la production des données en anthropologie. *Enquête*, n°1, 1995, pp. 71-109

qu'ils décrivent est bien sûr justifiée<sup>13</sup>. Au-delà des dynamiques de valorisation de son savoir au sein du champ scientifique, elles reflètent aussi parfois sans doute une certaine frustration à avoir dû laisser dans le texte au statut d'implicite la plus grande part de l'expérience englobante que constitue une enquête de terrain. Cette frustration a d'autant plus de raison d'être marquée qu'en ethnographie, j'en suis réduit à être mon principal outil de recherche, à la fois opérateur et variable de celle-ci par mes rencontres, mes observations, mes sensations et par les objets se désignant à mon attention.

C'est un lieu que je connaissais déjà en entamant ce terrain. Y ayant vécu auparavant, j'en parle la langue et une certaine familiarité aux lieux me permet de m'y mouvoir sans encombre. Des recherches antérieures menées dans cette ville sur la perception de la piété ostensible au quotidien m'offraient de plus certains repaires pour l'étude du Caire. Néanmoins, au moment de fixer le sujet de cette thèse et d'aborder de ce fait un nouveau champ d'enquête, l'effervescence cairote devint à nouveau déroutante pour moi. Tout en étant conscient des travers de « l'illusion biographique » dans la reconstitution d'un parcours vécu, tendant à représenter celui-ci comme le fruit de nécessités en gommant les alternatives, j'aimerais toutefois évoquer brièvement les étapes de ce terrain, en ce qu'elles ont participé du processus d'« itération »<sup>14</sup>, c'est-à-dire de retour permanent sur les attendus de la recherche qu'exige l'ethnographie, dont la formulation des problématiques sous-jacentes à cette thèse constitue l'aboutissement.

### *Anabase d'un ethnographe en quête de sujet*

De retour au Caire en 2008, deux préoccupations principales m'occupaient quant à l'objet de mes recherches. Tout d'abord, je désirais définir une approche latérale à mes précédents travaux sur l'autorité religieuse, en les abordant du point de vue d'une institution sociale distincte, la famille.<sup>15</sup> D'autre part, une brève enquête sur des pratiques patrimoniales en Malaisie m'avait rendu attentif à l'avantage de définir un lieu restreint permettant de concentrer les observations menées sur un sujet : dans l'espace réduit d'une ruelle de l'île de Penang s'étaient en effet révélés certains enjeux entourant l'inscription de monuments islamiques au Patrimoine mondial de l'Humanité de l'UNESCO (*United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization*) avec une acuité surprenante. Le cadre restreint des

---

<sup>13</sup> CLIFFORD James. *Malaise dans la culture : l'ethnographie, la littérature et l'art au XX<sup>e</sup> siècle*. Paris : Ecole nationale supérieure des Beaux-Arts, 1996 [1988, trad. Marie-Anne Sichère]

<sup>14</sup> BOURDIEU Pierre. L'illusion biographique. *Actes de la Recherche en Sciences sociales*, n° 62/63, 1986, pp. 69-72 ; OLIVIER DE SARDAN Olivier, *La politique... op. cit.*

<sup>15</sup> KREIL Aymon. Pères et cheikhs : rapports d'âge et d'autorité religieuse au Caire. *Tsantsa : revue de la Société suisse d'ethnologie*, n° 13, 2008, pp. 154-157

observations avait permis de réunir rapidement les conditions d'une description dense<sup>16</sup> rendant compte de la diversité des agents impliqués dans les négociations pour définir les traits de l'islamité du pays, avec une interférence de considérations financières et d'arguments ethnocistes.

Cette recherche d'un lieu d'observation privilégié pour mes recherches en Égypte occupa dès lors une place importante pendant ce terrain. La question est d'autant plus brûlante au regard de l'immensité du Caire. Il me fallut rapidement reconnaître que mon intention initiale d'enquêter sur les rapports d'autorité religieuse au sein de familles était empreinte d'une certaine naïveté : en effet, la diversité des rapports au sein des familles est immense. Un regard trop englobant de l'Égypte avait à mon insu guidé l'élaboration de mon projet.

Pris dans ces dilemmes, j'ai alors choisi de délimiter un champ où étudier les manifestations de ladite autorité religieuse. La régulation de la sexualité des jeunes non mariés m'a semblé apte à constituer un tel objet d'enquête. Deux raisons ont guidé ce choix, l'une d'ordre général, l'autre d'ordre plus personnel : tout d'abord, la centralité de la question des mœurs dans le discours religieux depuis les années 1970 m'apparaissait singulièrement sous-estimée par la majorité des analyses, qui tendait à en faire une conséquence inévitable du choix de l'islam comme idiome de revendication politique à cette époque, comme si celui-ci n'était pas soumis à modulations lui aussi ; ensuite, les relations d'amour et le rapport au sexe de mon entourage suscitaient chez moi une certaine incompréhension qu'il m'importait de dissiper. De même que la piété ostensible des Cairotes m'avait poussé à la réflexion lors de mes premiers séjours, allant à l'encontre de conceptions laïcistes m'ayant profondément nourri, en matière de genre, la supériorité des relations de couple fondées sur la libre association amoureuse me semblait *a priori* une évidence. D'une anthropologie comme science de la *différence*, cette approche s'assimilerait presque à une anthropologie du *différend* culturel, religion et genre étant de longue date des sujets de stigmatisation du Monde arabe. Les nombreuses conjonctions entre les expériences de mes interlocuteurs et les miennes et le brouillage des références utilisées par chacun allaient toutefois rapidement mettre à mal un tel schème basé sur des oppositions binaires entre Égypte et Europe.

La fréquentation des cafés a joué un rôle central dans mon enquête. Lieux centraux de sociabilité masculine, ils m'ont en effet permis de faire des contacts utiles à la recherche et de glaner des conversations se rapportant à mon sujet d'enquête. Je participais aux rencontres de

---

<sup>16</sup> Je me réfère bien entendu au concept de Clifford Geertz. (GEERTZ Clifford. La description dense. *Enquête*, n°6, 1998 [1973, trad. André Mary] (en ligne, dernière consultation le 2 août 2012 : [enquete.revues.org/document1443.html](http://enquete.revues.org/document1443.html)))

réseaux d'amis (*shilla-s*) issus de différents quartiers<sup>17</sup>. Rapidement ont succédé aux rendez-vous dans les cafés les invitations, repas communs et promenades dans les lieux prisés de la ville. Dans ces moments que l'on passe ensemble sans but particulier, si ce n'est fumer le narguilé, boire un thé et discuter de tout et de rien, quantité d'informations indispensables m'ont été transmises indirectement sur le quotidien de mes interlocuteurs et sur leur vie amoureuse.

L'amour et la sexualité peuvent être des sujets difficiles à aborder. Ils semblent en effet constitutifs de l'intimité des individus. Pour mes recherches, ce problème s'est posé. Ayant décidé de mener mon enquête sur ces questions, ma propre timidité s'est révélée souvent un adversaire redoutable. L'embarras m'envahissait avant d'interroger mes interlocuteurs. Lors des innombrables soirées passées dans les cafés, les sorties et repas entre amis hommes et femmes, c'est rarement moi par conséquent qui amenais ces sujets dans la conversation. Le terrain ethnographique reste toujours indissociable d'une rencontre, en l'occurrence celle d'un thésard intimidé et de jeunes Cairotes, porteurs d'attentes mutuelles recouvrant souvent de nombreuses inconnues. Aborder ces questions en Égypte, dans un environnement social qui m'est certes relativement familier par mes terrains antérieurs, mais où l'amour et la sexualité sont réputés des sujets d'autant plus sensibles que le délitement supposé des mœurs occupe une place importante dans le discours religieux, avait quelque chose de la gageure pour moi. Ma position était sans doute comparable par certains aspects à celle que décrit dans son roman *In an Antique Land* l'anthropologue indien Amitav Ghosh à propos de ses interactions avec les femmes dans le village du Delta qu'il a étudié. Il suppose que son extrême timidité à leur égard de peur de froisser les usages provoquait leur hilarité. Il raconte comment on le taxait de la pire ignorance en matière de sexualité, des adolescents se moquant de lui croyant qu'il ne connaissait pas jusqu'à l'existence de la masturbation<sup>18</sup>.

Je ne rougissais pas, ma voix ne se brisait pas et je n'étais pas envahi de sueurs glacées quand quelqu'un commençait à discuter de ces questions, ce qui aurait été rédhibitoire. Une certaine mauvaise conscience néanmoins me torturait souvent : l'impression que mes questions auraient dû être plus précises et insistantes me taraudait en effet. J'avais le sentiment d'être trop poli aussi. Ce n'est que tardivement que j'ai perçu l'avantage de ma situation : ayant suivi généralement l'impulsion de mes interlocuteurs à aborder ces sujets, et non l'inverse, le

---

<sup>17</sup> Je reviens plus en détail au chapitre 3 sur la composition et l'origine de ces groupes.

<sup>18</sup> GHOSH Amitav. *In an Antique Land*. New Delhi : Ravi Dayal ; Delhi : Permanent Black, 2002 [1992], p. 41, pp. 60-64

matériel collecté m'offre un aperçu des lieux et moments pour parler de sexe et d'amour où je tiens un rôle presque toujours insignifiant.

La St Valentin, et sa célébration ou condamnation, m'a toutefois servi de premier repère dans l'ensemble des déclarations que je pouvais entendre au sujet de l'amour et du sexe lors de cette phase initiale de mon enquête. Le succès de cet événement importé d'Occident m'avait surpris dans cette ville. J'en avais fait la découverte lors de mon premier voyage au Caire, le 14 février 2003 : alors que mes amis en Suisse m'avaient décrit la société égyptienne comme extrêmement rigide en terme de ségrégation des sexes, mon étonnement fut immense de découvrir ce jour-là un centre-ville cairote partout décoré de symboles d'amour et où se promenait un très grand nombre de couples.

À travers la St Valentin, un aperçu m'est possible des perceptions répandues de l'amour romantique. Questionnant mes interlocuteurs sur cet événement, l'un des traits saillants que j'ai pu percevoir est d'une part une valorisation de la fête chez ses célébrants, comme occasion d'exprimer ses sentiments par des déclarations amoureuses, de l'autre, chez ceux s'y opposant, une condamnation du verbiage sentimental inutile dont la St Valentin constituerait le prétexte. La comparaison des énoncés recueillis sur la St Valentin paraît mettre en évidence une tension générationnelle d'une part, puisque ce sont avant tout des jeunes gens qui s'en font les défenseurs. Le parallèle avec les discours répandus sur les phénomènes de harcèlement sexuel des femmes (*taḥarruṣh ġinsī*) largement dénoncé dans les médias égyptiens, surtout depuis 2006, révèle un autre aspect intéressant pour cette recherche : l'attribution de ces pratiques quasi systématiquement à un manque d'éducation. À l'amour romantique et aux techniques de charme est associé un niveau de capacité expressive auquel une large part de la population n'aurait pas accès. Celle-ci en serait de la sorte réduite à des formes brutales d'expression de ses pulsions sexuelles. Une hiérarchie des répertoires sur l'amour et le sexe se dessine de la sorte. Le plus frappant a été de voir ce discours reproduit par ceux-là mêmes qui n'ayant pas de diplômes élevés à faire valoir pourraient être considérés comme représentatifs des milieux populaires par une frange des Cairotes mieux dotée en capital éducatif.

La découverte de l'activité des centres de conseil psychologique dans la ville m'a offert le moyen d'approfondir ce sujet. Ce sont des lieux où les conditions d'une observation approfondie de pratiques peuvent s'exercer idéalement. Un centre en particulier a concentré mon attention. Dénommé ici à des fins d'anonymisation « Cœur généreux », un nom se rapprochant néanmoins de l'original, ce centre constitue un endroit privilégié pour saisir les dynamiques à l'œuvre autour de l'énonciation d'une parole autorisée sur l'amour et le sexe au

Caire. Il est en effet dirigé par une association se donnant pour objectif de diffuser la « culture psychologique »<sup>19</sup> en Égypte, avec l'adolescence comme domaine d'intervention prioritaire, faisant toutefois par ailleurs un recours régulier à des références religieuses, un grand nombre de ses membres et participants se trouvant proches des courants réformistes des Frères musulmans. Les efforts de traduction et de conciliation de référents hétérogènes peuvent dès lors y être observés en exercice.

C'est par un détour par le site de conseil et de fatwas<sup>20</sup> en ligne Islam-Online que j'ai pris connaissance de l'existence de ce centre. Un jour de 2009, j'avais pris rendez-vous avec le chercheur et journaliste Husam Tammam pour discuter de mes travaux, au siège du site, dans une ville nouvelle en périphérie du Caire. Celui-ci m'a conduit à travers les couloirs du bâtiment jusqu'à la section « Ève et Adam » (*Hawā' wa Adham*), responsable des questions conjugales au sein du site. M'ayant introduit à sa responsable principale, il nous quitta. J'y appris l'existence d'un centre dirigé par une conseillère anciennement membre de la section se consacrant au travail « off-line », selon leurs termes. Il s'agissait de Cœur généreux.

Après un long trajet en métro, je visitai le centre pour la première fois quelque temps après. La directrice m'accorda un entretien, à la fin duquel elle m'encouragea à interviewer les secrétaires du centre, qui s'affairaient dans le bureau tandis que nous discussions. Elle nous installa et quitta les lieux. Ce sont les secrétaires qui par la suite m'invitèrent à m'inscrire aux formations du centre, ce que la directrice devait découvrir alors que j'avais déjà suivi quelques séances de cours, saluant ma présence d'un joyeux : « Voici notre nouveau bénévole ! » La formation, bien que s'adressant en principe aux représentants des deux sexes, était en réalité uniquement suivie par des femmes, à l'image du personnel de l'association qui était presque exclusivement féminin<sup>21</sup>. La directrice et les formatrices les définissaient comme étant essentiellement issues des classes moyennes, pour déplorer d'ailleurs cet état de fait.

J'ai expliqué en grandes lignes aux formatrices et aux participantes les raisons de ma présence parmi elles. Pour l'une d'entre elles au moins, une certaine méfiance prévalut jusqu'à la fin de mon terrain. Quant aux autres, leur accueil fut chaleureux, même si certaines paraissaient ne

---

<sup>19</sup> Ce sont les termes de l'une des formatrices du centre. J'y reviendrai dans le chapitre consacré spécifiquement à celui-ci.

<sup>20</sup> Les fatwas sont des opinions énoncées par des spécialistes religieux sur la base du corpus jurisprudentiel islamique sur la sollicitation de question. Les fatwas peuvent être contradictoires selon les interprètes de l'islam qui les émettent. Dans le sunnisme contemporain, il n'y a pas de hiérarchie reconnue parmi ceux-ci, et les opinions exprimées n'ont pas de valeur contraignante sauf lorsque les États décident d'en faire une source de droit positif.

<sup>21</sup> Les responsables et formatrices de l'association m'ont assuré que des hommes en faisant partie aussi, mais je ne les ai jamais vu au centre – hormis un adolescent venu une fois suivre un cours. Sinon, j'ai vu sur enregistrement vidéo un homme offrir une formation aux élèves d'une école. Durant l'année 2011-2012, par contre, un homme égyptien a participé au même cycle de formation que moi.

pas comprendre très bien le but de mes recherches. Qu'un groupe de femmes égyptiennes fasse accueil sans encombre à un homme chercheur étranger peut paraître surprenant *a priori*. Je ne saurais apporter de réponse définitive à cette question. Notre participation commune aux thérapies de groupe clôturant de nombreuses séances a sans doute contribué à resserrer les liens entre nous. Mon statut d'étranger a peut-être aidé à neutraliser nos rapports en termes de genre, d'autant plus concernant celles des participantes qui étaient mariées et avaient dépassé la quarantaine. Au-delà, l'élément qui me semble avoir joué un rôle fondamental ici pour mon intégration au groupe, c'est le caractère scientifique revendiqué du discours qui s'y exerçait. En effet, l'expérience que nous partageons au centre pouvait apparaître partiellement dépersonnalisée par la référence à un savoir généralisable lui servant de cadre. C'est cette même dépersonnalisation qui permet aux conseillères d'écouter les secrets intimes d'hommes lors de séances de conseil, et à celles non mariées d'aborder des questions de sexualité alors qu'elles n'ont *a priori* qu'une connaissance théorique des relations sexuelles. Enfin, ma présence offrait sans doute un gage d'ouverture au monde à l'association et venait soutenir une conception de son discours comme relevant d'une vérité scientifique universelle, et de ce fait concernant tant les Égyptiens que les Européens.

Ma présence au sein de celui-ci lors des séances de formation m'a permis par la suite de me familiariser avec ses activités et m'a donné accès à certains documents internes à celui-ci. J'ai en parallèle tenu des entretiens avec des formatrices. Enfin, j'ai tenu à rencontrer des représentants d'autres associations actives dans le champ de la psychologie et du conseil en matière d'amour et de sexualité en Égypte, afin de pouvoir en esquisser plus précisément les contours. Ce type d'activité constitue en effet un champ en pleine expansion en Égypte, d'après les données à ma disposition.

### *Questions d'éthique et d'épistémologie*

Au niveau ethnographique, l'exploration de domaines intimes chargés de potentiel émotif d'individus – et de la façon dont ils déterminent ces domaines précis – pose une seconde difficulté majeure : l'empathie seule peut en effet produire d'importantes distorsions dans l'étude des émotions. Elle constitue certes un élément indispensable du travail ethnographique, mais ne peut suffire à la traduction du ressenti spécifique des individus étudiés, dont les réactions émotionnelles sont façonnées par des expériences sociales distinctes et interprétées dans un contexte différent de celui de l'observateur. Sans précautions, les sentiments d'individus représentent une surface de projection facile pour le

ressenti de celui-ci. John Leavitt, par conséquent, oppose « empathie » et « sympathie », « un sentiment à l'intérieur de ce que ressent un autre (em-phateia) » et « un sentiment [l'] accompagnant (along with) (sym-patheia), un réalignement de ses propres affects pour construire un modèle de ce que d'autres ressentent »<sup>22</sup> L'étude du processus de façonnement des subjectivités doit permettre de se rapprocher d'une telle démarche ethnographique.

Faire usage de la plus grande précaution dans l'attribution d'intentions à mes interlocuteurs a aussi été l'un de mes soucis lors de la rédaction de ces chapitres, en particulier l'intention de s'affirmer virilement, renvoyant en dernier ressort au paradigme identitaire. L'affirmation d'être un homme découlerait de la crainte de perdre la reconnaissance de ce statut. En effet, le type de propos et de situations évoqués porteurs d'affirmation virile renvoie à des stimuli trop complexes pour être réduits à une revendication d'identité masculine. Les performances de genre prenant place par exemple dans le cadre de la « drague (*mu'āksa*) permettent parfois l'excitation sexuelle que provoque l'évocation du plaisir, mais renvoie aussi par moments à une transgression grotesque.<sup>23</sup> Une simple curiosité peut aussi entrer en jeu, en particulier pour les plus jeunes. Il ne s'agit pas pour moi d'établir une typologie permettant de les assigner à des catégories définies. Face à des situations pouvant heurter les sentiments du chercheur, et parce que « les débats publics et privés sur la sexualité peuvent souvent être lus comme des confrontations entre orientations intimes antagoniques, c'est-à-dire des divergences sur la définition même de ce que la sexualité est ou doit être »<sup>24</sup>, il convient d'être extrêmement précautionneux quant aux jugements moraux pouvant émerger implicitement. De plus, dire d'un homme harcelant une jeune fille qu'il le fait dans un souci d'affirmation virile peut revenir à considérer qu'il le fait pour cause d'une carence ou d'un échec personnels en lui attribuant une telle préoccupation de compensation par une surmasculinisation de son comportement. En plus d'une condamnation morale implicite en on vient de la sorte à juger de la réussite existentielle d'individus, doublant le stigmate moral d'un stigmate social, décrivant un comportement comme pathologique, par la psychologisation de celui-ci. Etre heurté par certaines techniques agressives de séduction et les qualifier de harcèlement ne doit pas détourner des données de l'ethnographie, qui ne permettent pas d'établir clairement les motivations psychologiques des comportements observés. Amour, sexe et morale sont des

---

<sup>22</sup> LEAVITT John. Meaning and Feeling in the Anthropology of Emotions. *American Ethnologist*, XXIII 3, 1996, p. 530

<sup>23</sup> BRUBAKER Rogers. Au-delà de l'identité. *Actes de la Recherche en Sciences sociales*, n° 139, 2003, pp. 66-85 ; BUTLER Judith. BUTLER Judith. *Trouble dans le genre : le féminisme et la subversion de l'identité*. Paris : La Découverte, 2005 [1990] [trad. Cynthia Krauss] ; BAKHTINE Michael. *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissance*. Paris : Gallimard, 1970 [1965, trad. Andrée Robel]

<sup>24</sup> BOZON Michel. Orientations intimes et constructions de soi : pluralité et divergence dans les expériences de la sexualité. *Sociétés contemporaines*, n° 41-42, 2001, p. 15

domaines intimement intriqués,<sup>25</sup> et de telles précautions sont indispensables pour ne pas substituer des conceptions de genre normatives, celle que j'ai cru déceler en Égypte, par une autre, les miennes et celles de mon entourage européen.

Une autre question éthique qui se pose quant à cette recherche est celle du statut à allouer aux récits intimes recueillis sans sollicitation sur le terrain. En effet, livrer des confidences à un ami implique par définition le partage d'un secret à ne pas ébruiter. Concernant les séances de thérapie de groupe suivies au centre, la responsable qui en était chargée a explicitement stipulé parmi les règles de son fonctionnement que rien de ce qui se dit en son sein ne soit divulgué au-dehors. En même temps, je ne peux faire semblant d'ignorer les informations qui me sont parvenues par ce biais. La solution choisie pour surmonter ce dilemme consiste à anonymiser autant que possible mes interlocuteurs. Pour les séances de thérapie de groupe par exemple, je n'ai pas rédigé de protocole des propos échangés en leur sein – j'ai par contre noté les thématiques abordées par les participantes de façon récurrente d'une part, et de l'autre les directives et interventions de la responsable du groupe pour guider la séance. Protéger ses interlocuteurs de toute conséquence néfaste possible consécutive à une recherche par la préservation de leur anonymat me semble en effet une priorité indispensable de tout compte-rendu ethnographique. Pour cette même raison, les noms de mes interlocuteurs ont été changés, sauf lorsqu'il s'agit de personnalités connues s'exprimant dans un cadre public. Il ne s'agit pas pour moi de violer la sphère d'intimité qu'ils se sont définie, mais d'en situer les contours.

Dans ces circonstances, l'abandon des instruments d'enregistrement pour mener enquête semblait s'imposer. En effet, la parole enregistrée souffre principalement ici de l'inconvénient de sa reproductibilité et de sa diffusion possible. Or les confidences vivent du secret. J'ai pour cela préféré prendre des notes après mes entretiens. Dans certaines situations plus formelles, comme les cours, je m'appuyais sur un écheciveau de repères inscrits à la va-vite, me permettant ensuite de retracer plus précisément le déroulement des séquences successives y ayant pris place lors d'une prise de notes plus détaillée.

Par ailleurs, il convient de préciser que je ne suis pas psychologue de formation. Je ne pourrais donc juger de l'efficacité et de la justesse des méthodes employées par mes interlocuteurs, de même que je ne saurais retracer précisément le cheminement des concepts qu'ils emploient. Ma façon de procéder est la même que celle employée pour mes recherches

---

<sup>25</sup> PIGG Stacey et Vincanne ADAMS. Introduction : the moral object of sex. In : Stacey PIGG et Vincanne ADAMS (dir.) *Sex in Development : science, sexuality, and morality in global perspective*. Durham ; London : Duke Univ. Press, 2005, pp. 1-38

en anthropologie religieuse. En effet, je ne suis pas ouléma non plus, et mes connaissances en matière de jurisprudence islamique sont limitées. L'objet de ma recherche lorsqu'il y est question de psychologie est la circulation sociale de ses concepts, et non d'en apprécier la pertinence. Il me suffit pour cela de prendre note de leur occurrence, et de questionner les interprétations qu'en donnent mes interlocuteurs. Pareillement, lorsqu'une sourate ou un récit de la vie du prophète Mohammed me sont évoqués par des interlocuteurs, je n'ai pas à me demander quelle interprétation en est la plus adéquate au sens originel que recèlerait la révélation coranique. Il me faut comprendre par contre quels positionnements révèle l'affichage des opinions qu'on m'exprime. Enfin, ce n'est pas mon rôle de délimiter le spectre des positionnements pouvant légitimement se réclamer de l'islam, mais d'observer comment les revendications d'autorité religieuse sont perçues par les autres agents. Il en va de même pour la psychologie : ainsi, à partir du moment où un interlocuteur se réclame d'une connaissance scientifique de l'esprit humain pour appuyer ses propos, je me dois de l'accepter comme de la psychologie, que les sources employées par cet individu soient issues d'instituts de recherche reconnus internationalement au niveau académique ou qu'il s'agisse au contraire de méthodes de développement personnel dérivées de techniques de suggestion mentale se heurtant à une franche hostilité au sein de nombreuses facultés de psychologie.

Il convient de s'interroger à ce stade sur la pertinence d'objets de recherche dont les contours sont, comme je l'ai montré, fortement marqués par les limitations du parcours d'un ethnographe isolé et par le hasard des situations rencontrées. En effet, l'itération constitue certes un impondérable de la recherche, mais elle ne suffit pas pour autant à justifier l'importance des thématiques émergeant finalement de l'enquête pour comprendre la situation au Caire aujourd'hui. Pour décrypter les ressorts de la formulation des questions politiques, religieuses et sociales en Égypte, cette recherche peut être soumise alternativement à évaluation selon deux critères : l'un de représentativité et l'autre d'explicitation des positionnements réciproques des agents.

Le premier critère, celui de représentativité, est *a priori* peu pertinent pour juger d'un travail d'enquête qualitative. En effet, les outils que celle-ci propose pour l'exploration de la société ne s'appuient pas sur la constitution d'un échantillon statistique à même de prétendre refléter équitablement les proportions de la population générale étudiée – en l'occurrence, les habitants du Caire. Pour cette raison, la recherche qualitative semble mieux adaptée à l'explicitation des nuances des situations concrètes ainsi que des discours y prenant place. Les méthodes de terrain intensif permettent dans le cadre d'une description dense des rapports sociaux d'observer un faisceau d'agents et d'institutions dont la diversité est inaccessible à la

reproductibilité anonyme des questionnaires. De même, l'ethnographie permet, mieux sans doute là encore que le questionnaire, de saisir le champ des possibles offerts aux individus au sein d'un ensemble social : en effet, elle permet d'appréhender les cas marginaux dans leur relation à la totalité en prenant pleinement en compte leur spécificité.<sup>26</sup> L'enquête qualitative apparaît par conséquent comme un outil privilégié pour une approche compréhensive en sciences sociales.

Jean-Claude Passeron met cependant en garde de ne pas opérer une coupure trop nette entre méthodes quantitative et qualitative : en effet, il importe dans un cas comme dans l'autre d'établir des critères de généralité relative pour évaluer leurs propositions, à laquelle mesurer l'indice de véridicité de celles-ci. Pour cette raison, des références clandestines au critère de représentativité parsèment selon lui les recherches établies sur le mode qualitatif, à l'instar des choix interprétatifs passés sous silence dans les argumentaires statistiques.<sup>27</sup> De plus, là où les méthodes quantitatives fonctionnent sur une fiction, celle d'un ensemble social défini comme un agrégat de catégories reproductibles à l'identique à une échelle réduite, de même, postuler en anthropologie qu'un fragment de société nous renseigne forcément sur les qualités complexes de l'ensemble peut renvoyer à l'idée d'une homogénéité culturelle particulièrement malaisée à défendre dans un environnement aussi diversifié que celui de la capitale égyptienne. Les parcelles de société cairote recueillies par cette ethnographie nous renseignent sur celle-ci, en ce qu'elles s'inscrivent et répondent à ses dynamiques et contradictions. Toutefois, il convient de pouvoir positionner ces morceaux dans un tableau d'ensemble, de savoir en somme où situer les tessons recueillis dans la mosaïque, pour reprendre la métaphore d'Howard Becker.

Deux techniques m'ont permis d'affronter cette exigence : solliciter de mes interlocuteurs qu'ils se positionnent dans le champ social et mener des entretiens et des observations ponctuels hors des réseaux d'interlocuteurs privilégiés constitués au cours de l'enquête. Tout d'abord, je me suis employé à solliciter de la part de mes interlocuteurs des positionnements réciproques, afin de pouvoir comprendre les relations de convergence ou d'opposition qui les lient. J'ai procédé de cette manière lors de recherches précédentes sur la religiosité en restituant systématiquement à chacun d'entre eux les interprétations de l'islam qui m'avaient été fournies par d'autres. De la sorte me sont apparues les polarisations relatives du champ religieux égyptien dans les termes de ses intervenants. J'ai agi de même concernant les

---

<sup>26</sup> Des recherches statistiques se concentrant sur l'élucidation des cas individuels non représentatifs apparaissant dans les résultats ont toutefois vu le jour ces dernières années (MARTUCELLI Danilo et François de SINGLY. *Les sociologies de l'individu*. Paris : A. Colin, 2009.)

<sup>27</sup> PASSERON Jean-Claude. L'espace mental de l'enquête (I). *Enquête*, n°1, 1995, pp.13-42

pratiques amoureuses et sexuelles. Les positionnements attachés à l'objet de mes interrogations directes se doublent fréquemment d'ascriptions de positionnement en termes d'éducation et de classe, comme je vais le montrer. Par ce biais, un aperçu de principes émiques d'ordonnement de l'environnement social est possible. Par ailleurs, en sortant du cercle de mes réseaux d'interlocuteurs privilégiés pour des entretiens uniques et des observations limitées, j'ai pu à la fois mettre à l'épreuve les hypothèses forgées au fur et à mesure lors d'observations approfondies auprès d'individus diversifiés, et recueillir des informations permettant de mieux situer le contexte général où elles prenaient place. De la sorte, j'ai pu par exemple délimiter les contours du champ de la psychologie et du développement personnel en Égypte, même si ce n'est que de façon fragmentaire, sans devoir m'appuyer uniquement sur les propos des responsables du centre de conseil où j'ai mené la part principale de mon enquête. Ceux-ci ayant de forts intérêts stratégiques à défendre au sein du champ de la psychologie, il était important de contrebalancer leurs descriptions de ses acteurs avec celles offertes par d'autres participants à ce même champ, parfois d'ailleurs dans des situations de concurrence entre eux, comme il apparaît. La consultation d'imprimés, que ce soit des articles de presse, des manuscrits ou des livres, et de sites internet traitant de l'amour et du sexe du point de vue de la psychologie, tend à une finalité identique de diversification des sources d'interrogation sur les hypothèses formulées au cours de la recherche et d'exploration des champs discursifs et institutionnels dans lesquels mes objets d'observation s'inscrivent.

La question de l'inscription dans la durée des phénomènes que j'ai observés ne peut pas non plus être éludée. En effet, pour comprendre leurs spécificités actuelles possibles, il m'apparaît nécessaire de retracer le parcours de ces pratiques, ne serait-ce que partiellement. Il ne s'agit pas ici de postuler l'existence de liens de causalité historique, même si concernant une discipline comme la psychologie, la façon dont son champ scientifique s'est constitué peut avoir contribué à des inerties institutionnelles y ancrant par exemple la prédominance de la psychiatrie. La visée de ces sondes dans le passé consiste surtout à éviter le piège de considérer comme une nouveauté propre à l'époque contemporaine et contribuant à définir celle-ci des dynamiques se maintenant depuis de longues décennies. Toutefois, explorer cette question soulève de nombreuses difficultés. L'ancienneté de certaines pratiques est par exemple souvent difficile à établir. La formule de Claude Lévi-Strauss, même si elle se situe dans une autre ligne théorique que la mienne, selon laquelle « ce à quoi s'intéresse l'ethnologue est différent de tout ce que les hommes songent habituellement à fixer sur la

Pierre ou sur le papier »<sup>28</sup>, s'applique bien à des événements commerciaux comme la St Valentin, dont peu de gens imagineraient qu'ils fassent histoire tant ils paraissent dérisoires, ou même à la popularisation de la psychologie, qui semble sans incidence sur la politique du pays. Je me retrouve dès lors souvent contraint de m'en remettre aux déclarations de mes interlocuteurs, qui se révèlent parfois peu fiables, voire contradictoires. Ici, il convient de comprendre quels jugements de valeur révèle l'attribution d'absolue nouveauté ou d'une ancienneté immémoriale à une pratique. Malgré tout, des éléments concordants semblent pointer vers le tournant des années 2000 pour dater les débuts de popularisation de la St Valentin et du conseil psychologique en Égypte. Une autre incertitude est plus particulièrement liée à la période de bouleversements que le pays vit actuellement. Toutefois, comme évoqué en avant-propos, au regard de la situation tout semble indiquer qu'une certaine pérennité leur est promise.

---

<sup>28</sup> LÉVI-STRAUSS Claude. *Anthropologie structurale*. Paris : Plon, 1974 [1958], p. 38



## II. Jalons théoriques

Il me faut maintenant aborder les référents théoriques ayant servi de repère à la formulation des problématiques guidant ce texte. Alors que le passage précédent adopte une présentation chronologique de mon ethnographie, décrivant les aléas de ma progression et les itérations de sujet qui en découlent, ce passage-ci se présente sous forme de synthèse. Je me concentre ici sur l'inscription de ces recherches dans le champ disciplinaire plus large de l'anthropologie : en effet, Michael Gilsean met en garde avec raison contre les dangers de perte de contact avec les débats généraux de la discipline qui guettent l'anthropologie du Proche-Orient, celle-ci ayant émergé à l'ombre de l'orientalisme et des instituts interdisciplinaires consacrés aux *area studies*.<sup>29</sup> Il faut cependant noter que cette double proximité originelle, qui peut mener par occasion à un certain hermétisme dans le choix des sujets traités pour qui ne connaît pas le Monde arabe, a suscité des efforts de distanciation accrus aux formes anciennes de domination symbolique présentes en anthropologie chez les chercheurs consacrant leurs travaux à cette région. Face à un contexte souvent tendu, il a fallu expliciter les rapports aux États occidentaux que l'enquête implique et la constitution des ordres de généralité postulés dans les recherches (islam, Orient, etc.) Ce n'est d'ailleurs peut-être pas un hasard si trois des figures tutélaires de l'anthropologie réflexive, Paul Rabinow, Vincent Crapanzano et Kevin Dwyer, ont mené leur terrain au Maroc.<sup>30</sup>

Ce survol préalable aborde les axes principaux de ma recherche : l'appréhension anthropologique des sentiments et de la subjectivité, en m'appuyant sur les travaux de Marcel Mauss, de Michel Foucault et de Pierre Bourdieu, les revendications autonomes de vérité dans la pluralité de champs de savoir et la définition de la classe moyenne comme vecteur de traduction privilégié apte à concilier les ordres de vérité hétéroclites avançant sous la bannière de la modernité. Les éléments évoqués ici vont être repris et traités plus en détail tout au long de l'ouvrage. Il s'agit donc avant tout pour l'instant par un exposé préalable de certaines

---

<sup>29</sup> GILSEAN. *Very like...* *op. cit.*, pp. 224-230

<sup>30</sup> CRAPANZANO Vincent. *Tuhami, Portrait of a Moroccan*. Chicago : Chicago Univ. Press, 1985 ; DWYER Kevin. *Moroccan Dialogues : anthropology in question*. Baltimore : J. Hopkins Univ. Press ; RABINOW Paul. *Un ethnologue au Maroc : réflexions sur une enquête de terrain*. Paris : Hachette, 1988 [1977]. Le texte de Rabinow précède certes d'un an la parution de l'ouvrage célèbre d'Edward Said sur l'orientalisme (1978), mais les débats entourant cette discipline émergent dès les indépendances (SAID Edward. *Orientalism : Western Conceptions of the Orient*. London : Penguin, 1985 [1978] ; MACFIE Alexandre (dir.) *Orientalism : a reader*. New York : New York Univ. Press, 2000. Sur l'anthropologie réflexive, GHASARIAN Christian (dir.). *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive : nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*. Paris : A. Colin, 2002

options théoriques gouvernant ce texte d'éviter que surgissent des malentendus pouvant nuire à la compréhension de l'ensemble dans l'usage des concepts.

*Dire ses émotions : autour de Mauss, Foucault et Bourdieu*

L'étude des émotions a fait l'objet d'une abondante littérature en anthropologie. A l'interface entre corps et parole, médium incontournable de notre relation au monde et de nos rapports intersubjectifs, elles ne pouvaient être ignorées. Il serait dès lors trop ambitieux de vouloir résumer ici l'ensemble des débats ayant traversé les sciences sociales quant à leur appréhension. Une réélaboration systématique de l'approche à celles-ci a été entreprise à partir de la fin des années 1980, constituant un champ de recherche propre, l'anthropologie des émotions<sup>31</sup>. Ces tentatives de synthèse mettent en exergue les tensions entre visions universalistes des sentiments, qu'elles font remonter en général à l'éthologie darwinienne ou à la psychologie, et visions dérivées du constructionnisme, mettant quant à elles l'accent sur les déterminants culturels et sociaux présidant à la définition et à l'expression des sentiments. Ces textes programmatiques reprochent aux auteurs antérieurs de négliger de fournir une définition claire des émotions auxquelles ils font pourtant référence dans leurs écrits. Les émotions semblent soit y aller de soi, en tant qu'universels non sujets à discussions, ou être vues comme l'objet exclusif de la psychologie comme science constituée, dont l'anthropologie se contenterait d'appliquer les résultats pour illustrer la variation des cultures. Par conséquent, les émotions induites par un évènement, la performance d'un rite ou l'écoute d'un récit sont très souvent présentes implicitement dans les descriptions ethnographiques, sans toutefois que les auteurs jugent nécessaire d'en établir le fonctionnement propre.

Un débat sous-jacent lie appréhension des émotions et inscription dans la recherche en sciences sociales de considérations psychologiques sur l'intériorité des individus socialisés. Si les émotions sont considérées comme des invariants universels dérivant des mécanismes généraux de la psyché individuelle, un dilemme leur est posé. En effet, la psychologie est une discipline distincte des sciences sociales, y introduisant de la sorte un discours hétéronome et créant par conséquent un possible problème de légitimité pour les anthropologues et

---

<sup>31</sup> LUTZ Catherine et Geoffrey WHITE. *The Anthropology of Emotions. Annual Review of Anthropology*, XV, 1986, pp. 405-436 ; LUTZ Catherine et Lila ABU-LUGHOD (dir.) *Language and the Politics of Emotion*. New York : Cambridge Univ. Press, 1990 ; KLEINMAN Sherryl et Martha COOP. *Emotion and Fieldwork*. Newbury Park : Sage, 1993 ; LEAVITT John. *Meaning and Feeling...*, *op. cit.* ; ROSENWEIN Barbara. *Worrying about Emotions in History. American Historical Review*, CVII 3, 2002 (en ligne, dernière consultation le 23 février 2012 : <http://www.historycooperative.org/journals/ahr/107.3/ah0302000821.html>).

sociologues dans leur approche des émotions<sup>32</sup>. Marcel Mauss, dans un article de 1921 intitulé « L'expression obligatoire des sentiments », tente d'explicitier la relation qu'entretiennent émotions et sociétés<sup>33</sup>. Prenant appui sur des données de terrain collectées parmi les Aborigènes australiens, il s'interroge sur l'aspect conventionnel qu'il pense pouvoir dégager dans leurs expressions de deuil : les intervalles des sanglots seraient régulés, les formes de cri employées seraient toujours les mêmes et les groupes chargés de la tâche de pleurer le défunt seraient strictement définis par des critères de genre et de parenté. Mauss, pour expliquer cette situation, recommande de considérer l'expression des sentiments comme les symboles d'un langage :

Toutes ces expressions collectives, et simultanées, à valeur morale et à force obligatoire des sentiments de l'individu et du groupe, ce sont plus que de simples manifestations, ce sont des signes, des expressions comprises, bref un langage. Ces cris, ce sont comme des phrases et des mots. Il faut les dire, mais s'il faut les dire, c'est que tout le groupe les comprend<sup>34</sup>.

Ses conclusions, faisant de ces manifestations émotionnelles un langage, doivent bien évidemment être remises en question. Si l'expression des sentiments inclut bien des éléments communicationnels, la part d'indicible et d'incertain que ceux-ci recèlent les rend nécessairement inaboutis et sujets à reformulation. La dimension physiologique des phénomènes émotionnels rend d'autant plus précaire l'effort pour fixer ceux-ci en mots, puisque leur empire semble établi aux confins du langage descriptif.<sup>35</sup>

Confronté sur mon terrain à des méthodes thérapeutiques faisant de l'expression des émotions la condition de l'accomplissement personnel au sein de la société, les propositions de Mauss, bien qu'incomplètes, m'apparaissent pertinentes comme expression d'un programme partagé par mes interlocuteurs plutôt que comme un constat. L'accomplissement personnel et la

---

<sup>32</sup> Georg Simmel exprime particulièrement bien ce dilemme, sans doute parce que les socio-types qu'il cherche à établir sont empreints de psychologie. Lorsqu'il cherche à dessiner les contours du domaine de la sociologie dans un article de 1917, il s'applique à distinguer clairement celle-ci de l'étude de certaines caractéristiques selon lui universelles des individus dont peut s'occuper la psychologie – la sociologie doit s'occuper quant à elle des phénomènes de socialisation et de l'évolution des ensembles historiques (SIMMEL Georg, *Individualismus der modernen Zeit*. Frankfurt/Main : Suhrkamp, 2008, pp. 7-28). Dans la même ligne, le refus d'Émile Durkheim d'inscrire la psychologie individuelle dans le programme de travail de la sociologie est notoire (DURKHEIM Émile, *Les règles de la méthode sociologique*. Paris : PUF, 1990 [1894]). Seuls les phénomènes collectifs sont appréhendables par les sociologues, selon lui. Cela n'a pas empêché Durkheim pour autant d'attribuer des émotions aux individus des groupes qu'il décrit – à commencer par l'« émulation » fondatrice du lien social qu'il pense pouvoir mettre en lumière dans les rites aborigènes (DURKHEIM Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*. Paris : PUF, 1985 [1912]).

<sup>33</sup> MAUSS Marcel. *Essais de sociologie*. Paris : Minuit, 1969, pp. 81-88

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 88

<sup>35</sup> LEAVITT, Meaning and Feeling..., *op. cit.* ; REDDY William. Emotional Liberty : politics and history in the anthropology of emotions. *Cultural Anthropology*, XIV 2, 1999, pp. 256-288

liberté émotionnelle qui y sont rattachés doivent en effet se maintenir au sein de limites définies par les normes sociales régulant l'amour et la sexualité. Mes interlocuteurs s'efforcent de faire de leurs émotions un langage, et par ce processus précaire de traduction de leur ressenti, espèrent concilier les impératifs contradictoires pouvant apparaître chez eux et chez autrui entre aspirations individuelles et conventions sociales<sup>36</sup>. Cet effort de formalisation des émotions connaît évidemment ses limites et ses échecs, d'une part parce que ces tentatives de mises en mot ne peuvent aboutir que partiellement, de l'autre parce que le discours ainsi obtenu se trouve confronté dans l'énonciation de ses priorités aux attentes parfois divergentes des individus constituant son public.

Cette optique offre de nouvelles clés pour comprendre la diffusion d'un *ethos* thérapeutique et de l'effort concomitant d'extérioriser ses sentiments au XX<sup>e</sup> siècle dont Eva Illouz fait le récit.<sup>37</sup> Illouz met en garde ses lecteurs de ne pas sous-estimer l'apport personnel que peut offrir cet *ethos* thérapeutique aux individus. Il permet à fois de s'assurer une place dans le monde social et de se rassurer sur sa propre conduite. Cela permet de mieux situer les dynamiques de pouvoir sous-jacentes à l'œuvre. Ce discours s'inscrit en effet dans un espace social marqué par des hiérarchies et une histoire. Nous disposons par là d'un outil pour saisir certains ressorts de la fabrique des subjectivités. L'objet de cette recherche semble dès lors se prêter idéalement à une approche fondée sur les microphysiques du pouvoir qu'évoque Michel Foucault. En effet, l'incitation au discours dont celui-ci fait le portrait dans *La Volonté de savoir* semble trouver une parfaite illustration dans le travail du centre de conseil psychologique auquel je me suis consacré<sup>38</sup>.

---

<sup>36</sup> William Reddy insiste de plus sur le caractère performatif des énoncés émotionnels qui s'ensuit, ceux-ci modulant l'appréhension des situations auquel se trouve confronté un agent. Celui-ci a en effet de toute façon une perception lacunaire des réelles dynamiques subjectives sous-jacentes (REDDY William. Emotional Liberty : politics and history in the anthropology of emotions. *Cultural Anthropology*, XIV 2, 1999, pp. 256-288). Vincent Crapanzano met pour sa part en avant que l'indifférence même pouvant être qualifiée de sentiment, l'indexation ou non de propos ou d'états physiologiques au registre émotionnel renvoie à des enjeux de pouvoir (CRAPANZANO Vincent. Réflexions sur une anthropologie des émotions. *Terrains*, n°22, 1994, pp. 109-117) Des parallèles sont par ailleurs faciles à tracer ici avec les travaux sociologiques menés par Arlie Hochschild. Celle-ci cherche à saisir le travail de contrôle des émotions qu'opèrent les individus dans le cadre social. Inspirée d'une lecture goffmanienne de Durkheim, elle prête une grande attention aux interactions comme révélatrices des enjeux de pouvoir au sein de la société. Elle prolonge les réflexions d'Ervin Goffman en y introduisant les notions de « travail émotionnel », de « cadre émotionnel » et de « règles émotionnelles. » Le « travail émotionnel », qu'elle compare au jeu d'acteurs s'inspirant des règles de Stanislavski d'incarnation des émotions sur scène (*deap acting*), se conforme aux prérequis que semble exiger la situation (le « cadre émotionnel »). Des définitions contradictoires des émotions appropriées face à une situation sont en compétition au sein de la société, selon Hochschild, pouvant conduire à des conflits reflétant les dynamiques de pouvoir traversant la société (HOCHSCHILD Arlie. *The Managed Heart : the commercialization of human feeling*. Berkeley : Univ. of California Press, 1983.)

<sup>37</sup> ILLOUZ Eva. *Les sentiments du capitalisme*. Paris : Seuil, 2006

<sup>38</sup> FOUCAULT Michel. *La Volonté de savoir*. Paris : Gallimard, 1982

En effet, Foucault se porte en faux par rapport à des conceptions uniquement répressives (ou « négatives » selon ses termes) du pouvoir :

La question « comment aime-t-on le pouvoir ? » ne se pose plus dès lorsqu'on s'aperçoit que le pouvoir, c'est ce qui nous traverse positivement et nous fait faire effectivement quelque chose, et nous donne effectivement des gratifications, nous traverse de toute une machinerie productive dont on est l'agent, le bénéficiaire, jusqu'à un certain point bien sûr, etc.<sup>39</sup>

Ainsi, il m'apparaît impossible de rendre compte de l'effet produit par les thérapies de groupe sans évoquer, au-delà des contenus normatifs que recèle le discours dont elles se font les agents, la proximité entre participants et formateurs qu'elles permettent d'établir. Une communauté émotionnelle est de la sorte instituée, des pistes pour l'accomplissement des individus sont mises à disposition et un sentiment de bien-être effectivement fourni à certains, même provisoirement. Ces moments sont centraux dans la tentative de reconstruction des subjectivités dont les centres de conseil psychologique sont porteurs. Le discours d'expertise les encadrant s'accompagne d'une rhétorique affirmant qu'il s'agit par ces dispositifs de briser un « silence » ayant régné antérieurement sur l'intimité des affects. Cette vision participe des revendications de savoir de promoteurs de la psychologie et de la sexologie, en tant que disciplines scientifiques cherchant à accroître leur emprise sur des domaines leur échappant sous bien des aspects, comme l'amour et la sexualité. Reléguant les discours élaborés en dehors de leur ordre de vérité (à travers la jurisprudence islamique par exemple, ou dans les conversations non savantes) au plan de l'inénoncé, ils fixent en même temps les frontières d'un inénonçable ancré au plus profond des consciences individuelles et qu'il appartiendrait à leur savoir de spécialistes de porter à la lumière.

Les pratiques d'extériorisation des sentiments promues de cette façon sont par ailleurs socialement situées. Foucault fait usage du concept de « bourgeoisie » dans *la Volonté de savoir*, faisant de la « sexualité bavarde » de la bourgeoisie l'un de ses attributs majeurs<sup>40</sup>. Toutefois, c'est presque à contrecœur, semblerait-t-il, au regard des circonvolutions qu'il emploie<sup>41</sup>. Pour situer le discours produit dans les centres de conseil psychologique cairotes

---

<sup>39</sup> ANONYME. Entretien inédit entre Michel Foucault et quatre militants de la LCR, membres de la rubrique culturelle du journal quotidien *Rouge* (juillet 1977) (en ligne, dernière consultation le 23 février 2012 : <http://questionmarx.typepad.fr/files/entretien-avec-michel-foucault-1.pdf>) Comme évoqué plus haut, Illouz insiste elle aussi sur ce même point.

<sup>40</sup> FOUCAULT Michel. *La Volonté...*, op. cit., p. 168 ; sur le lien entre bourgeoisie et sexualité : *ibid.*, pp. 159-168.

<sup>41</sup> « Enfin, à une échelle plus large, il faut bien reconnaître de grands clivages dans ce qu'on pourrait appeler l'appropriation sociale des discours. L'éducation a beau être, de droit, l'instrument grâce auquel tout individu,

au sein du faisceau des hiérarchies sociales, il me faut mobiliser l'œuvre de Pierre Bourdieu. Tenter une synthèse exhaustive des concordances et divergences entre les approches foucauldienne et bourdieusienne dépasse le cadre de cette recherche. Pour réaliser un tel objectif, il faudrait en effet pouvoir conduire une étude systématique de l'ensemble de l'œuvre des deux auteurs<sup>42</sup>. Il y a cependant un point de divergence implicite qu'il m'apparaît utile de souligner ici : il touche à la relation qu'entretient le sujet au pouvoir qu'il exerce ou dont il devient détenteur. Cette nuance est fondamentale à mon sens. Foucault récuse en effet une approche du pouvoir l'assimilant à travers « une métaphore économique »<sup>43</sup> à un objet que l'on possède ou non. Il convient pour lui de se concentrer sur l'exercice du pouvoir, toujours changeant, et les résistances qu'il peut entraîner. Or, Bourdieu fait précisément usage d'une telle métaphore économique avec son emploi élargi de la notion de « capitaux », qu'il place au fondement de la légitimité. A la distribution inégale des pouvoirs correspond une distribution inégale des capacités reconnues à l'exercer. Or, la légitimité est chez Bourdieu ce qui permet de rendre une parole performative, et c'est là la critique qu'il adresse au pragmatisme de John Austin. Pour Bourdieu, un énoncé ne peut prétendre exercer de pouvoir sur la réalité sans que son auteur n'y soit socialement habilité.

Pour qui se détache un instant des dispositifs de pouvoir que peuvent constituer les centres de conseil psychologiques décrits ici pour situer leur discours dans l'éventail des répertoires légitimes pour parler d'amour et de sexe au Caire – comme je m'y essaye à propos de la St Valentin et du harcèlement – le détour par l'approche de Bourdieu se révèle dès lors d'une forte valeur heuristique.

Parler, c'est s'appropriier l'un ou l'autre des *styles expressifs* déjà constitués dans et par l'usage et objectivement marqués par leur position dans une hiérarchie des styles qui exprime dans son ordre la hiérarchie des groupes correspondants. Ces styles, systèmes de différences classées et classantes,

---

dans une société comme la nôtre, peut avoir accès à n'importe quel type de discours, on sait bien qu'elle suit dans sa distribution, dans ce qu'elle permet et dans ce qu'elle empêche, les lignes qui sont marquées par les distances, les oppositions et les luttes sociales. » (FOUCAULT Michel. *L'ordre du discours*. Paris : Gallimard, 1971, pp. 45-46 – passage souligné par moi) ; « Discours bataille et non discours reflet. Plus précisément, il faut faire apparaître dans le discours des fonctions qui ne sont pas simplement celles de l'expression (d'un rapport de forces déjà constitué et stabilisé) ou de la reproduction (d'un système social préexistant). (...) Le discours est pour le rapport des forces non pas seulement une surface d'inscription, mais un opérateur. » (FOUCAULT Michel. *Dits et écrits II. 1976-1988*. Paris : Gallimard, 2001, p. 124. Foucault place l'emphase analytique sur le discours même comme agent dynamique que les sujets s'approprient et non sur les hiérarchies sociales dont il peut se faire le reflet).

<sup>42</sup> Il est possible de se reporter à cette fin aux travaux de Staf Callewaert et bien sûr au passage consacré à Foucault et Bourdieu par Cerateau, ce dernier s'attachant surtout à situer leur œuvre par rapport à son propre projet scientifique. (CALLEWAERT Staf. Bourdieu Critic of Foucault : the case of empirical social science against double-game philosophy. *Theory Culture Society*, XXIII 6, 2006, pp. 73-96 ; CERTEAU Michel de. *L'invention du quotidien I : arts de faire*. Paris : Gallimard, 2005 [1980], pp. 75-96)

<sup>43</sup> ANONYME. Entretien..., *op.cit.*

hiérarchisées et hiérarchisantes, marquent ceux qui se les approprient et la stylistique spontanée, armée d'un sens pratique des équivalences entre deux ordres de différence, saisit des classes sociales à travers des classes d'indices stylistiques.<sup>44</sup>

L'usage alterné de Foucault et de Bourdieu ici dénote d'une différence de focale. Aux microphysiques d'incitation au discours trouvant à s'exercer dans les centres de conseil psychologique, soutenant les revendications d'expertise de leur discours savant, se combine une perception plus large comme pratique s'inscrivant dans les hiérarchies sociales. En effet, au Caire, les ascriptions de classe constituent un élément non négligeable de l'ordonnement du monde social auquel se livrent les individus.

*Branchements, traductions, institutions des imaginaires et classes moyennes*

Il faut tout d'abord dissiper un malentendu : le débat sur la pertinence ou non du concept de classes sociales a souvent été l'otage de considérations politiques, celles-là mêmes que Robert Nisbet décèle autour de la notion de statut après les révolutions française et industrielle. Parmi les premiers sociologues, on peut distinguer selon lui entre nostalgiques d'une société de statut décrivant l'individualisation contemporaine, et partisans d'un changement radical (dont les auteurs socialistes) dénonçant au contraire la rigidité des hiérarchies nouvellement instituées et visant à leur dépassement<sup>45</sup>. Les filiations contemporaines de ces débats sont faciles à percevoir, à la nuance près qu'une connotation positive est aujourd'hui le plus souvent allouée à la notion d'individualisation. Or, qu'il existe des hiérarchies sociales en Égypte, même fluctuantes, n'a à mon avis pas à être débattu<sup>46</sup>. Néanmoins, il ne s'agit pas pour moi ici de définir des critères objectivables de distinction entre classes sociales, mais de comprendre comment celles-ci fonctionnent comme « référents catégoriels »<sup>47</sup> à disposition des individus.

Luc Boltanski, dans une recherche célèbre consacrée à l'émergence de la notion de « cadres » comme analyseur social en France<sup>48</sup> s'attache à comprendre ce qui peut faire, selon ses termes, la « cohésion des ensembles flous ». Contrairement aux recherches cherchant à définir

---

<sup>44</sup> BOURDIEU Pierre. *Ce que parler veut dire : l'économie des échanges linguistiques*. Paris : A. Fayard, 1982, p. 41

<sup>45</sup> NISBET Robert. *La tradition sociologique*. Paris : PUF, 1984 [1966] [trad. Martine Azuelos], p. 229

<sup>46</sup> Pour Maurice Halbwachs, les modes de hiérarchisation du social sont précisément le socle de toute recherche sociologique sur les classes sociales (HALBWACHS Maurice. *Les classes sociales*. Paris : PUF, 2008 [1937], pp. 35-46).

<sup>47</sup> GREEN Nancy. Classe et ethnicité, des catégories caduques de l'histoire sociale ? In : Bernard LEPETIT (dir.) *Les formes de l'expérience : une autre histoire sociale*. Paris : A. Michel, 1995, p. 166

<sup>48</sup> BOLTANSKI Luc. *Les cadres : la formation d'un groupe social*. Paris : Minuit, 1982

des critères stables et objectifs permettant de délimiter les contours d'une catégorie comme celle des cadres, Boltanski parle de celle-ci comme un « lieu-dit du social » se définissant par l'identification de figures réputées exemplaires de celle-ci. Les « cadres très cadres », reconnaissables à leur apparence, à leur position professionnelle et à leur parcours éducatif, s'opposeraient aux « cadres peu cadres » moins bien lotis dans cet ordre d'idée. L'un des enjeux fondamentaux sous-jacents est par conséquent celui de la représentation de la catégorie, représentation au double sens de mise en scène théâtrale de soi en tant que cadre et de représentation politique des membres de cette catégorie. Elle est l'enjeu de luttes : en effet, la constitution d'une catégorie comme celle des « cadres » se fait aux dépens d'autres formes potentielles de représentation du monde social, opérant d'autres types de regroupements, celles par exemple fondées sur la richesse ou l'appartenance au salariat.

La notion de classes moyennes en Égypte fonctionne à mon sens largement de la même manière. Dans le cadre de mes recherches, j'ai été fréquemment confronté dans le discours de mes interlocuteurs à la notion de classe moyenne (*ṭabaqa wuṣṭā*) comme catégorie d'identification de soi ou d'autres. Les intervenants en psychologique interrogés envisagent ainsi souvent leur action comme une transmission de savoir à entreprendre allant de la classe moyenne aux classes populaires. Si on les interroge sur leur propre origine sociale, comme sur celle des formateurs et des participants aux formations, la réponse est en général qu'il s'agit majoritairement de membres des classes moyennes. L'assignation à celles-ci, en Égypte comme ailleurs, est large et inclut des individus aux niveaux de statut et de capitaux disponibles très variables. Elle est néanmoins significative. Les modèles d'identification qu'elle offre sont en effet performatifs, tout en étant l'objet de reformulations au cours du temps<sup>49</sup>.

Le modernisme – autre terme pour désigner le réformisme dont Alain Roussillon s'est fait l'exégète privilégié – est un discours omniprésent dans le pays, affirmant que par une transformation ciblée des esprits, l'Égypte se libérera de l'arriération pour rejoindre le rang des nations développées<sup>50</sup>. Ces efforts revendiqués de modernisation datent du XIX<sup>e</sup> siècle au

---

<sup>49</sup> Des parallèles peuvent aisément être tracés avec les courants dominant aujourd'hui les recherches sur l'ethnicité. Dans la lignée de l'œuvre de Fredrick Barth sur les frontières entre groupes ethniques et de Rogers Brubaker sur l'identification des individus à des collectifs, les classes sociales peuvent être décrites comme des catégories référentielles fluctuantes, mais s'affirmant néanmoins dans une continuité historique et véhiculant des stéréotypes (BARTH Fredrick. *Les groupes ethniques et leurs frontières* [1969]. In : POUTIGNAT Philippe et Jocelyne STREIFF-FENART. *Théories de l'ethnicité*. Paris : PUF, 1995, pp. 203-249 ; DÉCOBERT Christian. Introduction : Formes et substances des construits identitaires. In : Christian DÉCOBERT (dir.) *Valeur et distance : identités et sociétés en Égypte*. Paris : Maison méditerranéenne des Sciences de l'Homme-Maisonneuve et Larose, 2000, pp. 9-34)

<sup>50</sup> ROUSSILLON Alain. *Sociologie égyptienne, arabe, islamique : l'approfondissement du paradigme réformiste. Peuples méditerranéens*, n° 54-55, 1991, pp. 111-150

moins. Ils saturent aujourd'hui l'espace public, à travers la presse, la télévision, le cinéma, les déclarations politiques, etc. Ils contribuent à façonner les commentaires des transformations politiques, économiques et sociales que subit le pays, tout en surdéterminant le sens, servant à la fois d'analyseur de la situation et de référent d'orientation pour l'action pour les agents impliqués<sup>51</sup>. Toutefois, les allusions constantes dans le pays à l'arriération (*takhalluf*) ou à l'avancement (*taqaddum*) supposé de pratiques ne peut faire oublier que s'y affrontent des conceptions antagonistes de la modernité, et que cette dernière, plutôt qu'un objectif clairement défini à atteindre, est au contraire l'enjeu de luttes de définition<sup>52</sup>.

Deux vecteurs de circulation de référents mondialisés sont décrits ici : d'une part, autour de la St Valentin, les modes de consommation ; de l'autre, à travers les centres de conseil psychologique, les projets de développement. Ces deux sujets paraissent correspondre de façon idéale à l'image de référents déterritorialisés que propose par exemple Arjun Appadurai<sup>53</sup>. La St Valentin est une fête d'origine européenne ayant bénéficié du développement des outils publicitaires aux États-Unis. Elle s'est popularisée depuis à l'ensemble de la planète sous des modalités diverses<sup>54</sup>. En Égypte, le caractère mondial de la fête est valorisé par son nom même: « Fête internationale de l'amour ». De même, les manuels de psychologie et de développement personnel employés au Caire sont majoritairement élaborés hors d'Égypte, et la possession de diplômes étrangers est fortement valorisée par les intervenants de ce champ. Leur succès a été considérablement favorisé par internet et les chaînes satellitaires, et concernant la St Valentin, par l'afflux de gadgets chinois bon marché. Toutefois, Appadurai le précise dans un article postérieur à *Après le colonialisme*, les imaginaires passent pour se constituer un public au sein d'une société par des canaux d'institutionnalisation dont il ne faut pas éluder la description. Jonathan Friedman insiste de même sur l'importance des intermédiaires de transmission<sup>55</sup>. Il ne s'agit pas ici de nier la circulation de référents culturels à l'échelle mondiale, mais de se concentrer sur les

---

<sup>51</sup> GILSENAN. Very like..., *op. cit.*, p. 232

<sup>52</sup> ABU-LUGHOD Lila. *Dramas of Nationhood : the Politics of Television in Egypt*. Chicago : Chicago Univ. Press, 2004

<sup>53</sup> APPADURAI Arjun. *Après le colonialisme : les conséquences culturelles de la globalisation*. Paris : Payot, 2005 [1996] [trad. Françoise Bouillot]

<sup>54</sup> BOCHOW Astrid. Valentine's Day in Ghana : Youth, Sex and Fear between Generations. In : Erdmute ALBER, Sjaak van der GEEST et Susan WHYTE (dir.) *Generations in Africa : connections and conflicts*. Hamburg, Lit, 2008, pp. 418-429 ; CRIGHTON Millie. "Sweet Love" and Women's Place: Valentine's Day, Japan style. *Journal of Popular Culture* XXVII 3, 1993, pp. 1-20 ; KAUR Kulwinder. Postmodernity and Popular Culture in Amrstar. *Indian Social Science Review* VI 1, 2004, pp. 107-149 ; SPRONK Rachel. *Ambiguous Pleasures: Sexuality and new self-definitions in Nairobi*. Amsterdam : thèse de doctorat, Universiteit van Amsterdam, 2006

<sup>55</sup> APPADURAI Arjun. Grassroots Globalization and the Research Imagination. *Public Culture*, XII 1, 2000, pp. 1-19 ; FRIEDMAN Jonathan. Globalization, Class and Culture in Global Systems. *Journal of World-Systems Research*, VI 3, 2000, pp. 636-656

processus locaux d'institutionnalisation et de reformulation dont ils font l'objet. De fait, la mise en circulation de ces référents n'est pas exempte de tensions. C'est le seul moyen de comprendre la complexité des processus à l'œuvre au niveau local, en évitant de la sorte de s'appuyer sur le postulat d'un univers de sens aléatoirement fragmenté<sup>56</sup>, et de concilier prise en compte des mouvements de circulation planétaires et nécessaire localisation du terrain.

Or, tant la St Valentin que la diffusion des techniques de psychologie populaire sont décrits par mes interlocuteurs comme des phénomènes ancrés principalement dans la classe moyenne urbaine, confirmant l'importance que joue celle-ci dans l'imaginaire de la modernité en Égypte. Pour le projet qu'elle constitue sous ses différents avatars, la classe moyenne est ainsi définie comme principal agent du changement, à mi-chemin entre l'arriération attribuée aux pauvres et l'aliénation au pays qui caractériserait les couches aisées. De la sorte s'offre ici une prise de « branchement » aux projets d'unification nationale égyptiens, cherchant à valoriser à la fois la force à l'international du pays et sa spécificité :

L'identité implique d'emblée une traduction et une connexion parce qu'elle est un être pour les autres. C'est en opérant la transmutation de schèmes englobants, proches ou éloignés, qu'une culture parvient à faire entendre sa voix. L'expression d'une identité quelconque suppose donc la conversion de signes universels dans sa propre langue ou, à l'inverse, de signifiés propres dans un signifiant planétaire afin d'y manifester sa singularité. La traduction et la conversion, loin d'apparaître comme le résultat de la confrontation de deux ensembles linguistiques ou religieux distincts, se caractérisent donc comme des données immédiates de l'expression culturelle<sup>57</sup>.

Les discours sur les relations de couple et les rapports de genre offrent un champ pour de telles reformulations du modernisme égyptien. Elle passe par l'émergence de champs d'expertise, potentiellement porteurs d'ordres de vérités concurrents, mais aussi d'horizons d'expérience nouveaux. Le concept d'ordre de vérité est d'une grande proximité avec celui de « programme de vérité » développé par Paul Veyne – là aussi, il s'agit de rendre compte de la pluralité des discours présentés comme porteurs de vérité. Entre spécialistes s'en réclamant, inscrits dans des champs de compétence distincts, avec leurs sources et leurs méthodes propres, une concurrence pour énoncer le vrai peut prendre place. Néanmoins, un rapport d'analogie caractérise toutes ces conceptions de la vérité, au nom de l'unité de celle-ci, se répercutant sur

---

<sup>56</sup> *Ibid.*

<sup>57</sup> AMSELLE Jean-Loup. *Branchements : anthropologie de l'universalité des cultures*. Paris : Flammarion. 2001, p. 59

les catégories voisines du bien et du juste<sup>58</sup>. Parler d'ordre de vérité, comme je le fais, doit permettre de placer l'accent sur deux aspects que la notion de « programme » élise un peu : tout d'abord, les opérations de taxinomie des sources du savoir qu'opèrent les agents – comme lorsqu'il est question par exemple d'«ordres de grandeur» – ; ensuite, la notion d'ordre permet de souligner la portée normative des énonciations de vérité formulées.

Pour cette recherche, je m'intéresse à trois ordres de vérité tels que j'ai pu les voir à l'œuvre en Égypte : la religion (*al-dīn*), la science (*al-'ilm*) et le progrès (*al-taqaddum*)<sup>59</sup>. Ces trois référents d'autorité s'appuient sur des dispositifs de véridiction distincts : la théologie pour la religion, la méthode expérimentale pour la science, et l'opulence des pays riches citée en exemple comme indicateur de développement concernant le progrès. Tous trois sont présentés comme porteurs d'énoncés d'une validité universelle. Ils sont vecteurs de promesses, les horizons d'expérience que j'évoque, projection sur l'expérience individuelle des aspirations auxquelles renvoie les ordres de vérité.

Différentes combinaisons peuvent se mettre en place localement entre ces ordres de vérité et horizons d'expérience. Une corrélation sous-jacente s'établit entre appartenance aux classes moyennes, éducation et modernisme égyptien, qui a des incidences sur les façons d'envisager l'amour et le sexe. Au niveau de la religiosité, cela peut se traduire par le discours se revendiquant d'une voie médiane en islam (*wasatīyya*) consistant à affirmer la possibilité d'une alternative entre un littéralisme religieux considéré comme trop centré sur une vision rigide du licite et de l'illicite (*ḥalāl/ ḥarām*) pour s'adapter aux nécessités du monde actuel et un Occident considéré comme déficient en termes de morale. Y parvenir passerait dès lors par la tentative d'unifier sous la bannière du progrès (*taqaddum*) ces deux discours revendiquant l'universalité du savoir formulé en leur nom que sont la science et la religion. S'y mêlent des aspirations liées notamment à des considérations statutaires, elles-mêmes indissociables de l'accès à des modes de consommation et à des produits médiatiques importés vecteurs d'un imaginaire de modernité occidentale. Sur ces critères sont traduits et reformulés les agendas mondiaux du développement, notamment concernant le genre. Une tension apparaît néanmoins sous-jacente : en effet, les modèles de développement invoqués étant principalement les pays européens et d'Amérique du Nord, les représentations du progrès véhiculées s'apparentent facilement à des « occidentalismes » – projections fantasmatiques

---

<sup>58</sup> VEYNE Paul. *Les Grecs ont-ils crus à leurs mythes ? Essai sur l'imagination constituante* Paris : Seuil, 1983, p. 32

<sup>59</sup> J'emploie religion, science et progrès sans guillemets, bien qu'il s'agisse pour moi d'étudier des occurrences localisées de la référence à ceux-ci. En effet, les présenter comme « religion », « science » ou « progrès » comporte le risque à mes yeux de paraître dénigrer les revendications d'universalité des agents qui s'en réclament – quelle que soit par ailleurs mon opinion sur les énoncés qu'ils formulent.

sur l'Occident potentiellement porteuses d'adhésion mais aussi par moments d'âpres résistances<sup>60</sup>.

Par l'étude des politiques de développement axées sur le genre mises en place en Égypte, une optique nouvelle est ainsi par exemple possible pour comprendre le constat établi par les démographes d'une baisse de natalité des femmes égyptiennes depuis environ une vingtaine d'années. Ceux-ci mobilisent pour la plupart un schème général où la « modernité » se traduirait en termes d'une transition démographique touchant progressivement l'ensemble des pays. Ils évoquent comme facteurs annexes soutenant cette tendance l'éclatement de la famille élargie en milieu urbain et l'éducation accrue des femmes, celles-ci se mariant de la sorte plus tard et donc étant moins longtemps en couple et fertiles et étant plus conscientes de leurs droits et jalouses de leur autonomie<sup>61</sup>. Les enquêtes démographiques récentes indiquent toutes un recul du taux d'enfants par femme, passant en Égypte de 5,06 à 3,03 entre 1980 et 2000, soit un laps de temps très court<sup>62</sup>. Il convient toutefois de relativiser ces considérations : ces évolutions, hormis l'éducation des femmes, sont fréquemment décrites par les interlocuteurs rencontrés comme une conséquence déplorable du manque d'argent, obligeant les couples à concentrer leurs efforts financiers sur l'éducation et le mariage d'un nombre restreint d'enfants. Quant au travail des femmes et à la hausse supposée des divorces<sup>63</sup>, ils sont souvent considérés comme des facteurs regrettables de dissolution des familles<sup>64</sup>. Le droit de pouvoir travailler pour la femme après conclusion de l'union est d'ailleurs souvent l'objet d'âpres négociations avant celle-ci et peut être stipulé en toutes lettres en annexe du contrat. Récemment, le pourcentage des femmes salariées tendrait d'ailleurs à diminuer, du fait du manque d'opportunité d'emplois dans la fonction publique, qu'elles privilégient en majorité<sup>65</sup>. Il s'agit bien évidemment d'un phénomène à l'étiologie complexe, mais il est intéressant de voir que la théorie de la transition démographique fonctionne en Égypte à la fois comme descripteur des dynamiques actuelles et comme finalité affichée des politiques de

---

<sup>60</sup> Sur la notion d'occidentalisme : CARRIER James. *Occidentalism : the world turned upside-down*. *American Ethnologist*, vol. 19, n°2, 1995, pp. 195-212 ; BONETT Alastair. *Asian Occidentalism and Rediscovered Modernities*. In : Christopher BROWNING et Marco LEHTI. *The Struggle for the West : a divided and contested legacy*. London : Routledge, 2010, pp. 201-217. Pour les représentations de l'Occident dans pays arabes plus spécifiquement, et les ambivalences dont elles sont vectrices : ROUSSILLON Alain. *L'Occident dans l'imaginaire des hommes et des femmes du Machreq et du Maghreb*. *Vingtième Siècle*, n° 82, 2004, pp. 69-79.

<sup>61</sup> FARGUES Philippes. *Généralisations arabes : l'alchimie du nombre*. Paris : Fayard, 2000

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 295

<sup>63</sup> Il s'agit d'une thématique récurrente en Égypte. Au début du XX<sup>e</sup> siècle, toutefois, ce sont les très nombreuses répudiations qui soulevaient le débat (KHOLOUSSY Hanan. *For Better For Worse : the marriage crisis that made modern Egypt*. Cairo : AUC, 2010, pp. 77-98).

<sup>64</sup> SHERIF Behira. *Gender Contradictions in Families : official v. practical representations among upper middle class Muslim Egyptians*. *Anthropology Today*, vol. XV, n°4, 1999, pp. 9-13

<sup>65</sup> Mona Amer, communication personnelle.

développement touchant au genre. Par conséquent, il est légitime de se demander dans quelle mesure on peut parler de prophétie auto-réalisatrice à ce propos, le moindre impact constaté de ladite transition démographique dans les campagnes et parmi les couches moins éduquées de la population urbaine s'expliquant au moins partiellement aussi par une exposition moindre de ces populations au discours promouvant un tel développement. Il en va de même pour le discours corrélé d'individualisation menant progressivement à une autonomie accrue des choix de vie<sup>66</sup>, notamment en matière de formation de couple pour le mariage.

Les dynamiques décrites dans ce texte ne sont évidemment pas exclusives à l'Égypte. D'une part, les classes moyennes des pays issus de la colonisation sont l'objet d'un regain d'attention ces dernières années, notamment en regard de la circulation mondiale des biens de consommation. D'autre part, la diffusion de modes de régulation de la sexualité selon des principes définis comme scientifiques et au nom du progrès et du développement a fait l'objet de recherche ailleurs que dans ce pays<sup>67</sup>. Cette recherche vise de ce fait moins à la définition d'une spécificité égyptienne qu'à offrir la perspective d'un pays spécifique sur les modes de conciliation de la pluralité de savoirs et vérités qui nous entourent et les tensions qu'elle peut générer. Le Caire par le chaos qui semble y régner s'y prête admirablement.

---

<sup>66</sup> Julia Elyachar soulève les mêmes interrogations dans son travail sur la promotion du micro-entreprenariat au Caire (ELYACHAR Julia. *Markets of Dispossession : NGOs, economic development, and the state in Cairo*. Durham ; London : Duke Univ. Press, 2005)

<sup>67</sup> Pour une introduction aux débats sur le rôle des classes moyennes : DONNER Henrike (dir.) *Being Middle Class in India : a way of life*. London ; New York : Routledge, 2011 ; sur la sexologie et le genre, cf. par exemple : PIGG Stacey et Vincanne ADAMS (dir.) *Sex in Development : science, sexuality, and morality in global perspective*. Durham ; London : Duke Univ. Press, 2005 ; CAULIER Mathieu. Le genre des Mexicain-e-s. *Tiers-Monde*, n° 200, 2009, pp. 805-820 ; Eric FASSIN. La démocratie sexuelle... *op. cit.* ; FRÜHSTÜCK Sabine *Colonizing Sex : Sexology and Social Control in Modern Japan* Berkeley ; LA ; London : Univ. of California Press, 2003. Il en va d'ailleurs de même des logiques informelles de sélection du cercle des intimes parmi ses amis étudiées au chapitre 3, qui n'ont sur bien des points rien de particulier à l'Égypte.



## CHAPITRE 1

### LA FORMATION DES COUPLES ET L'ÉNONCIATION DES NORMES DE L'AMOUR ET DU SEXE

*Jsi bez rozporů? Jsi bez možností.*

Vladimír Holan, *Lemuria* (1940)<sup>68</sup>

---

<sup>68</sup> « Es-tu sans contradictions ? Tu es sans possibilités. » Cit. in Angelo Maria RIPELLINO. *Praga Magica : un voyage initiatique à Prague*. Paris : Plon, 1992 [1972, trad. Jacques Michaut-Paternò], p. 31.



Ce chapitre vise à explorer plus avant les référents normatifs mobilisables au Caire concernant l'amour et la sexualité. Il ne s'agit pas de prétendre à un regard totalisant sur les questions conjugales, amoureuses et sexuelles en Égypte. En effet, la norme ne constitue pas un cadre référentiel stable, mais se construit à travers son énonciation. De plus, comme Baudouin Dupret le formule bien, « suivre une règle procède de l'adhésion pratique qui y est faite »<sup>69</sup>. À travers les évocations de la religion, de la loi, des règles de réputation, mais aussi des conditions d'un mariage harmonieux et des attentes amoureuses formulées par les individus, je vais essayer de saisir une part des modalités de cette énonciation.

Sous-jacent à ces développements apparaît la construction de la tradition comme référence ambiguë, et en contrepoint, la mise en scène d'aspirations définies comme modernes, elles aussi frappées d'ambivalence. S'instituent de la sorte des conceptions antagonistes de la formation de ceux-ci. La définition du rôle de l'amour dans la formation des couples constitue ici un fil rouge utile pour comprendre les enjeux de ces débats et certaines considérations partagées qui leur sont implicites. S'esquissent de la sorte les traits d'un discours amoureux proclamant comme siennes les expressions de tendresse et d'affection, affirmant s'appuyer sur la science, la modernité et une interprétation modérée de l'islam. Le mariage reste néanmoins présenté comme seul horizon légitime et désirable pour les relations de couples. La diversité des lieux de rencontre et les catégorisations dont ils font l'objet ainsi que les difficultés pour se marier éclairent en fin de chapitre la complexité des choix se détachant de cet horizon pour les individus. L'amour y apparaît comme un horizon d'expérience avec ses dynamiques propres.

À mes entretiens s'ajoute comme source de données un corpus de textes composé en grandes parties d'articles de presse et de magazines, de manuels pratiques destinés aux futurs mariés, aux jeunes couples ou aux parents, et de guides religieux s'attachant à corriger l'errance sexuelle des individus et les maux de société à leur origine. Ce corpus ne saurait prétendre à l'exhaustivité. Il a été réuni au hasard de mes passages chez les marchands de journaux, dans les librairies et devant les stands de bouquinistes et les devantures de mosquées du Caire, auxquels s'ajoutent les visites obligées au Salon du Livre organisé chaque année dans la capitale égyptienne, évènement réunissant des éditeurs venus de tout le Monde arabe. La systématisme du recueil entrepris est donc toute relative – un ami égyptien m'accompagnant un jour au marché de bouquinistes de l'Ezbekieh en a bien décrit la méthode : « Tu as l'air complètement idiot – n'importe quoi qui parle de sexe, tu l'achètes. » Il offre toutefois un

---

<sup>69</sup> DUPRET Baudouin. *Le jugement en action : ethnométhodologie du droit, de la morale et de la justice en Égypte*. Paris ; Genève : Droz ; Le Caire : CEDEJ, 2006, p. 82

premier aperçu des principales préoccupations que soulèvent l'amour et le sexe en Égypte. Les sources écrites constituent en effet des références importantes pour la construction de la norme, qui ne peuvent dès lors être éludées dans l'étude de celle-ci.

## I. Normes et autorités

Quatre référents principaux pouvant être invoqués pour la régulation des rapports de couple : la religion, la loi, la santé et les bonnes mœurs. Ils apparaissent étroitement entremêlés tout en obéissant à des logiques propres. Les lieux d'autorité commandant à leur énonciation sont en effet diversifiés : mosquées, tribunaux, agences de développement, hôpitaux et universités s'inscrivent dans des champs propres appuyant leur légitimité sur des procédures distinctes. Quant aux règles gouvernant la réputation énoncées dans les ruelles du Caire, elles ont aussi une part d'autonomie dans leurs formulations. Néanmoins, comme indiqué en introduction, un rapport d'analogie prévaut entre les différentes énonciations du vrai, du juste et, partant, du bien, au nom de l'unité de la vérité. Juste renvoie donc à justice, mais aussi à justesse, exemplifiant le lien entre norme, normalité et morale<sup>70</sup>. Ces liens sont porteurs de convergences, mais aussi de conflits entre ordres de vérité distincts, comme il apparaît à l'étude des optiques se combinant sur l'amour et la sexualité.

Une approche de l'influence des normes religieuses sur l'amour et le sexe pourrait consister à rechercher les éléments d'une doctrine islamique unifiée sur ces questions dans le Coran et les hadiths, récits faisant autorité de la vie du Prophète et de ses compagnons, ainsi que dans le *fiqh*, ensemble de textes jurisprudentiels élaborés sur la base de ce corpus, et les écrits des théologiens<sup>71</sup>. Très riches en détails quant aux définitions juridiques de la pénétration ou aux conditions d'exercice de la polygamie par exemple, les travaux se fondant sur une telle appréhension doivent toutefois être remis en contexte pour comprendre les pratiques amoureuses et sexuelles en Égypte aujourd'hui, car ils s'attachent à de préoccupations doctrinales avant tout. Certains traits y sont de la sorte mis en valeur : principes du mariage, condamnation de la fornication (*zinā'*), règles de purification après l'acte sexuel (*ghusl*) et précautions entourant celui-ci notamment. Les catégories de *ḥarām* et de *ḥalāl*, d'illicite et de licite, ainsi que les catégories intermédiaires de *mandūb* (recommandé), *mubāḥ* (toléré) et *makrūh* (détestable, mais non illicite) permettent en islam une classification des actes entrepris en fonction du regard attribué à Dieu et structurant l'énonciation des normes religieuses. Elles peuvent s'appliquer à l'amour et au sexe à l'instar des autres activités humaines.

---

<sup>70</sup> GARFINKEL Harold. *Recherches en ethnométhologie*. Paris : PUF, 2007 [1967] [trad. Michel Barthélémy, Baudouin Dupret, Jean-Manuel de Queiroz et Louis Quééré]

<sup>71</sup> BOUSQUET George-Henri. *L'éthique sexuelle de l'Islam*. Paris : Maisonneuve et Larose, 1966 ; BOUHDIBA Abdelwahab. *La sexualité en Islam*. Paris : PUF, 1975.

La logique du commentaire sur texte<sup>72</sup> implique certaines contraintes d'adaptation à la référence originelle, même si les discours qui en résultent peuvent prendre une pluralité de formes. Il en va de même concernant le corpus religieux. Un corpus religieux ne se présente qu'idéalement en un tout cohérent appréhensible de façon simultanée au regard des croyants, mêmes spécialistes des textes. Les individus, inscrits dans différents champs discursifs, découvrent et sélectionnent des bribes plus ou moins importantes de ceux-ci à leur usage. La métaphorisation de passages des textes constitue une stratégie supplémentaire d'adaptation de ceux-ci aux enjeux spécifiques de situations. La plasticité relative aux situations qui s'ensuit est comprise en termes d'universelle validité du message aux yeux des partisans d'une religion. Cette sélection, si elle peut parfois paraître relever de la pure justification opportuniste de pratiques, se présente néanmoins systématiquement comme l'aboutissement d'une quête de savoir. Dans le processus de traduction et d'amalgamation de référents hétéroclites, comme celui qui s'opère par exemple entre la psychologie et l'islam, d'importantes reformulations d'éléments choisis sont opérées par les agents. C'est à ce niveau qu'interviennent les figures d'autorité à même ou non de valider une lecture. L'inscription ou non de comportements dans les catégories de *ḥalāl*, de *ḥarām* ou de l'un de leurs intermédiaires, change évidemment selon la personne à l'origine de l'énonciation, et l'impact de l'interprétation normative émise par celle-ci diffère selon les réseaux d'autorité sur lesquels elle peut s'appuyer.

Différents courants s'expriment en islam – aux confréries soufies, constituées autour de pratiques mystiques d'évocation de Dieu et placées sous l'autorité de cheikhs garants de lignées d'enseignements, s'opposent ainsi des groupes salafistes privilégiant un littéralisme sévère. Les nuances de positionnements sont infinies entre ces deux extrêmes. Au sein de l'Université islamique d'al-Azhar, il est ainsi possible de trouver des représentants d'approches très différenciées de l'islam. Les Frères musulmans, souvent dépeints comme fondamentalement hostiles au soufisme, ont un rapport en réalité bien plus nuancé à celui-ci, que ce soit à travers la figure de leur fondateur, Hassan al-Banna, ancien membre de confrérie, ou aujourd'hui dans leur communication politique, le président nouvellement élu, Mohammed Morsy ayant récemment tenu la prière du vendredi dans un mausolée de Haute Égypte<sup>73</sup>. Aujourd'hui, néanmoins, la référence au texte coranique et aux hadiths prime sur l'autorité des lignées saintes, du moins au sein de l'espace public, et en vient à définir

---

<sup>72</sup> GOODY Jack. *La logique de l'écriture : à l'origine des sociétés humaines*. Paris : A. Colin, 1986

<sup>73</sup> Inqisām ṣūfī ḥawla ṣalā Mursī fī masǧid al-Qinā'ī (Dissensions soufies autour de la prière de Morsy à la mosquée d'al-Qinā'ī). *Al-Maṣrī al-Yawm*, 4 août 2012

l'appartenance même au sunnisme<sup>74</sup>. Toutefois, au-delà des différences d'interprétation du corpus religieux et du rapport à entretenir à l'autorité des cheikhs, les spécialistes du religieux doivent composer avec les porteurs d'autres savoirs, qui, dans un contexte national où le référent religieux apparaît omniprésent, s'en réclament eux aussi au nom des vérités dont ils se réclament. Les considérations religieuses sur l'amour et le sexe sont discutées et le cadre des pratiques négociées socialement, en prenant en compte les différents protagonistes impliqués : cheikhs de tendances exégétiques variées, experts scientifiques, parents, hommes politiques, activistes, intervenants étrangers, etc... il s'agit là d'autant d'agents alliant souvent d'ailleurs plusieurs de ces fonctions et pouvant les invoquer alternativement pour asseoir leur autorité.

Les dispositifs institutionnels viennent renforcer cette confusion. Les catégories du juridique et du religieux, de l'illégal et de l'illicite, sont ainsi fréquemment confondues, par le fait de l'importance de la référence à la charia dans la législation égyptienne en matière de droits personnels, de même que la formulation des impératifs censés entourer la réputation des femmes font souvent référence à l'islam comme source de légitimation. Il faut prendre garde de ne pas considérer la charia comme un texte, ce que peut faire penser l'expression trompeuse « appliquer la charia », courante dans les médias et les programmes politiques. En effet, le mot désigne un idéal à atteindre, celle d'une justice en tous points conforme aux desseins de Dieu. Néanmoins, les procédures pour en comprendre les principes sont complexes et soumises à des considérations divergentes. Quatre grandes écoles d'interprétation de la Loi islamique dominaient anciennement la pratique des tribunaux chariatiques : les *madhhab*-s (voies) malékite, chaféite, hanafite et hanbalite. Avec la codification de la loi entreprise au XIX<sup>e</sup> siècle sur le modèle du droit positif européen, les conditions d'exercice de la justice se sont transformées radicalement. Maleka Zeghal et Marc Gaborieau soulignent toutefois à mon avis avec raison l'importance du rôle que l'État, qu'il soit califal, monarchique ou républicain, a toujours joué en dernier recours pour trancher les différends, que ce soit par le fait du prince ou au travers de fonctionnaires nommés par celui-ci, comme aujourd'hui en Égypte le Mufti de la République et le cheikh d'al-Azhar<sup>75</sup>.

Les lois de statut personnel et de façon subsidiaire le Code pénal régissent le droit de la famille. Un renforcement progressif du rôle de l'État peut s'observer à travers le temps,

---

<sup>74</sup> JOHANSEN Julian. *Sufism and Islamic Reform : the Battle for Islamic Tradition*. Oxford : Clarendon, 1996

<sup>75</sup> GABORIEAU Marc et ZEHGAL Malika. 2004. Autorités religieuses en islam. *Archives de Sciences sociales des religions*, n° 125, pp. 5-21 ; sur la charia : ZUBAIDA Sami. *Law and Power in the Islamic World*. London : I. B. Tauris, 2003 ; SAAIDIA Oissila. Droit musulman. In : Olivier Christin (dir.) *Dictionnaire...*, *op. cit.*, pp. 133-144

renforcement paradoxal parce que se réfugiant systématiquement dans un discours de légitimation religieuse des réformes entreprises. A la faveur de ces réformes émerge par exemple cette notion même de lois de « statut personnel », *al-aḥwāl al-shakḥsiyya*, fraction du droit régissant les règles matrimoniales tout en affirmant reprendre les principes de la charia quant aux normes qu'elle applique<sup>76</sup>. Trois aspects apparaissent dès lors prédominants à l'analyse : la juridisation croissante du mariage et du divorce, parallèle à la centralisation progressive de l'appareil judiciaire, entamée au XIX<sup>e</sup> siècle ; les politiques étatiques de promotion des droits des femmes et leur incidence sur le droit de la famille ; enfin, la répression des pratiques sexuelles hors mariage, que ce soit les relations préconjugales, la prostitution ou plus récemment l'homosexualité.

A partir du XIX<sup>e</sup> siècle, dans un mouvement initié par les ordonnances (*tanẓīmāt*) ottomanes du milieu du siècle, les instances de pouvoir judiciaire se voient progressivement inféodées à l'État. Deux processus parallèles concourent à ce résultat : d'une part, la mise en place d'institutions judiciaires distinctes des cours chariatiques ; d'autre part, par la codification du droit, y compris lorsque celui-ci revendique la charia comme source, codification validée par l'État, celui-ci s'instituant comme garant d'application des textes<sup>77</sup>. Le droit de la famille n'échappe pas à ces évolutions. Autour de sujets comme la polygamie, la répudiation, ou encore les droits d'héritage différents entre hommes et femmes se sont livrés de violents combats. Les législateurs ont librement puisé dans l'ensemble du corpus jurisprudentiel musulman<sup>78</sup>. Dès les années 1920, les contrats de mariage sont soumis à la supervision de l'État à travers une standardisation des procédures et la présence obligatoire d'un fonctionnaire religieux (*ma'dhūn*) pour valider l'acte légalement. L'âge minimum pour le mariage est quant à lui fixé en 1931 à 16 ans pour les filles et 18 pour les garçons, âge qu'après les réformes de 2000 l'époux comme l'épouse doivent avoir atteint pour qu'un mariage soit reconnu officiellement. Les tribunaux chariatiques ont été finalement abolis en 1956, les tribunaux civils héritant de leurs prérogatives. Néanmoins, chrétiens et musulmans restent soumis à des législations différentes.

Cette intrusion des instances étatiques dans le fonctionnement du mariage s'accompagne de la diffusion d'un discours familialiste faisant de l'unité familiale « la base de la société reposant sur la religion, les mœurs et le patriotisme », comme le stipule par exemple l'article 9 la

---

<sup>76</sup> HASSO Frances. *Consuming Desires : Family Crisis and the State in the Middle East*. Stanford : Stanford Univ. Press, 2011, p. 40

<sup>77</sup> ASAD Talal. Thinking about Secularism and Law in Egypt. *ISIM Papers*, n°2, 2001

<sup>78</sup> ABDEL GAWAD Mohammed. L'évolution du statut familial en Égypte. In : *Systèmes de parenté : entretiens interdisciplinaires sur les sociétés musulmanes*. Paris : EPHE, 1959, 42-50 ; BERNARD-MAUGIRON Nathalie. Le processus de réforme du droit de la famille et ses limites. *Confluences Méditerranée*, n°75, 2010, pp. 77-89.

Constitution égyptienne de 1971<sup>79</sup>. Le droit apparaît comme outil à la fois de défense et de réforme de la famille. Il définit en fixant les attributs des unions légitimes, périmètre de son action, les conditions d'une relation saine et fonctionnelle entre les conjoints, ainsi qu'avec leurs enfants. Les règles du divorce ont elles aussi constitué de longue date un domaine privilégié d'intervention étatique<sup>80</sup>. Les instances législatives se sont efforcées d'une part de limiter les droits unilatéraux du mari à la répudiation, de l'autre, elles ont introduit diverses procédures pour permettre aux femmes de mettre fin plus facilement à une union. Elles se sont heurtées dans cette entreprise à la résistance de juges considérant ces mesures comme contraires aux commandements religieux : ainsi, la décision imposée en 1979 par Sadate d'autoriser les femmes à demander le divorce pour cause de remariage du mari sans avoir à justifier de torts subis en conséquence est tout d'abord refusée par des tribunaux considérant que la mesure contrevenait à l'article 2 de la Constitution édictée par le même Sadate, selon laquelle « la charia est la source principale de la législation », avant d'être annulée pour vice de forme par la Haute Cour constitutionnelle<sup>81</sup>. La réforme en 2000 de la loi sur le statut personnel, introduisant le *khul'*, divorce unilatéral demandé par la femme en échange du remboursement de la dot et de l'abandon de toutes prétentions à des compensations financières pour torts subis a elle aussi rencontré de vives résistances. Des intervenants dans les médias mettant alors en garde contre les risques d'une vague de divorces irraisonnés pouvant en résulter et d'une tyrannie des femmes s'ensuivant.<sup>82</sup> En contrepoint, Jihane el-Sadate et Suzanne Moubarak étaient dépeintes comme des figures tutélaires de ces réformes, à l'avant-garde des efforts d'émancipation féminine<sup>83</sup>. En 2000 est de plus fondé sur ordre du président égyptien un Conseil national de la Femme (*al-Mağlis al-qawmī li-l-mar'a*) en charge d'agir pour la cause féminine.

<sup>79</sup> Sur la généalogie de ce discours : POLLARD Lisa. *Nurturing the Nation : the family politics of modernizing, colonizing and liberating Egypt, 1805-1923*. Berkeley : Univ. of California Press, 2005

<sup>80</sup> KHOLOUSSY Hanan. *For Better... op. cit.*, pp. 77-98

<sup>81</sup> BOTIVEAU Bernard *Loi islamique et droit dans les sociétés arabes*. Paris : Karthala ; Aix en Provence : Iremam, 1993, pp. 244-251 ; BERNARD-MAUGIRON Nathalie Bernard-Maugiron et Baudouin DUPRET. *Breaking Up the Family : Divorce in Egyptian Law and Practice*. *Hawwa : Journal of Women of the Middle East and the Islamic World*, n° 6, 2008, pp. 52-74

<sup>82</sup> SONNEVELD Maria. *If only there was khul'...* *ISIM Review*, n°17, 2006, pp. 50-51

<sup>83</sup> Toutefois, comme l'attestent par exemple les cas des militantes féministes Doria Shafiq (1908-1975) ou de Nawal El Saadawi (1931- )<sup>83</sup>, méfiance et répression caractérisent historiquement les rapports de l'État à des initiatives pouvant potentiellement radicaliser les revendications féministes dans le pays. Doria Shafiq, publiciste et militante féministe active dans les années 1940-1950 pour la participation politique des femmes et fondatrice de l'Association Bint al-Nīl (Fille du Nil), est astreinte à résidence en 1957 par Nasser suite à une grève de la faim contre la mainmise autoritaire sur le pays de ce dernier (NELSON Cynthia. *Doria Shafik, Egyptian Feminist : A Woman Apart*. Gainesville ; Tallahassee ; etc. : Univ. Press of Florida, 1996) Nawal El Saadawi est une psychiatre et militante féministe emprisonnée sous Sadate en 1981 (EL SAADAWI Nawal. *A Daughter of Isis : the Autobiography of Nawal El Saadawi*. London ; New York : Zed Books, 1999)

Les pratiques sexuelles hors mariage sont de la sorte soit ignorées par la loi et, de ce fait, soustraites à sa protection, soit criminalisées sous la désignation de « prostitution », d'« outrage à l'honneur » (*hatk al-'ird*), de « comportement indécent sur la voie publique » (*fi'l fādih 'alanī*) ou d'« attentat à la pudeur féminine (*khadsh hiyā' al-unthā*) »<sup>84</sup>. Ces chefs d'accusation permettent aux magistrats d'intervenir en matière de mœurs là où n'existe pas de texte de loi spécifique. En 2001, lors de la razzia policière sur le Queen Boat, un lieu de rencontres homosexuelles, le chef d'accusation principal contre les condamnés était celui de s'adonner à la prostitution. En 2008 dans un cas célèbre de harcèlement sexuel, l'affaire Nuhā Rushdī, c'est « l'atteinte à l'honneur » que retiennent les magistrats<sup>85</sup>. Les juges conservent par ailleurs une large part d'appréciation personnelle dans leurs décisions. A ce propos, la remarque de Nathalie Bernard-Maugiron sur les distinctions qu'ils opèrent entre les milieux sociaux des plaignantes pour évaluer les préjudices subis est intéressante, parce que s'y retrouvent des considérations différenciant entre strates sociales pour qualifier les comportements amoureux sur lesquelles je reviendrai :

En matière de divorce, le juge égyptien considère comme préjudiciable tout tort causé par le mari à sa femme, qu'il consiste en des actes ou des paroles ou même en une omission. Le juge n'exige pas que le préjudice se répète, il suffit que le mari ait battu ou insulté son épouse une seule fois pour qu'elle puisse obtenir le divorce sur ce fondement. Le juge opère toutefois une différenciation dans l'appréciation du préjudice selon le milieu social des individus, considérant que le critère du préjudice est personnel et non matériel et varie selon les individus. Les femmes venant d'un milieu social défavorisé seraient donc capables d'endurer plus de mauvais traitements que les femmes d'un milieu social élevé.<sup>86</sup>

Le planning familial constitue un autre discours d'autorité endossé par des agents de l'État, mais cette fois au nom de la santé et de la lutte contre la surpopulation. Les premiers signes de préoccupation étatique touchant à la sexualité se font jour durant le règne de Mohammed 'Aly (1805-1848), en lien avec l'armée, dans le souci de protéger les soldats des maladies

---

<sup>84</sup> Dans une approche s'inspirant de la notion de concepts nomades développée par Olivier Christin, il serait intéressant de mener enquête aussi sur les termes qualifiant les crimes sexuels en Égypte aujourd'hui, sachant que le code pénal y est dérivé de la loi française. L'« atteinte à l'honneur » égyptienne et l'« attentat à la pudeur » français renvoient à des attendus différents qu'il faudrait pouvoir explorer avec une plus grande profondeur. Pourtant, c'est en équivalents que les pose le *Nouveau dictionnaire juridique français arabe*, publié en 1996. (NAJJAR Ibrahim (dir.) *Nouveau dictionnaire juridique français-arabe*. Beyrouth : Librairie du Liban, 1996, p.71.)

<sup>85</sup> Pour plus de détails sur l'épisode du Queen Boat, MASAAD Joseph. *Desiring Arabs*. Chicago : Univ. of Chicago Press, 2007, pp. 181-188, LAGRANGE Frédéric. *Islam d'interdits, islam de jouissance*. Paris : Téraèdre, 2008, pp. 181-183, DUPRET Baudouin. *Le jugement...*, *op. cit.*, pp. 321-450. Je reviens sur l'affaire Rushdī dans le chapitre 3.

<sup>86</sup> BERNARD-MAUGIRON Nathalie. *Le processus...*, *op. cit.*, p. 86

vénériennes. À cette fin, la prostitution et les visites des conjointes sont régulées. En parallèle, en 1832, une école de sages-femmes (*ḥakīma-s*) est fondée. Elles sont chargées aussi du contrôle médical de la sexualité des femmes, notamment en intervenant comme expertes lorsque la virginité d'une femme est en jeu<sup>87</sup>. La lutte contre les maladies vénériennes se diffuse progressivement à tous les aspects de la société, sous l'égide d'intellectuels nationalistes cherchant à promouvoir une descendance saine aux Égyptiens, à même de s'occuper du pays. Dans les années 1920 et 1930 viennent s'y mêler des préoccupations néo-malthusiennes et eugénistes<sup>88</sup>. La réforme de la sexualité des habitants du pays occupe dès lors sans discontinuer les instances étatiques et l'intelligentsia égyptienne. Aux efforts soutenus par les autorités coloniales puis les organisations de développement pour mettre en place des programmes en faveur du contrôle des naissances font face les critiques du planning familial le décrivant comme un outil d'assujettissement visant à affaiblir le pays en le dépeuplant.

Le régime nassérien adopte les conceptions néo-malthusiennes ayant émergé dans le pays deux décennies plus tôt. En 1954 est mise en place la Commission nationale des problèmes de populations, dont les travaux aboutissent en 1965 à la fondation du Conseil suprême du Planning familial<sup>89</sup>. Après la prise de pouvoir d'Anwar al-Sadate en 1970 et le rapprochement avec les États-Unis qui s'ensuit, certaines agences internationales gagnèrent en influence, notamment l'Agence étasunienne pour le Développement international (*United States Agency for International Development, USAID*), le Population Council basé à New York et le Fonds des Nations unies pour la Population (FNUPA). Ses agences reformulent l'agenda néo-malthusien dans les termes de la théorie de la transition démographique élaborée dans les années 1940 à Princeton sous la direction de Frank Nosenstein. Elles recommandent de créer un Conseil national de la Population, organisme qui est effectivement créé en 1985<sup>90</sup>. Sous l'influence des courants visant à contourner et vider l'État de ses prérogatives acquises durant la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, une insistance nouvelle prend corps au début des années 1990 pour soutenir un ensemble d'acteurs non étatiques désignés sous le terme vague de « société civile » et devant permettre l'émergence d'une « gouvernance » multimodale

---

<sup>87</sup> KOZMA Liat. Negotiating Virginité : narratives of defloration from late nineteenth-century Egypt. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, vol. 24, n°1, pp. 58-59

<sup>88</sup> KHOLOUSSY Hanan. Monitoring and Medicalizing Male Sexuality in Semi-Colonial Egypt. *Gender and History* vol. 22 n°3, 2010, pp. 677-691 ; EL SHAKRY Omnia. *The Great Social Laboratory : Subjects of Knowledge in Colonial and Postcolonial Egypt*. Stanford : Stanford Univ. Press, 2007, pp. 143-194

<sup>89</sup> EL SHAKRY, *ibid.*, pp. 213-217

<sup>90</sup> ALI Kamran Asdar. *Planning the Family in Egypt : new bodies, new selves*. Austin : Univ. of Texas Press, 2002, pp. 28-33

englobant tous les échelons de la société mondiale<sup>91</sup>. L'accueil au Caire de la Conférence internationale sur la population et le développement de 1994, tout en suscitant d'importants débats, souligne l'engagement du pays pour cet agenda néo-malthusien<sup>92</sup>. Ce discours aboutit d'une part à une promotion accrue des ONG internationales et locales, celles-ci venant pallier les déficiences nouvelles d'États mis à mal par les plans d'ajustement structurel et les cures d'austérité auxquels ils sont soumis, de l'autre à une vision éclatée de l'implantation des programmes de développement au sein des populations, la « participation communautaire » devenant l'objectif affiché de nombre de projets de développement.

La question démographique gagne en dimension au point de devenir une antienne récurrente dans les déclarations officielles de la fin de l'époque Moubarak, où la surpopulation est rendue responsable de tous les maux. Une synthèse avec le répertoire du droit des femmes s'opère par ailleurs par la rhétorique de promotion du choix de celles-ci à enfanter ou non, et dans l'insistance sur leur vulnérabilité accrue aux problèmes de « santé reproductive (*al-ṣiḥḥa al-inḡābiyya*) ». L'approche plus globalisante revendiquée de ces dernières années s'est quant à elle traduite par une volonté affichée d'inclure les hommes aussi parmi les bénéficiaires de ces politiques. Les inflexions de celles-ci répondent principalement aux priorités définies par les bailleurs de fonds internationaux soutenant l'Égypte. Leurs messages sont relayés par une myriade d'ONG internationales et nationales, bénéficiant dans le système de gestion informelle du pays sous Moubarak d'une marge d'autonomie relative, même si elles restaient soumises à la surveillance et au contrôle des instances policières du régime<sup>93</sup>. Instances internationales et étatiques, et ONG collaborent néanmoins souvent en faveur de la « santé reproductive » dans la définition d'objectifs stratégiques et de méthodologie, même si les motivations d'origine divergent. Une grande part du rôle du FNUAP consiste à coordonner les différentes initiatives. Les références sur lesquelles ces instances s'appuient sont variées. Si l'islam n'est par exemple que marginalement évoqué dans les programmes du FNUAP, le gouvernement égyptien a par contre fait fonder dès 1975 un institut au sein de l'Université islamique d'al-Azhar chargé d'établir des fatwas en faveur du contrôle des naissances, le Centre islamique international d'études et de recherches sur la population (CIIERP). L'activité intense des gouvernements égyptiens successifs avec le soutien des organisations internationales et des ONG pour promouvoir le contrôle des naissances dans le pays a permis

---

<sup>91</sup> JAD Islah. The NGOization of Arab Women's Movements. 2004 [Document en ligne, dernier consultation le 29 février 2012 : <http://www.shebacss.com/docs/sowcere0036-09.pdf>]

<sup>92</sup> FARAG Iman. Identité, natalité ou les avatars d'une conférence internationale. *Égypte/ Monde arabe*, n° 20, 1994 (en ligne, dernière consultation le 12 mars 2012 : <http://ema.revues.org/index487.html>)

<sup>93</sup> CLARK Janine. *Islam, Charity, and Activism : middle class networks and social welfare in Egypt, Jordan, and Yemen*. Bloomington ; Indianapolis: Indiana Univ. Press, 2004

une diffusion accrue des moyens de contraception, même si c'est imparfaitement, notamment du fait d'un traitement inégal des différents milieux sociaux par les médecins<sup>94</sup>.

Un autre type de discours sur le sexe dont il faut signaler l'importance est celui d'auteurs se réclamant de l'islam politique et tirant de leur analyse des mœurs sexuelles un constat de société. Parmi les plus célèbres d'entre eux, Sayyid Qutb dénonce ainsi dans les années 1950 les habitudes sexuelles des Américains, qu'il connaît du fait de la lecture du rapport Kinsey sur la sexualité aux États-Unis et d'un séjour dans ce pays. Il en tire la conclusion d'une supériorité civilisationnelle de l'islam, conviction décisive pour son engagement au sein des Frères musulmans<sup>95</sup>. De multiples auteurs cherchent à sa suite à établir une corrélation entre diffusion des maladies vénériennes et délitement des mœurs sous influence de l'Occident. Ce mouvement s'amplifie selon Masaad à partir des années 1970, l'islamisme asseyant son influence dans la vie politique du pays. Ce poids important accordé à la sexualité pour diagnostiquer l'état des sociétés trouve ses prolongements jusqu'à aujourd'hui dans le discours public égyptien<sup>96</sup>. L'énonciation de la norme, en décrivant des pratiques, les fait exister en tant qu'objet à penser, alors même qu'elle prétend uniquement les qualifier. L'exemple de la masturbation est ici révélateur. Thomas Lacqueur décrit l'émergence de l'onanisme comme souci moral et sanitaire et cible de condamnations spécifiques au début du XVIII<sup>e</sup> siècle en Europe. Joseph Masaad retrace la diffusion dans les pays arabes de cet interdit à partir du début du XX<sup>e</sup> siècle, sous l'influence de réformateurs inspirés par l'hygiénisme occidental, comme par exemple Salāma Musā<sup>97</sup>. Aujourd'hui, les appréhensions sur les dangers supposés de la masturbation sont largement répandues en Égypte, à en croire le nombre de courriers de lecteurs dans les rubriques de sexologie s'en inquiétant, les plaintes des intervenants en « santé reproductive » de devoir sans cesse répondre à des questions sur ce sujet, les talk-shows abordant gravement la question à la télévision, souvent en présence d'un cheikh et d'un représentant de la « science », médecin ou psychologue, et les innombrables programmes pour venir à bout de la masturbation, ainsi que les condamnations religieuses de la pratique et récits de morts humiliantes d'onanistes disponibles sur internet<sup>98</sup>. La masturbation n'est pas apparue avec les Lumières en Europe ni avec les mouvements

---

<sup>94</sup> ALI Kamran Asdar. *Planing the... op. cit.*, pp. 55-58, où l'auteur décrit une clinique dispensant des conseils de contraception dans un quartier populaire du Caire.

<sup>95</sup> MASAAD Joseph. *Desiring...*, *op. cit.*, pp. 124-128

<sup>96</sup> *Ibid.*, pp. 201-256

<sup>97</sup> LACQUEUR Thomas. *Le sexe en solitaire : contribution à l'histoire culturelle de la sexualité* Paris : Gallimard, 2005 [2003] ; MASAAD Joseph *Desiring...*, *op. cit.*

<sup>98</sup> Cette question est abordée plus en détails dans les chapitres 4 et 5.

réformateurs dans les pays arabes, mais c'est à ces époques qu'elle devient une pratique soumise à la norme publique.

L'enregistrement obligatoire des mariages auprès d'un officier d'état civil eut ainsi pour corollaire l'apparition du mariage dit « coutumier » (*zawāğ 'urfī*), non reconnu officiellement, contracté pour contourner la législation ou le contrôle des familles. Le mariage coutumier est en général célébré devant un nombre réduit de témoins et inclut parfois la rédaction d'un contrat sur papier. Le manque de reconnaissance légale auquel sont confrontés les couples ayant choisi cette option pose problème en cas de conflit sur la paternité d'un enfant. De même, le statut légal des ruptures au sein des unions nées de mariages coutumiers n'est pas clairement établi, même si les tribunaux égyptiens reconnaissent les contrats de mariage coutumier sous certaines conditions.

Le mariage coutumier est systématiquement dénoncé dans les publications égyptiennes comme un danger pour les femmes : d'une façon qui peut paraître paradoxale à première vue, défendre les droits de la femme en Égypte est souvent corrélé à la promotion d'une sexualité féminine strictement restreinte au cadre conjugal. Cette approche, reflétant des contraintes réelles, accepte comme donnée d'appréciation de base la dépendance financière des femmes vis-à-vis de leurs maris et des règles de réputation féminine fondées sur leur chasteté affichée. Un schème d'interprétation répandu attribue la diffusion du mariage coutumier à l'éloignement de la religion affectant la société égyptienne selon les défenseurs de ce point de vue. Il s'agit là d'un schème pouvant servir à expliquer tous les maux, quels qu'ils soient. Afin d'ôter à ce type de mariage toute connotation positive liée à l'évocation d'un passé islamique, nombre d'ouvrages proposent de le nommer « mariage secret (*zawāğ sirrī*) » et non coutumier<sup>99</sup>.

Autour de ces questions s'engagent des luttes prenant pour enjeu la catégorisation des faits comme relevant ou non de la sphère de l'islam. Il n'est en effet pas anodin de désigner une pratique comme l'excision par exemple comme originellement islamique ou comme dérivant d'une tradition locale – les mêmes argumentaires pouvant se retrouver concernant le mariage coutumier<sup>100</sup>. Le discours des promoteurs de réforme s'attache beaucoup en Égypte à souligner cette distinction entre normes transcendantales de la religion et habitudes contingentes

---

<sup>99</sup> ABŪ AL-LAYL Rashā. *Al-zawāğ al-'urfī* (Le mariage coutumier). Al-Ğīza : al-Ura, 2005 ; MUŞTAFA 'Aṭīyya. *Al-zawāğ al-'urfī ḥalāl* (Le mariage coutumier est *ḥalāl*). Al-Qāhira : Madbūlī al-ṣaghīr, 2006 ; pour un compte-rendu analytique des débats entourant le mariage coutumier : ABAZA Mona. Perceptions of 'Urfi Marriage in the Egyptian Press. *ISIM Newsletter*, n° 7, 2001, pp. 20-21 ; HASSO Frances. *Consuming...*, *op. cit.*, pp. 80-88

<sup>100</sup> MALMSTRÖM Maria. *Just like Couscous : gender, agency and the politics of female circumcision in Cairo*. Thèse de doctorat. Gothenburg : University of Gothenburg, 2009

du lieu, en rangeant systématiquement parmi les premières les positions qui sont les leurs, au besoin par un travail de hiérarchisation des sources canoniques et de métaphorisation parfois risqué. Délégitimation de hadiths comme faibles<sup>101</sup> ou affirmation qu'ils ont une portée avant tout contextuelle liée à l'époque de la révélation prophétique, invocation enfin des principes censés être sous-jacents aux textes rythment ainsi les polémiques religieuses. La spécificité identitaire égyptienne peut toutefois aussi être valorisée : l'incompatibilité de certaines pratiques avec « les coutumes et traditions (*al-'adāt wa al-taqālīd*) » ou avec « la société orientale (*al-muġtama' al-sharqī*) » est un argument souvent mis en avant dans un schème où s'opposeraient un Occident à l'influence délétère sur les mœurs et un Orient s'en défendant tant bien que mal derrière le rempart de sa culture propre<sup>102</sup>.

Une autre contrainte qui s'exerce sur les couples, et plus particulièrement sur les filles, est celle de la réputation (*sum'a*). L'invocation de celle-ci fonctionne comme rappel à l'ordre face à d'éventuels écarts amoureux, soulevant des menaces d'opprobre social, de marginalisation et de déchéance. Parents, frères et voisins sont institués garants de l'ordre social et du comportement des femmes. Comme le montre bien Ferrié à propos des règles de décence dans l'habillement, l'espace de la rue en Égypte n'est pas neutre et nombre d'habitants du Caire interviennent, que ce soit par des remarques, des regards appuyés, ou même plus directement en initiant une altercation s'ils constatent des déviances dans leur quartier face aux comportements admis<sup>103</sup>. Autour de la catégorie du '*ayb*, du répréhensible, pendant social de celle de *ḥaram*, l'illicite religieux, se formulent les impératifs de tenue auxquels hommes et femmes doivent selon les opinions se soumettre. Ces deux catégories, bien que distinctes, sont souvent confondues. Les actes répréhensibles imposent une police du corps stricte aux femmes : habits couvrants, attitudes réservées, pas rapide dans la rue et regard baissé. La drague agressive à laquelle sont confrontées les jeunes filles peut être interprétée par des interlocuteurs comme un juste retour face à un habillement ou un comportement indécent. Le voile sous ses formes les plus strictes aurait énormément profité de ces conceptions pour s'imposer<sup>104</sup>.

À en croire les enquêtes sur l'excision, la préservation de la chasteté des jeunes femmes que cette pratique est censée permettre constitue l'un des principaux arguments invoqués à son

---

<sup>101</sup> Les hadiths sont hiérarchisés selon la fiabilité des chaînes de narrateurs (*isnād*) les ayant transmis depuis l'époque du prophète Muhammad jusqu'à leur compilation écrite deux siècles plus tard.

<sup>102</sup> HASSO Frances. *Consuming... op. cit.* pp. 106-113

<sup>103</sup> FERRIÉ Jean-Noël. *Le régime de la civilité en Égypte : public et réislamisation*. Paris : CNRS Éditions, 2004, pp. 133-144

<sup>104</sup> EL GUINDI Fadwa. Veiling Infitah with Muslim Ethic : Egypt's contemporary Islamic movement. *Social Problems*, XXVIII 4, 1981, pp. 445-485

appui. Le frottement du clitoris sur les habits provoquerait sinon une excitation permanente chez les femmes les poussant à se jeter dans les bras du premier venu qui leur plaît. S’y ajoutent des considérations religieuses, un hadith fortement contesté par les adversaires de la clitoridectomie avançant qu’il faut faire l’ablation de la chaire dépassant des grandes lèvres pour bien distinguer hommes et femmes. Enfin, j’ai pu lire dans un rapport du site de conseils Islam-Online une réfutation énergique de l’opinion selon laquelle le clitoris continue indéfiniment de pousser s’il n’est pas tranché<sup>105</sup>. Une menace communément brandie contre celles qui se refuseraient à suivre de telles règles est qu’elles ne trouveront pas de mari.

La virginité au moment du mariage est de même hautement valorisée. « C’est comme ton sac, là », m’expliqua à un jour dans un café un professeur de français d’une école publique ayant divorcé de sa première femme parce qu’il la soupçonnait de ne pas être vierge le jour du mariage, indiquant mon sac posé au sol, « tu n’aimerais pas que quelqu’un soit venu fouiller dedans ». Il convient donc pour une femme non mariée d’écarter tout soupçon sur sa virginité, au risque sinon de voir sa valeur diminuer sur le marché matrimonial. Un discours récurrent est qu’une femme se donnant à un homme avant le mariage sera incapable de rester fidèle à son mari, parce que gouvernée par ses pulsions. La rumeur selon laquelle de petits sacs chinois de faux sang à placer dans le vagin pour contrefaire la virginité des épouses allaient être importés dans le pays provoqua des prises de position indignées : la réputation des femmes égyptiennes était en jeu, selon nombre de commentateurs<sup>106</sup>. Les hommes semblent moins touchés par ce problème, le désir pour les femmes pouvant être considéré comme un attribut de puissance et de virilité. Une dissymétrie des rôles de genre s’établit par conséquent.

A l’instar des discours entourant le mariage coutumier, il convient toutefois de souligner l’ambivalence de ceux régissant la réputation des femmes, puisqu’ils mêlent contraintes de la surveillance et avantages de la protection. « La femme doit vivre à l’ombre du mur ou à

<sup>105</sup> SINGERMAN Diane. *Avenues of Participation : family, politics, and networks in urban quarters of Cairo*. Cairo : AUC Press, 1995, pp. 105-109 ; MALMSTRÖM Maria. *Just Like... op. cit.* Une majorité de femmes reste aujourd’hui soumise à l’excision, à en croire les chiffres recueillis lors d’enquêtes récentes : le Population Council égyptien, dans une enquête cofinancée par le gouvernement, le FNUAP et divers organismes internationaux d’aide au développement sur les 15-29 ans, indique ainsi que 75,5% des Égyptiennes sont excisées, le pourcentage s’amointrissant lorsque qu’augmente le degré d’urbanisation, de scolarisation et la richesse disponible de l’échantillon (POPULATION COUNCIL. *Survey of Young People in Egypt : Final Report*. Cairo : Population Council, 2011, pp. 41-44).

<sup>106</sup> *Ghishā’ al-bakāra al-šinī yuthīr al-ḡadal... Muwāṭinūn : sayuzīd al-‘unūsa wa yuḥbis al-banāt fī al-buyūt... Aṭibbā’ : yusabbib al-‘uqm wa yaftaḥ bāb al-inḥirāf... Ḥuqūqiyūn : ihāna bāligha lā yumkin an nataḡawizhā* (L’hymen chinois crée la polémique... Des citoyens : il va augmenter le nombre de jeunes filles non mariées et les enfermer dans les maisons... Des médecins : il provoque la stérilité et ouvre la porte à la déviance... Des juristes : une humiliation majeure que nous ne pouvons ignorer). *Al-Yawm al-sābi’*, le 14 septembre 2009 ; « Al-Ṣiḥḥa » wa « al-ṣaydala »yarfuḏān *ghishā’ al-bakāra al-šinī* ([Le ministère de] la Santé et [le syndicats de] la pharmacie refusent l’hymen chinois) ». *Al-Yawm al-sābi’*, le 14 septembre 2009

l'ombre d'un homme », dit un proverbe égyptien. Dans certaines occasions, au marché par exemple, hommes et femmes du quartier peuvent intervenir pour défendre une jeune fille du voisinage considérée comme digne de respect. Ayman, un étudiant, fut ainsi très surpris d'apprendre durant une conversation qu'en Europe nombre de jeunes femmes quittent le domicile de leurs parents lorsqu'elles entament leurs études. « Ce n'est pas dangereux ? », me demanda-t-il. N'importe qui peut de la sorte s'attaquer à elle, lui semblait-il.

Des tensions traversent cet édifice – tout d'abord en effet, les sources sur lesquelles s'appuient ces différents référents d'autorité divergent, et ne sont pas toujours aisées à concilier. Islam, science et « coutumes et traditions » de la « société orientale » ne font pas toujours bon ménage. De plus, les attentes individuelles viennent contrecarrer ces ordonnancements. Des impératifs contradictoires gouvernent ainsi le rapport à la séduction : en effet, d'une part les jeunes femmes non mariées sont censées rester chastes et rendre explicite à l'entourage cette disposition d'esprit ; de l'autre, elles doivent être suffisamment attirantes pour capter l'attention des jeunes hommes pouvant un jour demander leur main à leur père. Un dilemme similaire se pose en contrepartie pour les possibles prétendants, bien résumé par le commentaire d'un jeune employé de bureau, Wasīm, sous la photographie sur Facebook d'une belle jeune femme voilée aux yeux clairs, déplorant qu'en général : « Soit les filles sont respectables et laides, soit elles sont belles et non respectables. »<sup>107</sup> Les multiples opportunités de rencontre qu'offre le milieu urbain et depuis plus récemment internet viennent attiser ces tensions.

---

<sup>107</sup> Le voile est vecteur de typification concernant la religiosité de celle qui le porte. Dans un pays comme l'Égypte où la grande majorité des femmes sont voilées, c'est le type de voile choisi qui prime dans l'appréciation et non simplement le fait d'en porter un. C'est pourquoi, il ne bénéficie pas d'une place centrale dans mon analyse. Je reviens ce point dans la seconde partie du chapitre 3. Sur le concept de « typification » : FERRIE, Jean-Noël. Figures de la moralité en Égypte : typifications, conventions et publicité. In : Jocelyne DAKHLIA (éd.). *Urbanité arabe : hommage à Bernard Lepetit*. Arles : Actes Sud, 1998, pp. 113-146



## II. Les attentes amoureuses

Après m'être concentré dans la section précédente sur les référents mobilisés comme instances de contrôle de la société égyptienne, j'aimerais maintenant proposer un autre récit, lui aussi porteurs de normativité : celui des attentes amoureuses des hommes et femmes du Caire. Évoquer celles-ci est un exercice difficile : en effet, elles peuvent être contradictoires, chacun n'ayant qu'une expérience personnelle limitée en la matière, ne pouvant dès lors mesurer pleinement les possibilités qui sont les siennes et les implications des choix finalement pris. Le rapport des individus aux objets de leur amour et désir est souvent de plus en plus emplis de paradoxes impossibles à élucider et justifier pour les individus eux-mêmes. Les attirances amoureuses et sexuelles peuvent venir troubler par instants les résolutions les plus fermes, prendre des contours inattendus et mener à des dilemmes impossibles à résoudre, plongeant dès lors les sujets dans une confusion parfois inextricable des sentiments. Il s'agit là en effet d'un domaine privilégié des « arts de faire »<sup>108</sup>, pratiques rétives à toute totalisation discursive et où chacun en dernier recours doit s'appuyer sur son expérience pour orienter son devenir. Toutefois, l'amour est aussi un référent débattu. La place à accorder aux sentiments dans les choix conjugaux est l'objet de déclarations parfois conflictuelles. L'indexation telle qu'elle apparaît à l'étude des documents des valorisations de l'amour sur la modernité et une religion correcte d'une part, de la prédominance du choix parental dans la formation du couple et d'une expression restreinte des sentiments sur la tradition de l'autre, dessine les contours d'un modernisme amoureux dont l'influence se doit d'être prise en compte.

Sa généalogie est ancienne. Beth Baron évoque ainsi des pièces de théâtre représentées avec grand succès au tournant du XX<sup>e</sup> siècle mettant en scène la victoire de l'amour sur les calculs matrimoniaux des familles, les textes de femmes de la haute société mettant en avant l'importance des sentiments dans le mariage et les romans traduits et publiés au début du siècle dernier – dont *Zaynab*, de Muḥammad Ḥusayn Haykal en 1914, célébré aujourd'hui comme le premier roman de la littérature égyptienne et racontant les amours malheureuses d'une paysanne. Elle conte de plus une affaire ayant défrayé la chronique médiatique en 1904, celui du mariage Ṣafīyya 'Abd al-Khālīq al-Sādāt, issue d'une grande famille, et de 'Alī Yūsuf, un journaliste enrichi issu d'une famille pauvre. Le père de la mariée chercha à faire annuler judiciairement cette union, mais abandonna finalement devant l'obstination de sa

---

<sup>108</sup> CERTEAU. *L'invention...*, *op. cit.*

fille<sup>109</sup>. À partir de cette époque se développe une industrie culturelle de masse se développe en Égypte. La célébrité de chanteurs comme Umm Kalthoum et Muḥammad ‘Abd al-Wahhāb prend ensuite son envol à partir de la seconde moitié des années 1920. De même, le cinéma égyptien bénéficie rapidement d’un large succès commercial. Dès les débuts, films et chansons mettent en exergue l’amour.

Évoquant une période plus tardive, les années 1950, le psychanalyste Mustafa Safouan explique à propos de ses analysants, qu’il identifie comme appartenant aux classes supérieures, que :

Un phénomène marquant concernant mes patients cairotes, en particulier les musulmans, était la fréquence avec laquelle il souffrait « d’amour sans espoir ». Ici, il s’agit (...) d’un effet de la culture au niveau érotique. Je me réfère à la tradition de l’amour dit virginal. (...) Dans cette poésie, il s’agit de chanter – de *jouir de* – l’amour interdit par des impossibilités sociales<sup>110</sup>.

Les travaux de Samuli Schielke offrent un éclairage complémentaire intéressant sur les attentes amoureuses telles qu’elles s’expriment en Égypte. Pour Schielke, ce qui caractérise les conceptions de l’amour romantique dans le pays, c’est la perception de celui-ci comme un absolu sans partage, pouvant mener facilement à la folie et à la mort. Schielke évoque à ce sujet lui aussi la pérennité d’idéaux amoureux calqués sur ceux de l’amour « virginal » (*‘udhrī*) dont la passion impossible de Maḡnūn et Laylā, personnages d’une épopée célèbre, seraient emblématiques<sup>111</sup>. Il compare cette conception de l’amour à celle de l’islam que défendent les salafistes : toute possibilité d’adaptation aux circonstances vécues est réfutée comme une compromission de l’idéal proclamé, renforçant de la sorte son sublime, mais entraînant par contrecoup de nombreuses démissions devant l’impossibilité de s’y conformer complètement ou de faire face aux exigences contradictoires que recèle la société.

Steffen Strohmenger a demandé lui aussi à ses interlocuteurs comment ils définissent l’amour. Il cite ainsi par exemple Rashīd, étudiant en Lettres à l’Université du Caire, âgé de 25 ans, qui lui déclare :

---

<sup>109</sup> BARON Beth. The Making and Braking of Marital Bonds in Modern Egypt. In : Nikki KEDDIE et Beth BARON (dir.) *Women in Middle Eastern History : Shifting Boundaries in Sex and Gender*. New Haven ; London : Yale Univ. Press, pp. 275-291

<sup>110</sup> SAFOUAN Mustafa. Five years of Psychoanalysis in Cairo. *Umbr(a)*, 2009, p. 36

<sup>111</sup> SCHIELKE Samuli. Ambivalent Commitment : troubles of morality, religiosity and aspirations among young Egyptians. *Journal of Religion in Africa*, n° 39, 2009, pp. 158-185 ; Sur l’amour *‘udhrī*, LAGRANGE Frédéric, *Islam de jouissance...*, *op. cit.*, pp. 187-192.

L'amour est quelque chose de très important pour la vie, parce qu'il lui procure une chaleur constante, il rend les gens heureux, il promet de l'espoir pour le lendemain, il offre à l'humain un but face à lui, car l'amour rend la vie douce et belle, laisse les humains puiser espoir, il procure tranquillité et satisfaction, il rend les gens heureux<sup>112</sup>.

Lorsqu'il interroge ses interlocuteurs sur la signification de l'amour pour eux, « espoir », « l'amour est beau », « excitation », « illusions », « don de soi », « accomplissement », « tout ce dont j'ai besoin », « Dieu », « famille », « complétude », « respect », « satisfaction », « donner », « souffrir », « admiration », « être soi-même », « tristesse » et « bonheur » sont les définitions qu'il récolte. Les réponses se partagent, nous le voyons, entre exaltation romantique et aspirations à fonder une famille. L'idéal consiste à pouvoir concilier les deux. Certains, enfin, affichant une attitude désabusée, considèrent que l'amour est une lubie de jeunes gens irresponsables, des « illusions » qui auront tôt fait de se dissiper<sup>113</sup>.

Le magazine *al-Shabāb*, pour son numéro spécial de 2009 consacré à la St Valentin, pose à un groupe de jeunes étudiants lui aussi la même question : « l'amour de ton point de vue qu'est-ce que c'est ? »

Muḥammad Fārūq – 22 ans – étudiant en Droit à l'Université du Caire : L'amour, c'est la vie, et il n'y a pas de vie sans amour.

Muḥammad Ḥusayn – 21 ans – bachelor de la Faculté de Commerce de l'Université de 'Ayn Shams : L'amour est ce qu'il y a de plus beau dans l'existence, et sans amour, les gens s'entretuent.

Sāmiḥ 'Ādil – 21 ans – étudiant à la Faculté de Commerce de l'Université du Caire : L'amour, c'est de tenir à un être humain que tu aimes et avec lequel tu te sens bien. Le plus important de tout, c'est de lui être fidèle jusqu'à la fin.

Muḥammad 'Abd al-Salām – 21 ans – étudiant en Lettres à l'Université du Caire : J'ai appris que l'amour, c'est la loyauté et que chacun supporte l'autre jusqu'au bout.

Aḥmad al-Nādī – 24 ans – étudiant en ingénierie à l'Université du Caire : l'amour, c'est la coexistence à deux, et il commence avec la liaison. A mon avis, il n'y a pas d'amour avant la relation officielle.

Wā'il Maḥmūd – 24 ans – bachelor de la Faculté de Commerce de l'Université de Helwān : l'amour, c'est de s'appartenir mutuellement, qu'un être humain en absorbe un autre qu'il aime (*el-iḥtiwā'*). L'amour véritable n'apparaît qu'une seule fois, parce que ceux qui aiment plusieurs fois, ce n'est pas de l'amour<sup>114</sup>.

---

<sup>112</sup> STROHMENGER Steffen. Kairo : Gespräche über Liebe. Wuppertal : P. Hammer, 1996, p. 60

<sup>113</sup> *Ibid.*, pp. 117-119

<sup>114</sup> *Al-Shabāb* [Les Jeunes], n° 379, février 2009, p. 14. L'auteur de l'article ne spécifie pas selon quelles modalités il a recueilli ces propos, ni comment il a sélectionné ses interlocuteurs.

De même, les deux étudiantes d'al-Azhar, début la vingtaine et non mariées, m'expliquaient vouloir « être toutes les femmes à la fois » pour leur futur époux. Nombreuses sont les références à l'éternité supposée des sentiments d'amour dans les propos recueillis. Cela s'accorde avec la grande valorisation de la jalousie (*el-ghayra*) en amour<sup>115</sup>, l'exclusivité du sentiment étant considéré comme condition essentielle de son authenticité. La finalité affirmée d'une telle relation est nécessairement le mariage<sup>116</sup>.

Toutefois, les partenaires possibles d'une union ne sont pas laissés seuls dans leurs choix. Cet impératif s'exprime dans l'affirmation souvent entendue de la bouche de personnes âgées que le véritable amour ne prend forme qu'après le mariage, dans la douceur répétée des gestes du quotidien. De la sorte sont délégitimées les passions juvéniles, jugées au mieux futiles et sans lendemain, au pire vues comme un véritable danger pour l'avenir, que ce soit parce qu'elles poussent les jeunes gens à abandonner leurs études ou de crainte qu'elles mènent potentiellement à des relations sexuelles secrètes déshonorantes. L'autorité des parents sort renforcée de ce discours : ils sont à même d'imposer le choix de la raison, dicté par l'expérience de la vie. La cohabitation silencieuse entre mari et femme apparaît ici comme seul moyen de réaliser le véritable amour, selon une conception défendue par grand nombre de partisans des mariages où prime le choix des parents concernant les partenaires, et où les époux n'apprennent à se connaître que sous étroit contrôle durant les fiançailles et surtout une fois l'union conclue. « De tous ces conseils, il n'y en a aucun qui marche ! » s'exclama un jour Ğamāl, un vieil ingénieur, alors que je lui parlais des centres de conseil conjugal sur lesquels j'enquêtais. « Cela marche avec l'interconnaissance... l'interconnaissance de tous les jours ! », compléta-t-il. À l'amour silencieux, mais profond, des gens mariés (*'ishra, ma'rifa*) s'oppose selon ces conceptions celui bavard, mais superficiel, des jeunes gens<sup>117</sup>.

Les mariages arrangés sont aujourd'hui dénommés « mariages de salons (*ğawāz ṣālūnāt*) » en référence aux salons d'appartement où se rencontrent les conjoints potentiels et leurs familles respectives pour trouver un accord sur une union future. Autre façon de mettre des mots sur ces tensions, la définition dans les discours de deux types d'union ; celles « traditionnelles » ou « majoritaires » aux dires d'interlocuteurs étudiants, où le sentiment ne jouerait qu'un rôle minime dans le choix du partenaire et s'effacerait totalement des préoccupations du couple

---

<sup>115</sup> STROHMENGER Steffen. *Kairo... op. cit.*, pp. 170-179

<sup>116</sup> Une telle vision de l'amour explique aussi sans doute une part des difficultés provoquées par les remariages polygames, souvent ressentis comme une trahison par la première femme, et ce malgré la reconnaissance légale du droit pour les hommes d'avoir jusqu'à quatre épouses.

<sup>117</sup> Walter Armbrust souligne bien la façon dont le patriarcat, en matière de conjugalité, se définit nécessairement en Égypte en articulation avec le mariage d'amour. ARMBRUST Walter. Long Live Patriarchy : love in the time of 'Abd al-Wahhab. *History Compass*, vol. 7, n° 1, 2009, pp. 255

une fois le mariage conclu ; celles au contraire « romantiques », fondé sur l'amour et où celui-ci se maintient tout au long de la vie conjugale. Un interlocuteur, étudiant en Histoire à l'Université du Caire, m'affirmait ainsi que 70 % des mariages sont des « mariage de salons » et 30 % seulement des « mariages d'amour ». Ne disposant de toute évidence pas de statistiques à l'appui d'un tel chiffre, il s'agissait par là pour lui d'affirmer l'existence d'un standard dont le contre-modèle serait le mariage d'amour. Dans un ouvrage de conseil pour candidats au mariage, l'auteur, Akram Riḍā, distingue « mariage d'amour » et « mariage traditionnel » - citant un sondage mené sur cent personnes dans « un magazine » aboutissant au résultat que 90 % des femmes préfèrent le mariage traditionnel et 100 % des hommes le mariage d'amour. Il interprète ces nombres en arguant que les femmes sont à la recherche de stabilité, alors que les hommes sont guidés par la quête de jouissance<sup>118</sup>. La référence au mariage « traditionnel » comme opposé du mariage d'amour révèle les ambivalences face à la norme et au passé où elle était censée régner sans partage. Les noces conclues en vertu d'accord entre familles peuvent être rattachées à la « tradition » avec indifférence, comme constat taxinomique : « J'ai fait un mariage traditionnel avec une cousine », explique ainsi le courrier d'un jeune homme à la sexologue Heba Kotb, dont il sera plus longuement question dans le prochain chapitre. Il peut enfin être violemment rejeté, comme dans le cas de cet auditeur de l'animatrice de radio Buḥayna Kāmil traitant les parents d'une jeune fille qu'il souhaite épouser de « rétrogrades » parce qu'ils refusent une telle union fondée sur l'amour<sup>119</sup>. « Si c'est comme ça, je vais me marier traditionnellement », affirme de même par dépit amoureux la protagoniste principale du film *Zarf Ṭāriq* (Le charme de Ṭāriq)<sup>120</sup>, lorsqu'elle croit devoir se résoudre à suivre les choix matrimoniaux de ses parents. De même, il peut être valorisé – comme dans les propos d'interlocuteurs âgés précédemment invoqués. Ces options possibles sont source de dilemmes et de questionnements, comme l'illustre ce courrier adressé au même numéro précédemment cité du magazine *al-Shabāb* :

Je suis une jeune fille qui rêve d'un mariage heureux, et je suis fatiguée d'entendre parler de problèmes terribles rencontrés tant par des épouses s'étant mariées après de longues histoires d'amour que par celles ayant fait un mariage traditionnel. J'ai peur de l'échec et déteste [l'idée] que devoir vivre en époux me prenne à la gorge. Est-ce qu'un mariage de salons peut réussir ? Vaut-il mieux un mariage

<sup>118</sup> RIDĀ Akram. 'Alā 'itāb al-zawāġ (Au seuil du mariage). Al-Ġīza : Dār Alfā, 2005, p. 57. Riḍā est par ailleurs identifié comme l'un des pionniers du développement personnel islamique par Patrick Haenni (HAENNI Patrick. *L'islam de marché : l'autre révolution conservatrice*. Paris : Seuil, 2005, pp. 77-78).

<sup>119</sup> KĀMIL Buḥayna, *I'tirāfāt layliyya* (Confessions nocturnes). Al-Qāhira : Maġmū'a Āfāq, 1998, p. 182

<sup>120</sup> *Zarf Ṭāriq*, film de Wā'il Iḥsān (2006)

d'amour ? Comment me comporter avec un fiancé traditionnel ? Que pensez-vous de la recherche d'un époux à travers internet ou les agences matrimoniales ?<sup>121</sup>

Dans sa réponse, la journaliste se prononce en faveur du mariage de « salons » avant tout, n'évoquant le mariage « d'amour » que pour mettre en garde les lecteurs contre le mariage coutumier. Elle avertit de plus les jeunes filles qu'il est inconsidéré de choisir son époux en fonction de son apparence, tout en précisant qu'il importe qu'il y ait quand même un bon sentiment envers lui. Face à un « fiancé traditionnel », elle prône de se comporter avec retenue, « se tenant droit et les deux pieds bien ancrés au sol », montrant sa pudeur sans être paralysée par la timidité pour autant. Quant à internet et aux agences matrimoniales, l'auteure y voit surtout des repaires d'escrocs.

Le mariage d'amour peut donc aussi être présenté comme un choix dangereux assimilable à un mariage secret. Il convient de préciser que l'opposition entre mariage d'amour et mariage arrangé est relative – il s'agit plutôt là de deux pôles d'un continuum offrant plusieurs options<sup>122</sup>. Entre un mariage fait en opposition frontale avec les parents ou au contraire un choix dicté uniquement par les parents se présentent en effet diverses possibilités : des mariages par exemple où le couple s'est rencontré de façon autonome, mais a obtenu la bénédiction des parents. Les fiançailles (*al-khuṭūba*) sont de plus une période de test où les potentiels époux mettent à l'épreuve leur compatibilité l'un pour l'autre<sup>123</sup>. Un auteur comme Riḍā, qui met en garde contre le mariage d'amour, ne voit ainsi pas d'obstacle, au contraire, à l'expression de ce sentiment dans ce cadre contrôlé. Il prône néanmoins la présence permanente d'un chaperon pour surveiller les fiancés<sup>124</sup>.

En même temps, une fois l'union conclue, les attentes étant souvent immenses, les époux courent le risque d'amères déceptions. Il peut y avoir un grand dépit antérieur au mariage d'abord, lorsque les parents de l'un des membres d'un jeune couple amoureux refusent d'accepter les choix de leur enfant et s'opposent à leur union ; de même, la gestion du quotidien conjugal n'est pas nécessairement chose aisée. Les relations nouées avant le mariage, toujours à la limite de la transgression et de l'inconvenable, persistent de la sorte comme un regret chez nombre de couples mariés. Cette tension s'exprime aussi dans l'image même de couples se détachant l'un de l'autre souvent évoquée dans les discussions que j'ai pu

---

<sup>121</sup> *Al-Shabāb*, n°379, *op. cit.*, p. 111

<sup>122</sup> SPRINGBORG Robert. *Family, Power, and Politics in Egypt : Sayed Bey Marei – his clan, clients, and cohorts*. Philadelphia : Univ. Of Philadelphia Press, 1982, pp. 29-30 ; ARMBRUST Walter. *Long Live... op. cit.* De même façon existe en Inde la catégorie de « love-cum-arranged marriage ».

<sup>123</sup> STROHMENGER Steffen. *Kairo... op. cit.*, pp. 68-69

<sup>124</sup> RIDĀ Akram. *'Alā 'itāb... op. cit.*, p. 64

recueillir. Le mariage est donc souvent représenté comme une rupture avec le romantisme, la cohabitation quotidienne et le souci des responsabilités familiales venant dissiper les rêves d'amour idéal précédemment affichés. Les récits couramment délivrés par des hommes comme des femmes d'amours de jeunesse contrariés dans leurs inclinations amoureuses par l'opposition inflexible des parents sont de plus un moyen de formuler une critique sociale. Un professeur d'université faisant étal lors de l'une de nos rencontres de son attitude critique face à l'état de l'Égypte avança même l'opinion que de très nombreux cas de frigidité chez les femmes dans le pays remontent à la nostalgie de relations d'amour nouées durant leur jeune âge. Se révèle par là une tension persistante entre respect dû aux décisions des parents et désirs individuels.

Le mariage conclu, les époux sont pourtant fréquemment exhortés à exprimer de la tendresse et de l'attention l'un pour l'autre. Il est possible par exemple de citer les déclarations lors d'un prêche de Muḥammad Ḥassān, un célèbre cheikh salafiste :

Sache que tu ne posséderas le cœur de ton époux ou de ta femme que grâce à l'amour. N'imagine pas que ce soit possible par l'argent. Même si tu la couvres d'or, tu n'auras pas son cœur. Il te faut lui montrer que tu l'aimes et l'estimes. Je vous ai donné un exemple : je vous ai dit que si un frère, impressionné par ces propos et voulant les appliquer, prenait son Satan portable – je veux dire, son téléphone portable – et appelait sa femme pour lui dire : « *Salām 'alaykum*, comment vas-tu, amour de mon cœur ? (...) » La femme regardera d'abord le téléphone [*le cheikh marque un silence en regardant la paume de sa main – rires de l'assistance*]. Je le jure par Dieu, elle regardera son téléphone et se dira : « C'est vraiment son numéro ! » Puis elle répondra en disant : « Tu veux m'annoncer une catastrophe... [*rires de l'assistance*] Tu t'es marié une seconde fois ? Dis-moi tout ! Tu joues la comédie ! » Elle n'a pas entendu ces mots auparavant, elle ne s'y est pas habituée... Tu es un homme de décence (*shahm*) – un Sī Sayyid (...) qui se dit : « C'est répréhensible (*'ayb*) de dire à ma femme que je l'aime ! » Qui t'a dit cela ? La femme mendie pour des mots doux du mari et un sourire partagé. À l'extérieur, tu es parfait, et la première personne appropriée pour ces mots est ta femme. Fais-les-lui entendre, mon frère ! Ces mots feront fondre une montagne de glaces remplissant du début à la fin la vie conjugale de quantité de problèmes ! Fais-lui entendre des mots doux ! Fais-le en observance des ordres de l'Envoyé de Dieu [*l'assistance : « Que Dieu le bénisse et le salue »*]<sup>125</sup>.

Des hadiths sont ensuite cités à l'appui de ses propos. Ḥassān dépeint comme figure négative Sī Sayyid, le patriarche autoritaire de la trilogie de l'écrivain Naguib Mahfouz devenue une

<sup>125</sup> Al-*shaykh* Muḥammad Ḥassān yanṣaḥ al-*shabāb* al-muqbilīn 'alā al-zawāğ [Le cheikh Muḥammad Ḥassān conseille les jeunes allant se marier.] (vidéo en ligne, dernière consultation le 2 août 2012 : <http://www.youtube.com/watch?v=GwywEp9Avig>)

figure emblématique dans le pays<sup>126</sup>. C'est contre une figure définie comme traditionnelle qu'il s'élève de la sorte au nom de l'islam. Akram Riḍā, de même, dans un questionnaire visant à déterminer si les convictions religieuses du lecteur sont correctes – c'est-à-dire ni marquée par l'extrémisme (*tashaddud*) ni par l'ignorance – donne comme phrases auxquelles répondre par « je suis d'accord » « je suis d'accord jusqu'à un certain point » ou « je ne suis pas d'accord » « avoir de la religion signifie ne pas montrer mes émotions psychologiques ou sexuelles ('*awāṭifī al-naḥsiyya aw al-ḡinsiyya*) car c'est un signe de faiblesse » et « mon rôle de tutelle (*qiwāmatī*) et mon rang m'interdisent de prendre du plaisir chez moi au point de rire ». La réponse juste à ces deux affirmations est « je ne suis pas d'accord ». Ceux qui y auraient souscrit sont renvoyés par l'auteur soit à l'extrémisme soit à l'ignorance<sup>127</sup>. Se révèle ici une association entre mots doux à rupture avec des traditions erronées.

L'optique mettant en scène un passé où l'amour entre époux se déroulait en parfaite harmonie, mais sans un mot, récit s'opposant aux injonctions omniprésentes à exprimer ses sentiments dans le couple, relève du moins partiellement sans doute d'une reconstitution téléologique. Cette modernité peut être vue comme occidentalisation ou aliénation – même lorsque les caractéristiques qui y sont rattachées sont douceur et tendresse. Le système familial de Haute Égypte, région présentée par les Cairetes comme bastion ultime des traditions, est parfois présenté comme un idéal de gestion des rapports de couple. En miroir, les rapports amoureux de la ville alimentent les rêves de certains jeunes provinciaux rencontrés se plaignant amèrement de leur milieu. L'amour devient dès lors symbole d'urbanité et enjeu de luttes symboliques.

---

<sup>126</sup> MAHFOUZ Naguib. *La trilogie*. Paris : Le Livre de poche, 1993 [1957, trad. Philippe VIGREUX]

<sup>127</sup> RIḌĀ Akram. '*Alā 'itāb...*, *op. cit.*, pp. 111 et 116



Figure 1 « :D<sup>1</sup> Le plus facile à reconnaître sur la corniche (En jaune, de gauche à droite) Droit. Commerce. Lettres. (En fuchsia.) Etudiant en ingénierie. » Montage photographique anonyme diffusé sur le réseau social Facebook.



### III. Opportunités et choix : l'amour et le sexe comme horizons d'expérience

Sachant que la plupart des jeunes gens habitent chez leurs parents jusqu'au mariage, et qu'une forte surveillance s'exerce sur les relations préconjugales, il est légitimement possible de se demander comment se lient les rencontres et où les rendez-vous prennent place. Pour comprendre la façon dont se distribue l'espace au Caire pour les couples, il me semble qu'il faut en premier lieu s'interroger sur le caractère compromettant ou non pour une jeune femme de se trouver dans certains endroits. Alors que certains considèrent que toute mixité est dangereuse, d'autres ne voient de problème à leur coprésence que s'ils se trouvent isolés dans un endroit privé. Les négociations sur les distinctions entre espaces privés et publics sont ainsi à comprendre à travers le spectre des différentes visions de ce qui constitue un lieu convenable pour une jeune femme, puisqu'il s'agit de définir le domaine où elle peut se mouvoir en restant respectable, considérations qui peuvent varier en fonction de l'âge des protagonistes, de leur appartenance sociale mesurée en termes d'éducation et de richesse, de leur statut matrimonial, de l'objectif affiché de la situation de mixité (travail, révisions ou flirt) et des configurations de groupe dans lesquelles les rencontres ont lieu (seuls ou accompagnés, par des proches ou avec des inconnus). La catégorie du compromettant et de l'inconvenant se confondant souvent, les lieux auxquels l'accès est restreint par la possession d'un capital élitaires reconnu, comme l'université ou les succursales de chaînes internationales de cafés, provoquent des interrogations moindres sur la mixité y prenant place et offrent un espace permissif reconnu pour les romances, tant qu'elles restent contrôlées. Se dessinent par contraste une topographie menaçante des lieux de transgression, par-là même potentiellement excitants et attractifs : « Ce qui est interdit est désiré, » affirme ainsi un proverbe égyptien<sup>128</sup>. Un lieu, pour qu'il devienne attractif pour un rendez-vous amoureux doit idéalement pouvoir combiner puissance d'évocation romantique (que celle-ci soit liée à la beauté attribuée au paysage, résultat d'une ressemblance avec des endroits associés au romantisme dans les médias, ou le plus souvent un alliage des deux), comme les rives du Nil et certains jardins publics par exemple, ou alternativement association à la consommation et aux loisirs, à l'instar des grands ensembles commerciaux et des cinémas, et, pour les couples non mariés, discrétion relative, puisqu'il s'agit d'éviter de se heurter à des parents, des voisins ou même

---

<sup>128</sup> Farha Ghannam souligne dans ses recherches dans le quartier d'al-Zāwiyya al-Ḥamrā que la définition des domaines privé et public est sujette à renégociation permanente en fonction justement de critères de décence accolés à des lieux et d'impératifs sociaux de mobilité. Le Caire est dès lors empli d'endroits mal définis et de seuils où entrent en contact hommes et femmes (GHANNAM Farha. *Remaking the Modern : space, relocation, and the politics of identity in a global Cairo*. Berkeley ; Los Angeles : Univ. of California Press, 2002, pp. 88-115). Cf. aussi DEPAULE Jean-Charles. *A travers le mur*. Paris : Centre Georges Pompidou ; CCI, 1985

des amis. Un interlocuteur habitant un quartier populaire m'expliquait ainsi devoir systématiquement rencontrer son amie hors de leurs quartiers respectifs pour qu'ils ne soient pas découverts<sup>129</sup>. Paradoxalement, la très grande fréquentation d'un lieu peut permettre de s'y mouvoir avec une certaine discrétion par l'anonymat procuré de la sorte. Les rues commerçantes du centre-ville et des quartiers huppés constituent ainsi par conséquent des lieux de rencontre toujours possibles, mais aussi les stations de métro<sup>130</sup>.

Parfois, les impératifs de discrétion l'emportent sur les charmes attribués aux lieux dans l'ordre des priorités du couple. Toutefois, ils deviennent alors fortement compromettants pour les jeunes femmes qui s'y aventureraient, et leur partenaire risque de considérer leur accord pour les y accompagner comme l'expression d'un désir explicite de faire l'amour. Simplement accompagner son fiancé seul dans sa chambre peut être perçu comme une invite, mettant en péril l'éligibilité d'une jeune femme comme épouse possible. Les endroits cachés de tous, pouvant permettre d'avoir des relations sexuelles, comme les immeubles en chantier par exemple, sont des lieux de transgression, d'autant plus que parmi les pratiques secrètes s'y déployant figure aussi la prostitution. Il m'était possible d'écouter la nuit les allées et venues de prostituées et de leurs clients la nuit autour d'un immeuble en construction situé à proximité de mon domicile à Abdīn. Certains endroits sont uniquement associés à la prostitution, comme la rue des Pyramides, par exemple, où se trouvent les principaux cabarets de la ville. Certains parcs publics ont mauvaise réputation aussi, comme par exemple celui du Roxy à Héliopolis, uniquement consacré à la « baise (*niyāka*) » selon Muḥammad, un interlocuteur étudiant.

La « drague » (*mu'ākṣa*) peut revêtir deux différents aspects, manifestation de virilité ou/et tentative séduction. Dans son premier aspect, elle m'est apparue comme centrée largement sur le groupe des pairs, les autres hommes, avec peu de soucis d'efficacité. Les commentaires échangés entre hommes à haute voix sur le physique des jeunes filles ou sur de potentiels

---

<sup>129</sup> L'un des interlocuteurs de Strohmerger issu du même milieu adopte un comportement analogue, puisqu'il dit suivre les filles qu'il aimerait aborder jusqu'à ce qu'elles sortent du quartier pour leur adresser la parole. Strohmerger, *Kairo...*, *op. cit.* pp. 80-81

<sup>130</sup> Comme lieux de rencontre, Dina Heshmat cite les parcs publics, les felouques et les nouveaux cafés mixtes comme lieux de rencontre privilégiés entre amoureux, ainsi que les ponts sur le Nil et leurs escaliers obscurs, et les chantiers de construction permettant de se cacher lorsque le désir s'en fait ressentir. Elle note aussi l'importance prise par internet dans les rencontres. Face à une répression à ses yeux toujours croissante sous l'influence d'une religiosité qu'elle juge factice, elle décrit le calvaire supposé de jeunes amoureux sans cesse à l'affût d'être surpris par des parents ou des voisins, d'être soumis à des sermons ou encore mis à l'amende par des policiers. Les travaux de Gaëlle Gillot adoptent un ton plus distancié pour traiter de ce sujet. Les clubs, les promenades, les jardins publics et les cafés et restaurants permettent de se rencontrer, certains hôtels et les abords des routes menant au désert offrant le cadre de rapports intimes plus poussés<sup>130</sup> (HESHMAT Dina. Le Caire traque ses amants. *La pensée de midi* 17, 2006, pp. 16-22 ; GILLOT Gaëlle. Faire sans le dire : les rencontres amoureuses au Caire. *Géographie et culture* 54, 2005, pp. 31-52.)

projets sexuels avec celles-ci participent de ces pratiques. De même, les attouchements dans la rue ou les transports publics apparaissent peu efficaces comme techniques de séduction, même s'ils provoquent de l'excitation chez celui qui s'y adonne. Tactique souvent basée sur les tentatives répétées d'attirer l'attention des femmes par des remarques flatteuses ou des propositions plus ouvertement sexuelles, elle prend appui sur une vision où il ressort du rôle masculin de se créer à tout moment des occasions de séduction et d'aventures érotiques. Dans son second aspect, il s'agit de parvenir à s'attacher une partenaire en démontrant son romantisme et en lui faisant si nécessaire miroiter des projets de mariage. Le terme de *mu'aksa* est d'ailleurs moins fréquemment d'usage dans ce cas. Les individus peuvent bien sûr alterner entre les deux registres, entre drague et romantisme.

Entre filles « qui tombent », avec lesquelles s'établissent des relations « en passant », selon les propos recueillis, et recours à la prostitution, des occasions d'aventures sexuelles passagères sont disponibles au Caire pour qui sait s'en emparer. Cette perception faite d'opportunités à saisir à la volée, partagée par nombre de mes répondants hommes dans les quartiers populaires, et au-delà explique aussi pour part les incessantes sollicitations auxquelles les femmes sont soumises dans la rue, d'autant plus que les prostituées sont souvent voilées elles aussi et se distinguent peu par conséquent des jeunes femmes ne s'adonnant pas à cette pratique pour qui n'a pas l'œil aguerris. Un jour, j'ai remarqué par exemple une jeune femme voilée dans le métro jetant de longs regards à tous hommes l'entourant – plus tard, elle est sortie de la rame avec un inconnu tout juste rencontré la tenant par l'épaule. Les remarques enthousiastes d'un ancien migrant, Rağab, sur la prostitution à Dubaï m'apparaissent à cet égard significatives : parmi les avantages qu'il trouvait à celle-ci, il citait notamment que « ce n'est pas comme ici, là-bas, elles viennent vers toi, tu n'as pas à te fatiguer à draguer, ni rien... »

Au contraire, la séduction romantique vise à construire une relation d'intimité se définissant par analogie avec les liens exclusifs et en principe permanents du mariage. Pour préserver leurs chances futures sur le marché matrimonial, la plupart des jeunes femmes tendent en effet à privilégier les modèles d'amour romantique platonique. Un gynécologue égyptien ayant vécu de nombreuses années à l'étranger ironisait ainsi sur ces relations amoureuses se cantonnant selon lui à échanger des mots doux au téléphone. De fait, n'avoir aucune expérience du sexe jusqu'au mariage était courant parmi mes interlocuteurs. Ces rencontres sont mises en scène comme un préalable aux fiançailles, signifiant par là l'idéal de mariage qui les sous-tend.

Un interlocuteur m'expliqua un jour en tête-à-tête comment selon lui rencontrer des filles au Caire. Il indiqua les endroits anonymes comme lieux privilégiés pour cette entreprise, en particulier là où la foule permet de se parler en toute discrétion. Pour lui, si une jeune femme se rend seule dans certains endroits définis, comme les rives du Nil ou une plage d'Alexandrie par exemple, c'est qu'elle cherche forcément à ce qu'un homme vienne lui parler. Par contre, me précisa-t-il, si l'objectif est de coucher avec elle, « tu dois te moquer d'elle » (*lāzim tedḥak 'aleyhā*) et lui promettre de l'épouser. Au cours d'une autre conversation, bien plus tard, où il me raconta son « passé glorieux » (*ta'rīkh 'azīm*) avant le mariage, il m'expliqua qu'il y avait à l'époque deux clés magiques pour les filles : la première, pour nouer relation avec elles, c'était « je t'aime » ; la seconde, pour y mettre fin, consistait à regretter que « les circonstances [actuelles] ne permettent pas [notre mariage] » (*el-ḡurūf ma teṣmaḥ sh*). Dans cette perception, l'exclusivité du rapport amoureux et son aboutissement dans le mariage constituent les socles de la relation – si ceux-ci viennent à être remis en cause, les liens établis ne peuvent perdurer.

Les promenades amoureuses sont propres aux jeunes gens, en particulier aux fiancés, les fiançailles étant généralement considérées comme un moment d'efflorescence sentimentale entre futurs conjoints, comme je l'ai indiqué, alors qu'ensuite les responsabilités de la vie conjugale – ou la déception, selon les cas – prendraient le dessus sur l'exaltation affective. Une lettre adressée à Buthayna Kāmil vient ainsi par exemple témoigner par défaut de l'association des romances à cette tranche de vie. Dans ce texte, une veuve raconte ses malheurs – son ancien mari ne prononçait jamais un mot doux (*kilma ḥelwa*) pour elle et, à ses yeux, c'est pour cette raison qu'elle est tombée sous les charmes d'un homme qui l'exploite et dont elle ne parvient pas à se détacher. Elle déclare à ce propos, pour éviter que d'autres s'y fassent prendre, que « le mariage aujourd'hui n'est plus comme de nos jours... juste un mariage, et c'est tout. Il faut que la jeune fille vive son adolescence, sa vie et son âge afin de ne pas la vivre à mon âge »<sup>131</sup>.

En contrepoint des lieux romantiques évoqués, il convient donc aussi d'évoquer les lieux considérés emblématiques du désamour entre partenaires de couple – en particulier après le mariage. Le café et le travail apparaissent comme des territoires de fuite masculins emblématiques pour qui cherche à se tenir éloigné de son épouse. Les femmes en retour se trouvent rapidement circonscrites symboliquement au domicile familial. Cette vision de couples ne passant plus leurs soirées ensemble est un repoussoir constant des discours de

---

<sup>131</sup> KĀMIL Buthayna. *I'tirāfāt...*, op. cit., p. 116

réforme de la famille circulant en Égypte. Toutefois, il ne faut pas généraliser indument ces visions désabusées du mariage, et nombre de couples d'époux apprécient eux aussi les endroits qualifiés de romantiques pour leurs sorties, ou les activités familiales, au zoo, dans les parcs d'attractions, dans les malls, etc., incarnant une harmonie maintenue entre conjoints et leurs enfants. La St-Valentin fêtée entre gens mariés, et avec des cadeaux aux enfants, représente une autre occasion de souligner l'unité familiale, de même que les visites réciproques aux membres de la parenté élargie les vendredis et lors des grandes célébrations, au premier rang desquelles figurent le 'Ayd al-Fiṭr, le 'Ayd al-Kabīr et Shamm al-Nasīm<sup>132</sup>. Parmi les lieux de rencontre se dégage une hiérarchie. Lorsque l'accès en est limité par la fortune et le statut, la mixité y prenant place semble moins chargée de condamnation possible. Ce que met en lumière Anouk de Koning dans ses recherches menées en 2001-2002 sur les lieux de sociabilités propres aux « classes moyennes supérieures », c'est la constitution d'espaces réservés mixtes, les cafés associés à des chaînes internationales, dont l'accès est conditionné par la fortune. En leur sein, jeunes femmes et jeunes hommes peuvent se rencontrer sans que n'y soit perçue d'indécence<sup>133</sup>. Les déclarations récoltées par Strohmenger à propos de la Corniche du Nil vont dans le même sens : en effet, la plupart de ses interlocuteurs considèrent les rives du fleuve comme inadaptées à leur niveau social pour une rencontre amoureuse, notamment à cause des risques constants d'y être dérangés<sup>134</sup>. Ils privilégient les cafétérias et les lobbys des grands hôtels. Par contraste se dessine une perception des espaces populaires comme bruyants, surpeuplés et, dans le cas des femmes interrogées par Koning, comme univers dangereux où elles deviennent facilement la proie du harcèlement. Enfin, les travaux de Vincent Battesti indiquent une désaffection similaire des parcs publics par les gens fortunés<sup>135</sup>. Toutefois, le parc d'al-Azhar, espace surplombant la ville parsemé de restaurants de luxe et dont le prix d'entrée et l'absence de lignes de transports en commun passant à proximité rendent la visite difficile pour une large part de la population, semble offrir depuis son ouverture récente les conditions d'un réinvestissement des segments fortunés de la société égyptienne dans tel espace.

---

<sup>132</sup> Le 'Ayd al-Fiṭr marque la fin du mois de ramadan, l'Ayd al-Kabīr (plus communément appelé en Égypte 'Ayd al-Aḏḥā) commémore le sacrifice d'Abraham, Shamm al-Nasīm, enfin, dont la date tombe au printemps comme Pâques, il s'agit d'une fête purement égyptienne. Cette dernière est d'ailleurs célébrée par les musulmans et les chrétiens.

<sup>133</sup> KONING Anouk. *Global Dreams...*, *op. cit.*, pp. 97-130

<sup>134</sup> STROHMENGER Steffen. *Kairo...*, *op. cit.*, pp. 66-74

<sup>135</sup> BATTESTI Vincent. The Giza Zoo : re-appropriating public spaces, re-imagining urban beauty. In : Diane SINGERMAN et Paul AMMAR (dir.) *Cairo Cosmopolitan : politics, culture, and urban space in the new globalized Middle East*. Cairo : AUC Press, 2006, pp. 489-511

Les conseillers en psychologie interrogés m'ont presque unanimement déclaré qu'il y a une rupture entre jeunes gens des classes moyennes effrayés par le sexe d'un côté, et jeunes gens des quartiers populaires, où se pratiquent des relations sexuelles « complètes » – c'est-à-dire avec pénétration du vagin – de l'autre. Le seul parmi ces conseillers à n'avoir pas décrit cette disjonction des comportements en termes sociaux est un interlocuteur proche des Frères musulmans la considérant du point de vue de la religiosité et non de la classe sociale. Si ce point de vue semble partagé par les habitants âgés de ces mêmes quartiers – « Aujourd'hui, tous connaissent le sexe » m'expliquait ainsi par exemple Rağab, toujours lui, en situation d'entretien – la réalité paraît néanmoins moins tranchée, au vu des regards médusés provoqués par mes récits d'Europe et renvoie probablement pour grande part à des préjugés de classe. Un jeu de miroir fantasmatique semble dès lors se mettre en place, entre habitants des quartiers populaires considérant les riches comme débauchés du fait de leurs habitudes de mixité, alors que ceux-ci situent les lieux de dépravation véritables dans les quartiers informels pauvres (*'ashwā'iyyāt*).

La plus grande légitimité des rencontres dans les lieux réservés à une population riche et/ou éduquée pose question. L'homogénéité sociale atteinte de la sorte écarte-t-elle le risque de toute histoire d'amour pouvant mener à une mésalliance ? Plutôt qu'en termes de recherche d'homogamie, il me semble que prédomine une conception considérant que richesse et éducation impliquent une plus grande discipline de soi. La hiérarchie des répertoires pour parler de sexe et d'amour est consistante avec cette conception des rapports sociaux, l'éducation étant associée à la capacité d'une expression policée de ses sentiments. D'ailleurs, à l'université, la mixité est de règle, sans contrôle des parents et du voisinage, les accès aux campus étant surveillés, et provoque des résistances limitées, s'il est fait exception des mobilisations islamistes des années 1980 pour séparer étudiantes et étudiants dans les amphithéâtres<sup>136</sup>. Le campus de l'Université du Caire par exemple, où j'ai brièvement enseigné, offre l'aspect d'un îlot pour jeunes amoureux, où ils ont la certitude presque complète de ne pas être découverts, sauf si par malheur un parent étudiant lui aussi venait à passer au mauvais moment. Un étudiant, l'un de mes interlocuteurs privilégiés me raconta la frayeur de sa cousine, ainsi, le jour où il la croisa avec un garçon, même si lui m'a affirmé ne pas se préoccuper du contrôle de ses agissements.

Une plus grande mixité étant conditionnée par un capital éducatif accru, une dimension de prestige peut s'y rattacher. L'essaimage de lieux de sociabilité mixtes à travers la ville

---

<sup>136</sup> KEPEL Gilles. *Le Prophète et le Pharaon : aux sources des mouvements islamistes*. Paris : Seuil, 1993, pp. 154-155

bénéficie par conséquent d'une acceptabilité relative : des « coffee shops » mixtes en particulier – à distinguer des « cafés » (*qahwa-s*) à la clientèle en général exclusivement masculine – ouvrent dans tous les quartiers de la ville. Il s'agit, avec les malls et parcs d'attractions bon marché se développant eux aussi, de lieux accessibles nouveaux pour faire des rencontres, en complément d'autres sociabilités mixtes antérieurement présentes, comme les mouleds<sup>137</sup> par exemple, ou les marchés. Ces occasions de rencontres, qui représentent une opportunité pour certains, ou un signe d'urbanité, sont toutefois aussi perçues par d'autres avec défiance comme facteurs de déréliction des mœurs, à l'instar des mouleds, justement, marquant ainsi des conceptions divergentes d'un environnement compromettant ou non pour une femme<sup>138</sup>. Les étudiantes en Lettres ont de même selon une interlocutrice par exemple la réputation d'être à la fois plus « ouvertes » et plus « dissolues ». Pour cette raison, alors que Mirvit, l'une des membres de Cœur généreux, souhaitait étudier la littérature anglaise, son mari l'a inscrite à son insu en Faculté de Droits. La figure 1, montage d'une photographie prise selon toutes apparences sur la Corniche d'Alexandrie, illustre bien cette licence plus grande attribuée aux étudiants en lettres. Que l'image n'ait pas été prise au Caire n'enlève rien de sa pertinence ici – en effet, ce montage circulait sur des réseaux d'amis caiotes, et la ville méditerranéenne est un lieu de villégiature privilégié pour les habitants de la capitale, notamment pour les couples, n'en étant distante que de trois heures environ en train rapide. Il faut remarquer au passage que l'individu stigmatisé, dans ce montage, est non pas le couple désigné comme constitué d'étudiants en Lettres, mais le jeune homme isolé décrit comme un étudiant en ingénierie. Cette vision de la position de celui-ci comme un échec, et non comme une vertu, indique qu'il s'agit là d'un document où les jugements moraux sur la licéité des relations abordées en première partie de ce chapitre apparaissent suspendus.

Les rencontres mixtes au sein d'un cercle de sociabilité élargi sont par ailleurs rendues plus aisées par la diffusion des nouveaux médias, tels l'internet<sup>139</sup> ou le téléphone portable, qui rendent la surveillance parentale une tâche ardue. Alors que l'accès des filles au téléphone

---

<sup>137</sup> Un mouled est une fête tenue en général autour du mausolée d'un religieux musulman ou chrétien, en commémoration de celui-ci. C'est le prétexte à de grands rassemblements de foule. Concenant l'islam, la pratique est associée au soufisme. Le mouled du Prophète (*mawlid al-nabī*) est un événement festif. MAYEUR-JAOUEN Catherine. *Pèlerinages d'Égypte : histoire de la piété copte et musulmane (XV<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles)*. Paris : EHESS, 2005

<sup>138</sup> *Ibid.*, pp. 284-292

<sup>139</sup> Internet fait son apparition en Égypte en 1993. Encore relativement marginal en 2000, son usage concernerait aujourd'hui près d'un quart de la population selon l'Union internationale des télécommunications (UIT) (rapport de 2009). Quant à Facebook, fin 2011, 9'391'580 comptes actifs ont été dénombrés dans le pays, un chiffre important, même en prenant en considération la possession de plusieurs comptes en même temps par certains individus et les pages commerciales (source : <http://www.internetworldstats.com/stats1.htm>, dernière consultation le 22 février 2012).

fixe pouvait être sujet à de longues négociations<sup>140</sup>, aujourd'hui les marges d'autonomie sont plus larges. Facebook et le « *chat* de miel » (*shāt al-'asal*) mobilisent une grande part du temps de la population jeune du pays ayant accès à internet, soit à domicile, chez soi ou chez des amis, soit à travers les cybercafés, ceux-ci amplifiant considérablement le cercle des individus utilisant internet. Nombre de mes interlocuteurs y consacraient de longues heures : invitations d'inconnues, blocage de certains contacts, discussions simultanées, confusions entre internautes féminines « respectables et pas respectables » truffaient les récits. Des contacts se nouent au-delà des frontières égyptiennes, dans d'autres pays arabes comme par exemple la Syrie et le Maroc, mais aussi en Europe et aux États-Unis. Les tromperies sur l'apparence et simulacres sous forme d'avatars électroniques, de vidéos détournées et de photographies truquées constituent une préoccupation de ces rencontres. Les photographies introduisant aux pages des jeunes filles sur Facebook ne les représentent d'ailleurs très souvent pas – une image d'actrice, de chanteuse, d'un petit animal, ou parfois encore un slogan viennent alors remplacer le portrait de ces internautes féminines. Une photographie montrant une très belle jeune fille est par conséquent suspecte. Lorsque Wasīm, l'un de mes interlocuteurs, vanta la beauté de l'une de ses conquêtes virtuelles à laquelle il fixait des rendez-vous en vidéo sur internet, l'un de ses amis émit des doutes sur son aspect, affirmant qu'il s'agissait sans doute de l'image d'une autre fille. L'autre répondit avec sérieux qu'il avait demandé à son interlocutrice de lever un bras puis l'autre à son commandement pour s'assurer qu'il s'agissait bien d'elle sur l'image.

Comme lors de rencontres réelles, ces échanges incluent fréquemment des requêtes de faveurs – que ce soit des déclarations d'amour ou des baisers virtuels. Les projets de mariage n'en sont pas absents non plus. Enfin, le *chat* peut parfois aboutir à des échanges de numéros de téléphone, et aux appels et textos peuvent suivre des rencontres réelles. Le pas n'est néanmoins pas toujours facile à franchir entre transgression virtuelle et interaction directe. L'un de mes interlocuteurs issu d'un quartier populaire se refusait par exemple à le faire : « Je ne la connais pas, se justifiait-il. Si elle n'est pas une fille bien, je ferai très mauvaise figure. » Il craignait sans doute que sa partenaire d'échange se révèle l'une de ces filles rassemblant des milliers d'abonnés sur leurs pages Facebook, et attisant l'excitation de leur public régulièrement par des commentaires aguicheurs et des photographies suggestives. Les échanges par textos peuvent eux aussi parfois adopter un ton cru – Wasīm reçut ainsi par

---

<sup>140</sup> ELKAMEL Farag. Dialogues with the Future: findings of a study on adolescents in three Egyptian governorates. In : Sonja HEGASY et Elke KASHL, *Changing Values Among Youth: examples from the Arab World*. Berlin: K. Schwarz, 2007, p. 105

exemple en ma présence un texto d'une jeune femme de son réseau où s'égrainait une série de devinettes ayant toutes comme réponse le sexe masculin. Quant à la surveillance parentale éventuelle des contacts du portable, l'une de mes interlocutrices a résolu ce problème en enregistrant ses connaissances masculines sous des noms féminins.

Sous-jacente se dessine à nouveau la distinction entre espaces privés et publics. À travers internet se crée espace semi-privatif (ou semi-public, selon les points de vue), où sous couvert d'un anonymat relatif, toutes les rencontres semblent possibles et le discours de l'intime peut se déployer à ses aises. Se redéfinissent de la sorte les règles du convenable, du compromettant et du transgressif. Outre qu'il facilite les échanges amoureux, Internet offre d'ailleurs aussi souvent le cadre d'expression d'états dépressifs, de doutes et de faiblesses, y compris de la part d'hommes, répertoires n'ayant en général pas lieu à s'exprimer devant des inconnus.

Le mariage n'est quant à lui pas une étape toujours facile à franchir. Le célibat est rarement le résultat d'un choix ouvertement assumé : les obstacles au mariage s'accumulent en effet, à débiter par l'accord à obtenir des parents et les sommes à mobiliser pour conclure l'union. Un jeune homme retrouvé pendu sous le pont Qaṣr al-Nīl en 2010, en plein centre-ville, parce que la famille de sa bien-aimée l'avait repoussé, vient par exemple en témoigner<sup>141</sup>. Dans la vie des parents, le mariage constitue un fort investissement, impliquant d'importants coûts financiers et pouvant avoir de lourdes conséquences financières. En effet, leur aide est en général indispensable pour réunir les sommes nécessaires à celle-ci<sup>142</sup>. De la sorte, ils sont à même de faire entendre leurs critères de choix concernant le choix du conjoint. Aussi, la demande en mariage est en général adressée à la famille de l'épouse potentielle au domicile de celle-ci, en présence de parents des deux possibles conjoints. Le fiancé doit pouvoir justifier d'un revenu assuré. Il lui faut avoir terminé sa formation. En ville, il lui faut souvent pouvoir fournir un appartement meublé et un véhicule pour le futur couple, frais auxquels s'ajoutent la dot (*mahr*) et une quantité d'or déterminée (*shabka*). Face à un marché du travail marqué par la précarité des emplois salariés, pour de nombreux prétendants, l'acquisition du capital requis pour le mariage constitue un parcours long et difficile, surtout que les sommes à mobiliser peuvent être considérables<sup>143</sup>. La famille de l'épouse doit quant à elle s'occuper de constituer un trousseau (*ġihāz*) à celle-ci, incluant notamment une bonne part des fournitures

---

<sup>141</sup> « 'Amrū Mūsā » rafaḍ ahl ḥabībatih zawāġahā minhu faṣḥanaq nafsah fī « kūbrī al-'uṣḥāq » [« 'Amrū Mūsā » la famille de sa bien-aimée a refusé qu'il l'épouse et il s'est pendu au « pont des amoureux ».] *Al-Dustūr*, 3 juin 2010

<sup>142</sup> SINGERMAN Diane et Barbara IBRAHIM. The Costs of Marriage in Egypt : a hidden dimension in the new Arab demography. *Cairo Papers in Social Sciences*, 24(1-2), 2001

<sup>143</sup> *Ibid.*, pp. 80-116

de l'appartement du couple. L'âge au mariage en Égypte est par conséquent souvent tardif<sup>144</sup>, surtout parmi les classes moyennes, où le choix du conjoint peut être corrélé à des ambitions d'ascension sociale.

Les manuels que j'ai consultés donnent des directives pour guider le choix de l'épouse. La plupart citent en premier lieu le hadith suivant : « La femme s'épouse pour quatre raisons : sa fortune, son mérite personnel, sa beauté et sa force de religion. Gagne celle qui a de la religion et tes mains se couvriront de poussière (*fa-taribat yadāk*) »<sup>145</sup>. Tous donnent en référence à cette tradition prophétique la force de religion comme premier critère de choix à respecter. Pour choisir un époux, un autre hadith est cité par certains : « Si se propose à vous un homme dont vous êtes satisfaites de l'aspect et de la force de religion, épousez-le pour ne pas faire advenir la discorde (*fitna*) et une vaste corruption (*fasād'arīd*) sur terre. »<sup>146</sup> Une notion importante est celle *kafā'a*, indiquant que l'homme doit être à même de s'occuper de sa femme, notamment en lui conservant le niveau social auquel elle est accoutumée. C'est l'une des conditions pour qu'un mariage soit jugé viable<sup>147</sup>. Les unions sont de fait négociées en estimation des qualités et défauts de chacun des conjoints potentiels, selon des critères de position sociale, d'apparence physique, d'âge et de statut conjugal antérieur – le mariage avec une femme âgée, divorcée ou laide, peu éduquée ou de condition modeste implique un moindre coût<sup>148</sup>. Le directeur d'une petite association du quartier de Fayçal me raconta ainsi comme preuve de son dévouement au travail caritatif qu'il avait été réveillé au milieu de la

---

<sup>144</sup> Entre 2001 et 2010, l'âge moyen au mariage oscille entre 27 et 30 ans pour les hommes et 22 et 26 pour les femmes (source : Agence centrale de la mobilisation publique et des statistiques (Central Agency for Public Mobilization and Statistics (CAPMAS), en ligne, page consultée le 12 juillet 2012 : <http://www.capmas.gov.eg/pdf/Egypt%20In%20Figures/Tables/2-%20%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%AD%D8%B5%D8%A7%D8%A1%D8%A7%D8%AA%20%D8%A7%D9%84%D8%AD%D9%8A%D9%88%D9%8A%D8%A9/26.pdf>). Cette moyenne inclue toutes les couches de la population, l'âge tardif du mariage des classes moyennes urbaines se trouvant de la sorte pondérés par celui plus précoce des populations rurales et des artisans).

<sup>145</sup> AL-MAŞRĪ Maḥmūd. *Al-zawāğ al-islāmī* [Le mariage islamique]. Al-Qāhira : Maktaba al-Islam, 2000, p. 6 ; IBRĀHĪM Bakr Muḥammad. *Asrār layla al-zifāf wa shahr al-'asal* [Secrets de la nuit de noces et de la lune de miel]. Al-Qāhira : Maktaba al-Şafā, 2002, p. 15 ; □L-MAŞRĪ Maḥmūd. *Mawsū'a al-zawāğ al-islāmī al-sa'īd* [Dictionnaire du mariage islamique heureux]. Al-Qāhira : Maktaba al-Şafā, 2006, p. 175 ; □L-MUNSHĀWĪ Muḥammad. *Fann al-ta'āmul bayna al-zawğayn* [L'art du comportement entre époux]. Al-Qāhira : Dār al-Faḍīl □ 2006, p. 9 ; RIDĀ □kr□m. 'Alā 'itāb..., *op. cit.* p. 24 La seconde partie de ce hadith paraît un peu énigmatique. Le dictionnaire Kazimirsky explique en effet cette même expression comme suit, sous l'article *tariba* : « On dit, comme malédiction : *taribat yadāk* Puissent tes deux mains être à terre ! Pour dire : Puisses-tu ne pas te relever ! » Les interlocuteurs interrogés m'ont indiqué que dans ce cas la femme religieuse est décrite comme un bien restant attaché aux mains comme s'y collerait la poussière.

<sup>146</sup> RIDĀ Akram. 'Alā 'itāb..., *op. cit.*, pp. 24-25 ; □L-MAŞRĪ Maḥmūd. *Mawsū'a...*, *op. cit.* pp. 232-233

<sup>147</sup> RIDĀ Akram. 'Alā 'itāb..., *op. cit.*, pp. 44-52 ; □L-MAŞRĪ Maḥmūd. *Mawsū'a...*, *op. cit.* pp. 248-262 ; □L-SA'ĪD Abū Anas. *Ādāb al-khiṭba wa al-nikāḥ* (Les règles des fiançailles et du mariage). Al-Qāhira : Dār al-Bayān al-'arabī, 2006, pp. 73-92. Dans l'affaire de mariage d'amour de 1904 qu'évoque Baron, le père de l'épouse a essayé de faire annuler l'union pour absence de *kafā'a*, les deux familles étant de niveau social différent. BARON Beth. *The Making...*, *op. cit.*, pp. 275-276

<sup>148</sup> RUGH Andrea. *Family in Contemporary Egypt*. Cairo : AUC Press, 1988 [1984], pp. 121-147

nuit par un homme amputé des deux jambes voulant absolument se marier, ayant un appartement et un revenu. Après de nombreux téléphones, s'improvisant intermédiaire, le directeur trouva une femme obèse prête à épouser le désespéré. Les mariages conclus au sein d'un cercle proche de parenté, le fameux « mariage arabe » entre cousins, sont aussi réputés plus simples à conclure parce que nécessitant des négociations moindres<sup>149</sup>.

Les ascriptions de classe sociale jouent un rôle déterminant dans l'acceptabilité ou non d'un parti<sup>150</sup>. Un mariage entre individus de conditions disparates est de toute façon considéré comme voué à l'échec comme me l'ont répété nombre de mes interlocuteurs. Les prétendants et leurs parents ne sont souvent pas toujours d'accord à accepter des concessions matrimoniales, et ce d'autant plus s'ils ont mené de longues études. Un tailleur père de deux filles adolescentes, Bilāl, me décrivait la scène comme un « commerce (*tiğāra*) » : « Combien vaut ma fille ? » lui faut-il pouvoir estimer. Le prétendant doit s'épuiser et « devenir fou » pour réunir les conditions matérielles nécessaires à l'union, afin d'en ressentir le prix. Dans les milieux moins les dépendants de revenus salariaux, artisans, commerçants ou encore agriculteurs des périphéries de la ville, les mariages sont toutefois souvent conclus de façon plus précoce. De véritables enquêtes de respectabilité peuvent de plus être menées pour s'assurer de l'adéquation du choix d'un fiancé. Un interlocuteur d'une cinquantaine d'années travaillant comme imam dans une mosquée privée d'un quartier huppé, 'Umar, vu pour des entretiens, m'expliquait par exemple pour valoriser la réputation de son père qu'une enquête pointilleuse avait été menée par les parents de sa mère sur celui-ci dans son village d'origine avant d'entreprendre des démarches en vue d'une union. Les villageois auraient unanimement vanté les qualités de l'homme, pour sa générosité et sa grande ferveur religieuse. 'Umar insista sur l'importance selon lui des racines familiales pour évaluer un individu en Égypte, se reflétant par exemple dans l'expression dépréciative « il n'a pas d'origine (*ma luh sh asl*) » employée dans le pays pour désigner un homme sans principes<sup>151</sup>. Ces procédures d'enquêtes

---

<sup>149</sup> C'est le fameux « mariage arabe » entre cousins, qui a fait couler à une époque beaucoup d'encre. Cf. LÉVI-STRAUSS Claude. Le problème des relations de parenté In : *Systèmes de parenté : entretiens interdisciplinaires sur les sociétés musulmanes*. Paris : EPHE, 1959, pp.13-20 ; COPET-ROUGIER Elisabeth. Le mariage « arabe » : une approche théorique In : Pierre BONTE (dir.) *Épouser au plus proche : inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*. Paris : EHESS, 1994, pp. 453-473 ; BOURDIEU Pierre. *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*. Paris : Seuil, 2000 [1972], pp. 83-186

<sup>150</sup> SINGERMAN Diane. *Avenues...*, *op. cit.*, pp. 84-85

<sup>151</sup> L'importance des origines familiales dans l'évaluation des individus se reflète aussi dans les difficultés des orphelins pour se marier, ce critère peu favorable s'ajoutant au fort dénuement dont ils sont souvent victimes dans les quartiers populaires (RUGH Andrea. Orphanages in Egypt : contradiction and affirmation in a family-oriented society. In : Elizabeth W. FERNEA (dir.) *Children in the Muslim Middle East* Cairo : AUC Press, 1996 [1995], pp. 124-141). Des mariages entre orphelins sont organisés par des associations caritatives et des fonds de collecte de mosquées et d'églises pour remédier à ce problème.

se reflètent aussi dans les conseils un peu surprenants au vu de la personne visée qu'une mendicante âgée a prodigué pour son mariage avec une Sud-Africaine à un ami Franco-américain qu'elle avait pris en amitié. Elle lui indiqua d'abord de prendre avec lui un ami lorsqu'il ira lui rendre visite dans son pays, afin d'interroger les voisins sur la réputation de sa famille. Selon les termes du jeune homme, elle aurait ajouté : « Elle peut être bien, mais si sa famille (*ahlahā*) n'est pas bien, éloigne-t-en ! » Elle continua en lui enjoignant de vérifier si sa future femme avait bien ses règles, c'est-à-dire qu'elle n'était pas « sèche comme un homme », mais bien à même d'avoir des enfants, et en insistant sur le nécessaire partage des sommes entre familles du mari et de l'épouse.

L'amour semble avoir peu de prix dans ces réflexions. Néanmoins, dans les faits, l'importance que les parents allouent aux sentiments de leurs enfants pour le choix de leur partenaire conjugal est soumise à d'importantes variations selon les familles. Les mères, dans de nombreux cas, jouent de plus un rôle de confidentes privilégiées concernant les peines d'amour et les difficultés sexuelles de leurs enfants, y compris après le mariage. Par conséquent, la volonté d'implication des parents dans le choix des conjoints de leurs enfants peut beaucoup varier : un cuisinier d'un quartier populaire de l'est du Caire m'expliquait ainsi à propos de ses fils qu'il leur fallait eux-mêmes trouver leurs futures compagnes, parce qu'il ne voulait pas « [qu'ils aient] une raison de la haïr après [sa] mort ».

Les difficultés auxquelles il faut faire face pour se marier font par ailleurs planer le risque d'un célibat contraint se prolongeant toute la vie, en particulier sur les femmes, leur éligibilité comme épouses diminuant avec l'âge. Janet Abu Lughod et Lucy Amin, dans un article de 1961 conservant une certaine pertinence au vu de la situation contemporaine, cherchent à définir grâce à l'étude des annonces matrimoniales parues dans la presse égyptienne quelles sont les catégories de population éprouvant le plus de difficultés se marier : le statut marital antérieur et l'âge apparaissent comme le principal obstacle se dressant ici face aux femmes<sup>152</sup>. Parmi mes interlocutrices non mariées, la crainte de rester vieille fille (*'ānis*) était l'objet de fréquentes plaintes. Le best-seller en dialecte de Ghāda 'Abd al-'Āl, *'Ayza atġawwiz* [Je veux me marier], décrit avec humour une liste de prétendants se succédant dans le salon de sa famille, tous plus inappropriés les uns que les autres par leur caractère ou par les conditions qu'ils posent à l'union. Cet ouvrage traite principalement de la crainte du célibat éprouvée par l'héroïne du texte. Elle avance sous forme de plaisanterie au début de l'ouvrage la théorie selon laquelle il y aurait plus d'hommes que de femmes en Égypte, malgré les statistiques. En

---

<sup>152</sup> ABU-LUGHOD Janet et AMIN Lucy. Egyptian Marriage Advertisements : Microcosm of a Changing Society. *Marriage and Family Living*, XXIII 2, 1961, pp. 130-131

effet, poursuit-elle, comme chaque couple veut un garçon, ils font des enfants jusqu'à en avoir un, avec parfois la naissance de quatre, cinq ou six filles auparavant. Il en résulterait une concurrence terrible entre les femmes, surtout que lorsqu'au-delà de trente ans, elles n'ont pas trouvé de mari, elles sont soupçonnées d'avoir un défaut caché – ceci alors qu'un homme de quarante ans peut épouser sans problème une fille en ayant dix-huit. « L'homme n'a d'autre reproche à recevoir que ce qu'il a dans la poche (*el-rāḡel mā ye'ībū sh illa ḡeybuh*) », cite-t-elle comme proverbe qu'on lui répéterait<sup>153</sup>. Ces préoccupations trouvent écho dans la presse aussi : le 24 février, le Cheikh d'al-Azhar se trouva par exemple fort embarrassé devant un parterre d'étudiantes l'interrogeant avec insistance sur les moyens de régler ce problème, n'ayant d'autre réponse à leur proposer que des injonctions à la patience et à la confiance en Dieu<sup>154</sup>. Certains, enfin, cherchent à tirer profit de la situation, tels les gérants d'agences matrimoniales par exemple. Exemple parmi d'autres, un autocollant collé dans le métro montrant l'image d'un couple lors d'une cérémonie nuptiale, faisait comme suit la promotion des candidats à sa disposition, offrant un instantané des profils de prétendants recherchés selon ses promoteurs :

Le mariage. *To marry - Please call us*. Le plus grand et plus vaste bureau de mariage en Égypte. Nous vous procurons un compagnon ou une compagne de vie quelles que soient vos moyens. Le choix est devenu simple. Pour les femmes en *niqāb*, les belles et celles dotées de qualifications – pour les jeunes hommes ayant de l'ambition et les détenteurs de postes en vue – nous avons à notre disposition un notaire religieux (*ma'dhūn*) - nous recherchons une secrétaire pour travail. [Numéros de téléphone]

Sur le même modèle, mais gratuitement, certaines mosquées font office d'agences matrimoniales, menant si nécessaires leurs propres enquêtes de réputation sur les potentiels candidats au mariage se présentant à eux.

Plus d'un jeune homme m'affirma en retour avoir renoncé au mariage, ne serait-ce que provisoirement, peu désireux qu'ils étaient de consacrer toute leur énergie à cet objectif. Pour un jeune employé de banque discutant du sujet, il n'y pensait pas pour l'instant parce que pour le mariage « il faut se prendre en main (*lāzim temsik nafsak*) » pour se concentrer uniquement sur la tâche de rassembler la somme nécessaire au mariage. Il ne se sentait pas capable d'une telle responsabilité pour le moment. Un autre, tout juste marié, m'avoua en présence de son

<sup>153</sup> 'ĀBD AL-'Āl Ghāda. *'Ayza atḡawwe* [Je veux me marier]. Al-Qāhira : Dār al-Shurūq, 2009, pp. 5-9. Le livre en était à sa septième édition depuis sa sortie en 2008, preuve de son succès.

<sup>154</sup> Ṭālibāt ḡāmi'a sa'lna *shaykh* al-Azhar 'an kayfiyya muwāḡaha al-'unūsa fa-aḡāb : uṣburna fa-l-ṣabr miftāḥ al-faraḡ [Des étudiantes de l'Université du Caire demandent au Cheikh d'al-Azhar comment faire face au non-mariage. Il répond : « Patientez, la patience est la clé du soulagement. ] *Al-Dustūr*, 26 février 2009

épouse, dans le salon de leur appartement d'un immeuble dont la cage d'escalier et l'ascenseur étaient encore en chantier, que s'il avait su les sommes à fournir pour ce mariage, jamais il ne se serait lancé dans un tel projet.

Si les parties impliquées parviennent à se mettre d'accord, les fiançailles sont conclues par la lecture de la première sourate du Coran, la Fātiḥa, période de test aboutissant d'ailleurs fréquemment à des ruptures. Si la relation se maintient, lors de l'inscription du mariage à l'état civil (*katb al-kitâb*) conclue devant un notaire religieux (*ma'dhûn*), première cérémonie avant les festivités de noce proprement dites, l'acte est conclu symboliquement entre l'époux et un représentant mâle de la famille de l'épouse, en général son père – ceux-ci se donnant la main en répétant les formules de leur engagement, dictées au fur et à mesure par le dignitaire responsable de l'évènement. De la sorte, l'importance du rôle des familles impliquées dans l'union est encore une fois soulignée. La vie de couple marié peut alors commencer. Les festivités du mariage viennent en marquer le début. Elles s'échelonnent sur plusieurs jours : à la « nuit du henné (*layla al-ḥanna*) », où le corps de la mariée est orné de motifs par ses parentes succède la « nuit de noces (*layla al-dukhla* ou *layla al-zifāf*) » où les époux consomment leur union. Ces évènements sont accompagnés de rassemblements où familles, proches et voisins festoient en dansant. Les lieux de célébration diffèrent d'ailleurs selon les milieux sociaux : à l'espace fermé du « club » privilégié par les familles soucieuses d'affirmer leur statut supérieur s'opposent en effet les mariages fêtés dans une ruelle où sont installés une estrade, des chaises et un important dispositif d'amplification sonore. Les jeunes du quartier se rassemblent lors de ces occasions. Les époux ont souvent l'air quelque peu engoncés dans leur rôle, assis sur des trônes en surplomb de l'assistance.

Avoir des enfants rapidement constitue l'une des priorités des jeunes mariés. Une lourde pression familiale s'exerce en effet sur ceux-ci. Pour les femmes, il s'agit d'une part de s'attacher son mari, et de l'autre d'attester de sa fécondité. En témoigne les proverbes enjoignant à celles-ci de « couper les ailes » ou « les plumes » de leur époux en tombant enceintes le plus vite possible<sup>155</sup>. Personnellement, j'ai été confronté avec partenaire d'alors à cette question incessante : « Où est votre bébé ? » Quant à son amie d'origine rurale habitant sur le toit de l'immeuble où nous étions installés, elle lui suggéra abruptement qu'il me fallait une seconde femme, elle-même étant de toute évidence incapable de m'assurer une descendance vu le temps depuis lequel nous étions ensemble sans avoir donné naissance à un

---

<sup>155</sup> C'est d'ailleurs le sujet d'un film célèbre de 1974 réalisé par 'Āṭif Sālim, *al-Ḥafīd* (Le petit-fils), relatant les mésaventures d'une jeune fille et de son mari. Celle-ci, sur les conseils de sa mère, omet en secret de prendre ses pilules contraceptives malgré l'accord qu'elle avait conclu avec son conjoint. Celui-ci l'abandonne lorsqu'il apprend qu'elle est enceinte, pour lui revenir enfin à son cœur défendant après la naissance du bébé.

enfant. Sur le même toit se jouait d'ailleurs un drame, celui d'une jeune fille des environs d'Assouan, Fāṭīma, dont le couple était infécond depuis deux ans et que son mari battait violemment sous ce prétexte. Finalement, il épousa une autre femme, divorcée et ayant déjà prouvé sa fécondité par des enfants issus de son précédent mariage. L'affaire aboutit à un divorce pour la première femme<sup>156</sup>.

Des difficultés à se marier et de la condamnation des rapports sexuels préconjugaux résultent d'inévitables tensions. Quand l'attente s'éternise, il faut trouver des compromis : le mariage coutumier, déjà évoqué plus haut, intervient justement dans ce type de configurations. Éviter d'avoir à notifier à sa première épouse un remariage<sup>157</sup>, conserver une rente de veuve ou encore la garde d'enfants constituent autant de motifs possibles pour recourir au mariage coutumier. Celui-ci peut représenter aussi un moyen de pression sur les parents afin qu'ils avalisent l'officialisation de l'union par un mariage véritable, car affirmer aux parents de la jeune fille qu'une telle union a été conclue implique que par conséquent elle n'est plus vierge et dès lors théoriquement impropre à toute autre union<sup>158</sup>. Les options répressives prônées dans la plupart des récits sont impuissantes à traiter un tel phénomène, où semble prédominer la perspective du « quand même »<sup>159</sup> : nous savons bien que ce n'est pas un vrai mariage, mais nous le faisons quand même, parce que c'est mieux que rien<sup>160</sup>.

---

<sup>156</sup> Les travaux de Marcia Inhorn sur la procréation assistée en Égypte ont pour toile de fond cette même injonction à pourvoir une descendance à tout prix à son couple (INHORN Marcia. *Infertility and Patriarchy : the cultural politics of gender and family life in Egypt*. Philadelphia : Univ. of Pennsylvania Press, 1996)

<sup>157</sup> Récemment, dans le film *L'immeuble Yacoubian* (2006, réalisé par Marwān Ḥamdān), un personnage de commerçant en automobiles, incarné par Nūr al-Sharīf, conclut un mariage coutumier pour dissimuler à sa première femme qu'il prend une seconde épouse.

<sup>158</sup> KĀMIL Buthayna. *I'tirāfāt... op. cit.*, pp. 110-112; Le cinéma peut parfois faire exception dans cette condamnation unanime du mariage coutumier, comme l'illustre par exemple le film *Qubalāt masrūqa* (Baisers volés), réalisé par Khālīd al-Ḥaḡar (2008)<sup>158</sup>, véritable apologie de ce type d'unions : devant la volonté obstinée des parents de l'une des jeunes filles de l'histoire de lui faire épouser un autre homme que l' élu de son cœur, ceux-ci concluent un mariage coutumier pour faire plier ceux-ci.

<sup>159</sup> FAVRET-SAADA Jeanne. *Les mots, les morts, les sorts*. Paris : Gallimard, pp. 371-380

<sup>160</sup> C'était là en tous cas l'approche défendue un jeune Égyptien très pieux, uni par un mariage coutumier à une étrangère et craignant d'officialiser cette relation face à ses parents.



## CHAPITRE 2

### DISCOURS D'EXPERTISE : L'ÉDUCATION SEXUELLE DES ÉGYPTIENS

*Les affections profondes ressemblent aux honnêtes femmes ; elles ont peur d'être découvertes, et passent dans la vie les yeux baissés.*

Gustave Flaubert, *L'Éducation sentimentale* (1869).



Face aux questions que pose la régulation des rapports de couple, deux principales orientations se dessinent : celle attribuant les problèmes existants aux difficultés à se marier, les rattachant surtout à des difficultés d'argent ; celle insistant sur les dimensions psychologiques de l'amour et du sexe, et ayant dès lors comme programme de mettre en place des formations et des instances de conseil à même de faire face à la situation. L'action des associations d'aide au mariage, agissant principalement par des soutiens financiers aux orphelins et aux nécessiteux pour leur fournir les ustensiles indispensables pour s'installer et par l'organisation de noces communes en masse afin d'économiser les frais de la fête, s'inscrit clairement dans la première orientation. Leur action reste toutefois limitée par leurs moyens réduits et par le prestige moindre alloué à de tels mariages subventionnés. En parallèle fleurissent quantité d'associations se donnant comme but d'offrir des cours d'éducation sexuelle, de « préparation au mariage (*ta'hīl li-l-zawāğ*) », de conseil conjugal (*irshād usarī*) et de « correction comportementale (*ta'dīl sulūkī*) » faisant un large usage de la référence à la psychologie (*'ilm al-nafs*) pour attester de la scientificité de leurs méthodes. Les pôles de cet axe renvoient en sous-main à la dichotomie entre amour conjugal silencieux (*'ishra*) et amour devant s'exprimer verbalement pour exister – la psychologie employée s'appuyant pour grande part sur une mise en mots des émotions.

Ce chapitre offre en premier lieu un aperçu du champ de la psychologie en Égypte, avec ses différentes écoles. Lors de mes recherches, j'ai pu constater en effet le peu de littérature existante permettant de comprendre la constitution du champ de cette discipline en Égypte, tant en arabe que dans les langues européennes. Nombre de recherches disponibles sur le sujet concernent la psychanalyse et sont l'œuvre de psychanalystes, soucieux de comprendre les « résistances » rencontrées par leur approche dans les pays arabes<sup>161</sup>. S'y ajoutent les travaux historique et anthropologique d'Omnia El Shakry, consacrés à l'influence de la psychologie sur les conceptions de l'âme et du sujet, et d'Amira Mittermaier, traitant des pratiques d'interprétations des rêves dans l'Égypte contemporaine<sup>162</sup>. Du fait des objets qu'elles se sont choisies, elles accordent toutes deux elles aussi une très grande place à l'école freudienne dans leurs descriptions du champ de la psychologie. Or, la psychanalyse s'y inscrit de toute apparence de façon marginale seulement, et rarement de façon autonome. Pour rééquilibrer le tableau, il est par conséquent à mon sens nécessaire de se rapporter aux textes de

<sup>161</sup> Pour un compte-rendu critique de ces travaux : MASAAD Joseph. *Psychoanalysis, Islam and the Other of Liberalism*. *Umbr(a)*, 2009, pp. 43-68

<sup>162</sup> EL SHAKRY Omnia. *Youth as Peril and Promise : the emergence of adolescent psychology in postwar Egypt*. *International Journal of Middle East Studies*, vol. 43, n° 4, 2011, pp. 591-610 ; MITTERMAIER Amira. *Dreams that Matter : Egyptian landscapes of the imagination*. Berkeley : Univ. of California Press, 2011

psychologues égyptiens consacrés à l'histoire de leur discipline. Les quelques articles et chapitres publiés sur le sujet, bien que fragmentaires, offrent néanmoins des éléments utiles pour comprendre l'établissement institutionnel de la psychologie dans le pays.

Un trait marquant de la psychologie en Égypte est son caractère normalisateur assumé : les individus doivent se conformer à un idéal moral et pratique, et la science doit les y aider. Deux domaines d'application privilégiés de la psychologie se dessinent dès lors au tournant du XX<sup>e</sup> siècle : la psychiatrie, et l'éducation. S'y adjoignent des commentaires généraux sur la société et le rôle qu'y jouent les individus. « L'instinct sexuel (*al-gharīza al-ġinsiyya*) » et ses modes de canalisation jouent souvent un rôle analytique important dans l'appréhension des problèmes de société. Les programmes de psychologie se trouvent ici associés aux objectifs d'autres intervenants de la réforme sociale en Égypte. En effet, la régulation des rapports de couple fait partie de longue date des objectifs de l'État et a mobilisé quantité de débats dans le pays, comme je l'ai déjà évoqué. Dans ce cadre, mon attention se porte principalement ici sur les projets de mise en place de cours d'« éducation sexuelle (*tarbiyya ġinsiyya*) » destinés à la population – et les différentes acceptions que ces termes peuvent prendre selon l'emphase relative mise sur les aspects psychologiques, biologiques, sociaux ou religieux de la sexualité.

Cette dernière question me conduit dans la seconde section de ce chapitre à aborder la question centrale pour l'ouvrage entier de la « rupture de tabou » et au « bris de silence » à opérer en Égypte sur les questions de sexualité. Elle est indissociable à mes yeux de revendications d'expertise scientifique tentant d'imposer le discours produit à partir des référents psychologiques et médicaux comme seuls légitimes pour parler de sexualité. Échanges de conseils entre proches, vantardises sexuelles en assemblée, mais aussi discours religieux cherchant à imposer une emprise totale des soucis de licéité islamique sur le domaine du sexe sont désignés par les promoteurs de l'éducation sexuelle comme adversaires. Toutefois, des compromis peuvent émerger. Pour étudier ces problématiques façonnant profondément la traduction égyptienne des concepts psychologiques, je fonde principalement mon argumentaire sur l'étude de documents imprimés se positionnant en faveur de l'éducation sexuelle et sur des entretiens menés avec une vingtaine de psychiatres, psychologues et responsables et formateurs d'organismes et d'associations actifs dans le domaine de la sexualité, sans compter ceux actifs dans l'association Cœur généreux.

## I. Psychologie et intervention sur la sexualité en Égypte

### *La psychologie en Égypte : éléments d'anatomie d'un champ*

Hors du cadre de la psychiatrie et de la psychologie, et préexistant à celles-ci, diverses pratiques permettent en Égypte d'appréhender les troubles psychiques. Il faut tout d'abord remarquer que les individus considérés comme fous (*mağnūn*) bénéficient pour grand nombre d'entre eux d'un statut les rapprochant de la sainteté, conception soutenue notamment par un hadith stipulant qu'à l'instar des enfants, ils accéderont aux paradis sans passer par jugement. Souvent le titre de « cheikh » leur est ainsi affectueusement accolé, comme par exemple ce « cheikh Faḥd » que j'ai rencontré, dont la manie est d'amasser des chaussures. Autour des grands tombeaux soufis, il n'est pas rare d'en voir déambuler certains. Dans les quartiers populaires, il arrive très fréquemment de rencontrer des individus psychiquement dérangés auxquels les habitants confient à l'occasion de menues tâches, dont parfois ils se moquent tout en leur procurant assistance, offrant par exemple cigarettes et nourriture à cet homme dans la rue incapable de s'exprimer en mots, et le rhabillant lorsqu'il se promenait les organes génitaux exposés. Les familles jouent toutefois le rôle principal dans le soin de telles personnes. Dans la terminologie du soufisme, une catégorie particulière s'applique aux individus en rupture avec les codes de comportement institués, *mağdhûb*-s, désignant ceux-ci comme bénéficiant d'une proximité unique à Dieu par leur folie même<sup>163</sup>.

À ces aspects positivement connotés de la folie s'opposent les délires des possédés (*mutaqammiṣ*), dont le corps a été pris comme demeure par un djinn (*ğinn*)<sup>164</sup>. Le rituel le plus connu pour s'en libérer, le *zār*, pratique féminine populaire où une assistance conjure l'esprit occupant le corps de la possédée de libérer celle-ci, est marginalisé de façon croissante<sup>165</sup>. D'autres intervenants agissent en parallèle sur ces questions : cheikhs guérisseurs par le Coran<sup>166</sup> ou par le lien dont ils se prévalent avec Dieu ou avec les djinns et herboristes se piquant de pratiquer la magie (*siḥr*) sont nombreux. À l'intervention des djinns et à la sorcellerie peuvent aussi être attribuées des déficiences passagères, comme par exemple des difficultés scolaires, problèmes face auxquels ces praticiens proposent leurs solutions. Les

---

<sup>163</sup> KARAMUSTAFA, Ahmet. The Antinomian Dervish as Model Saint. In : Hassan ELBOUDRARI (dir.). *Modes de transmission de la culture religieuse en Islam*. Le Caire : Institut français d'archéologie orientale (IFAO), 1993, pp. 241-260

<sup>164</sup> C'est d'ailleurs la même racine, *ğnn*, que se construit le mot « fou », *magnûn*.

<sup>165</sup> Sur le *zār* et les djinns en général, cf. : BATTAIN Tiziana. La divination dans le rituel du *zar* égyptien. *Égypte/Monde arabe* n° 14, 1993, pp. 103-112 ; DRIESKENS Barbara. *Living with Djinnns : Understanding and Dealing with the Invisible in Cairo*. London : Saqi, 2008

<sup>166</sup> JOMIER Jacques. *L'islam vécu en Égypte (1945-1975)*. Paris : J. Vrin, 1994, pp. 190-193

psychiatres et psychologues revendiquent la scientificité de leurs disciplines en se distançant explicitement de ces pratiques, les dénonçant comme superstitions (*khurāfāt*) et charlataneries (*shughl daġġālīn*).

Dans les trois champs distincts se réclamant de la psychologie représentés en Égypte, la psychiatrie, la psychologie de l'éducation et la psychologie générale, la psychiatrie est la première à trouver un ancrage en Égypte. Le premier asile avait été fondé en 1838 dans le quartier de l'Ezbekiyya. À la fin du siècle, des auteurs se mettent à publier sur le sujet, à l'instar de Sulaymān Naġātī, inspecteur des prisons et enseignant spécialisé dans les maladies mentales (*amrād 'aqliyya*), ayant étudié en France, rédigeant aux alentours de 1891 un traité intitulé *Uslūb al-ṭabīb fī fann al-maġādhīb* (Le style du médecin dans l'art des fous)<sup>167</sup>. Au sein de l'armée, la chasse aux simulateurs motive la rédaction d'un manuel recensant les maladies psychiques existantes. La prise de contrôle des établissements psychiatriques par les Britanniques, en particulier avec l'arrivée de John Warnock, en charge de 1895 à 1923 de la Division des maladies mentales (*Lunacy Division*), dépendante du Ministère de l'Intérieur, donne un élan théorique décisif à la discipline. Les effets de la consommation de haschisch, les questions de la responsabilité pénale et de dangerosité possible des fous, mobilisent la plus grande part des efforts des savants de l'époque<sup>168</sup>. L'enseignement de la psychiatrie dépend des facultés de médecine. À partir de 1944, celles-ci délivrent des diplômes de psychiatrie, et dès 1964 des masters et des doctorats dans cette spécialité<sup>169</sup>. Selon Ahmed Okasha, dans un texte de 2003 cité par Mittermaier, l'Égypte compte 1000 psychiatres, 250 psychologues cliniques, 1350 infirmières psychiatriques et 9000 lits dédiés aux soins psychiatriques<sup>170</sup>. Ces chiffres sont toutefois à manier avec précaution, le même auteur avançant quatre ans plus tôt que le pays compte 500 psychiatres. Or un doublement de leur effectif en un laps de temps si court semble improbable<sup>171</sup>. D'après les déclarations récentes d'Amīn al-Khuwaylid, responsable de la section « Santé mentale (*ṣiḥḥa nafsiyya*) » du Ministère de la santé, le

<sup>167</sup> NAGĀTĪ Sulaymān. *Uslūb al-ṭabīb fī fann al-maġādhīb* (Le style du médecin dans l'art des fous). Al-Qāhira : al-Maṭba'a al-ṭibbiyya al-durriyya, 1309 (année hégirienne) [1891-1892] ; AL-ZIRIKLĪ Khayr al-Dīn. *Al-a'lām : qāmūs tarāġīm li-ashḥar al-rigāl wa al-nisā' min al-'arab wa al-musta'ribīn wa al-mustashriqīn* (3) (Les gens célèbres : dictionnaire biographique des plus célèbres hommes et femmes parmi les Arabes, les arabisants et les orientalistes). Bayrūt : Dār al-'Ilm li-l-malāyīn. 2002, p. 138. Le titre alambiqué reflète un usage prévalant alors de donner des titres en rimes et en assonances aux ouvrages. Je traduis ici *maġdhīb* par fous, car l'étude indique bien que l'auteur désigne par ce mot des aliénés et non des saints – indice sans doute d'une pathologisation du comportement de ces derniers dans certains milieux de l'élite égyptienne de l'époque.

<sup>168</sup> BAQUÉ Valérie. Regards sur l'asile et la folie dans l'Égypte du XIXe siècle. *Annales islamologiques*, vol. XXVI, 1992, pp. 197-206 ; KHOURY Nicole. L'Égypte. In : Jacques POSTEL et Claude QUÉTEL (dir.) *Nouvelle histoire de la psychiatrie*. Toulouse : Privat, 1983, pp. 228-233

<sup>169</sup> OKASHA Ahmed. Mental Health in the Middle East : an Egyptian perspective. *Clinical Psychology Review*, vol. 19, n°8, pp. 917-933.

<sup>170</sup> MITTERMAIER Amira. *Dreams that matter...*, *op.cit.*, p. 179

<sup>171</sup> OKASHA Ahmed. *Mental Health...op. cit.*, p. 921

nombre de psychiatres égyptiens s'élevait en mars 2012 à 567, dont seulement 153 étaient alors présents dans le pays<sup>172</sup>.

La psychologie de l'éducation, basée principalement sur les tests de personnalité et les techniques comportementalistes, est la seconde discipline se réclamant de la psychologie à prendre pied institutionnellement dans le pays. Dès 1906, en effet, les cursus des futurs enseignants comprennent des cours de psychologie. En 1928, une mission d'enquête est confiée en 1928 par le Ministère de l'Instruction publique au pédagogue genevois Édouard Claparède. Celui-ci prône alors la fondation d'un laboratoire de psychologie consacré aux écoles égyptiennes<sup>173</sup>. A cette époque, nombre de tests psychologiques sont traduits en arabe pour mener des enquêtes auprès des écoliers. Les cours sont toutefois principalement dispensés par des Égyptiens. Une année plus tard est fondé le Haut Institut d'Éducation, où les cours de psychologie sont maintenus. La psychologie de l'éducation bénéficie d'instituts distincts au sein des universités. Par la suite, l'enseignement de la psychologie s'est généralisé aux élèves des branches littéraires du lycée<sup>174</sup>.

La psychologie générale a toutefois déjà suscité de nombreux articles à l'époque, notamment dans la revue *al-Muqataṭaf* [Le Résumé], passée en 1885 du Liban à l'Égypte. Au niveau académique, la psychologie, sous le nom d' *'ilm al-naḥs*, « science de l'esprit », est enseignée depuis 1908 à l'Université du Caire au sein de la Faculté de Philosophie. Les premiers professeurs sont français. En parallèle, des étudiants sont envoyés en Europe pour y suivre des formations dans la discipline. Trois d'entre eux, revenus en Égypte dans les années 1930 et 1940 sont très fréquemment cités dans les articles égyptiens consacrés à l'histoire de la psychologie : 'Abd al-'Azīz al-Qūsī, qui a fait ses études en Grande-Bretagne, Muṣṭafā Ziywar et Yūsuf Murād, ayant quant à eux étudiés en France. En 1950, le ministre de l'Éducation charge Ziywar de créer la section de psychologie de l'Université de 'Ayn Shams, deuxième principale université de la capitale. Elle reste rattachée à la Faculté de Lettres.

Al-Qūsī est principalement connu pour ses travaux fondés sur les tests de personnalité et la statistique. Concernant la psychanalyse, Ziywar et Murād ont été quant à eux plus sensibles à l'influence de Freud, développant le vocabulaire arabe pour les termes de la psychanalyse. Ben Slama soulève cependant le manque d'engagement de ces auteurs pour cette technique.

---

<sup>172</sup> Hal yūḡad mu'taqalūn fī mustashfā al-'Abāsiyya... mā sir ikti'āb al-Miṣriyyīn... wa kam yatakallaf 'ilāḡ al-marīḍ al-naḥsī ? [Y a-t-il des prisonniers politiques à l'hôpital de 'Abāsiyya... quel est le secret de la dépression des Égyptiens... combien coûte le traitement d'un malade mental ?] *Al-Maṣrī al-yawm*, 20 septembre 2012

<sup>173</sup> CLAPARÈDE Édouard. 1929. *Rapport général présenté au Ministère de l'Instruction publique*. [Ronéotypé.] ; FARAG Iman. Ismā'il al-Qabbāni et la mesure de l'intelligence. *Égypte/Monde arabe*, n° 18/19, 1994 (en ligne, dernière consultation le 10 août 2012 : <http://ema.revues.org/index1864.html>)

<sup>174</sup> Aujourd'hui, la psychologie est obligatoire pour tous les lycéens en première années, puis devient matière à option pour les littéraires.

Ziywar prône l'usage de tests psychologiques et de statistiques comme gage de scientificité et aurait mis en doute l'efficacité thérapeutique de la psychanalyse. Murād, quant à lui, se revendique de la psychologie de la Gestalt de son directeur de thèse Paul Guillaume, fondant, avec Ziywar, toujours, une Société de psychologie intégrative (*Ġamā'a 'ilm al-nafs al-takāmulī*) peu après son retour. Henri Wallon et son élève Maurice Debesse sont les références que citent tous deux concernant leurs travaux sur l'adolescence. La revue qu'ils dirigent, *Mağalla 'Ilm al-Nafs* (La Revue de psychologie), publie tant des freudiens que des adversaires de ces théories. La psychanalyse, si elle participe jusqu'à aujourd'hui du cursus de 'Ayn Shams, n'y dispose toutefois pas de chaire propre. Le prix créé au nom de Ziywar en 1995 encourage d'ailleurs des travaux de psychologie expérimentale et de psychiatrie. Autre exemple de l'hétéroclisme des tenants proclamés de la psychanalyse en Égypte, la Société égyptienne de Psychanalyse, fondée en 2004, affiche comme principal objectif de dispenser des formations basées sur des tests comportementaux. À l'Université du Caire, où la psychologie ne dispose d'une section propre que depuis 1974, rattachée elle aussi à la Faculté de Lettres, l'enseignement de la psychanalyse n'est intégré à son cursus que marginalement, celui-ci étant principalement axé sur les théories comportementalistes<sup>175</sup>.

La psychanalyse semble de plus avoir souffert d'un ostracisme relatif du fait des origines juives de Freud, en particulier après la défaite de 1967 contre Israël et la montée en puissance des courants islamistes s'ensuivant, popularisant un discours de guerre de religion recyclant abondamment des éléments de l'antisémitisme européen sur le complot mondial supposé des Juifs. Ben Slama relate notamment la publication en 1970 par deux élèves de Ziywar de textes faisant usage de cette rhétorique : *Le patrimoine judéo-sioniste et la pensée freudienne*, livre écrit par un certain Ṣabrī Ġirġis, et un article de Qadarī Ḥifnī sous le titre « Freud et la pensée sioniste »<sup>176</sup>. Les réactions critiques que j'ai pu recueillir lors de mon terrain sur les théories de Freud se concentraient toutefois principalement sur le rôle que celui-ci alloue à la sexualité dans la hiérarchie des pulsions humaines. Elles font échos à la perception de l'école analytique qu'avait par exemple l'ancien Cheikh d'al-Azhar 'Abd-al-Ḥalīm Mahmūd – qui dans les années 1980 s'oppose pour cette raison à l'introduction de cours d'éducation sexuelle dans les écoles, craignant qu'ils soient empreints de théorie freudienne<sup>177</sup>.

<sup>175</sup> MITTERMAIER Amira. *Dreams that matter... op. cit.*, pp. 179-181

<sup>176</sup> Cit. in BEN SLAMA Raja. La psychanalyse en Égypte : un problème de non-advenue. *Topique*, n° 110, 2010, pp. 87-88

<sup>177</sup> MAHMŪD 'Abd al-Ḥalīm. Taqdīm. In : Mahmūd BIN ṢHARĪF. *Al-islām wa al-ḥayā al-ġinsiyya : dirāsa taḥlīliyya mustamidda min al-Qur'ān al-karīm*. S. l. : s. e., s.d. [*Silsila kutub al-taṣawwuf al-islāmī* 15], p. 4-5

Certains courants se réclamant de la « psychologie islamique » ont émergé à partir durant cette même époque, mais leurs écrits sont restés avant tout programmatiques et ne reposent pas sur une théorie spécifique de la psychè. Les textes se contentent en général soit d'argumenter pour la constitution d'une psychologie propre aux musulmans sans fournir de propositions concrètes pour le faire, soulignant l'importance qu'auraient « les valeurs » en islam contrairement à l'Occident, soit, lorsqu'il y a tentative de réforme pratique de la discipline, de chercher des précédents possibles à la psychologie dans la tradition prophétique ou dans le corpus laissé par les savants médiévaux musulmans et de proposer des modifications lexicales s'en inspirant<sup>178</sup>. Les intervenants du champ de la psychologie interrogés s'accordaient pour cette raison à dire qu'il n'existe pas de psychologie spécifiquement islamique au niveau de l'application thérapeutique. Même Shaḥāta Maḥrūs, psychologue engagé auprès des Frères musulmans et professeur en psychologie de l'éducation à l'Université de Ḥilwān, qui m'affirma faire partie d'un « courant islamique » soucieux de « purifier les méthodes européennes » en matière de valeurs, en particulier au niveau sexuel, déclara, lorsque je lui demandai s'il existe une psychologie islamique, qu'il n'y avait pas d'école propre à celle-ci.

En dehors des disciplines citées, Salāma Mūsā, un célèbre essayiste du début du XX<sup>e</sup> siècle, apparaît comme une figure de pionnier dans l'histoire de la psychologie. Dans son ouvrage de 1928 intitulé *Asrār al-'aql al-bāṭin* (Les secrets de l'inconscient), il s'efforce de construire une terminologie propre à la psychologie, inventant un terme arabe pour la désigner, *nafsūluḡia*<sup>179</sup>. Plus tard, il abandonne ce mot pour utiliser *saykūlūgiyā*, transcription phonétique arabisée de l'anglais *psychology*. Dans ces ouvrages, il consacre une grande attention à expliquer le fonctionnement des pulsions sexuelles et empêcher les jeunes de s'adonner à des comportements qu'il juge déviants, comme la masturbation et les rapports homosexuels<sup>180</sup>. El Shakry cite cet ouvrage comme exemple du succès des théories freudiennes en Égypte à partir des années 1920, succès qui va grandissant dans les années 1930 et 1940<sup>181</sup>. Mūsā, s'il fait fait fréquemment référence favorablement à Freud, se

---

<sup>178</sup> Sur les tentatives d'« islamisation des savoirs » : ROUSSILLON Alain. *Intellectuels en crise dans l'Égypte contemporaine*. In : Gilles KEPPEL et Yann RICHARDS (dir.) *Intellectuels et militants de l'Islam contemporain*. Paris : Seuil, 1990, pp. 213-258 ; ROUSSILLON Alain. *La pensée islamique contemporaine : acteurs et enjeux*. Paris : Téraèdre, 2005, pp. 56-68. Sur les tentatives spécifiques d'islamisation de la psychologie : AL-'ĀNĪ Nazār. *Al-islām wa 'ilm al-nafs : masrad (biblūghrāfiyā) li-buḥūth wa dirāsāt al-ta'sīl al-islāmī l-'ilm al-nafs (t. 1)* [L'islam et la psychologie : index (bibliographie) des recherches et études pour le retour originaire islamique de la psychologie (t. 1)]. Herndon : IIIT, 2008

<sup>179</sup> MŪSĀ Salāma. *Asrār al-'aql al-bāṭin* [Les secrets de l'inconscient]. Al-Qāhira : al-Hilāl, 1928, p. 8

<sup>180</sup> MASAAD Joseph. *Desiring... op. cit.*, pp. 128-141

<sup>181</sup> EL SHAKRY Omnia. *Youth as... op. cit.*, p. 596

revendique néanmoins sur de nombre de points des approches d'Alfred Adler et d'Ivan Pavlov, notamment concernant la place à accorder à la libido<sup>182</sup>. Les thérapies qu'il propose sont basées sur des techniques de suggestion et de correction comportementale, et non sur l'analyse. Il est toutefois difficile apparemment à cette époque d'ignorer les travaux du savant viennois. En mai 1939, la parution de son ouvrage sur Moïse soulève d'intenses débats relayés par le journal *al-Ahrām*<sup>183</sup>. Sayyid Qutb lui-même, avant son voyage aux États-Unis où se forment ses théories islamistes, cite Freud dans un essai de 1947 sur la critique littéraire<sup>184</sup>.

Au niveau de la pratique, l'exercice de la psychologie est régulé par un décret émis en 1956, suite à une série d'affaires juridiques. En 1936 et 1943, des procès sont ainsi par exemple intentés à un certain *Shukrī Ğirĝis*, présenté par Ben Slama comme « le premier psychanalyste d'Égypte » pour usurpation du titre de docteur et exercice illégal de la médecine. Lui-même n'est d'ailleurs pas un fidèle inconditionnel de la théorie freudienne, ayant rédigé en parallèle un manuel de psychiatrie et prescrivant des médicaments à ses clients. L'exercice de la psychologie en tant que praticien indépendant est réglé aujourd'hui par la loi 198 émise en 1956. Elle exige des candidats d'avoir soit un diplôme en neurologie et psychiatre, soit en tant que diplômée en psychologie d'avoir un certificat de spécialisation en psychothérapie, d'appartenir à une association reconnue de psychologie, ou d'avoir deux ans d'expérience en psychologie clinique. Les candidats doivent passer devant une commission incluant un sous-secrétaire du Ministère de la Santé, le directeur général de la Division de Santé mentale de celui-ci, un représentant du Conseil d'État, le professeur en poste de la chaire de neurologie de la Faculté de Médecine de l'Université du Caire et cinq spécialistes en psychothérapie nommés par le Ministère de la Santé, parmi lesquels figurent généralement un grand nombre de psychiatres<sup>185</sup>. Aujourd'hui, très souvent, les psychologues se contentent d'un rôle de consultation (*akhṣā'ī nafṣī*), sous l'autorité d'un psychiatre, celui-ci pouvant par ailleurs se passer de leur présence. Les cliniques psychologiques elles-mêmes dispensent avant tout des soins psychiatriques et neurologiques<sup>186</sup>. Quant à la méthode freudienne, Ben Slama décrit l'Égypte comme un « désert psychanalytique », observation sur laquelle toutes les sources

---

<sup>182</sup> *Ibid.* p. 128

<sup>183</sup> FREUD Sigmund. *Der Mann Moses die monotheistische Religion : Drei Abhandlungen*. Amsterdam : De Lange, 1939 ; BEN SLAMA Raja. *La psychanalyse... op. cit.*, pp. 83-96, p. 87

<sup>184</sup> EL SHAKRY. *Youth as... op. cit.*, p. 596. Elle cite une recension parue dans *Mağalla 'Ilm al-Nafs*. QUTB Sayyid. *Al-naqd al-adabī, usūluhu wa manāhiġuhu*. Bayrūt : Dār al-Kutub al-'arabiyya, 1965 [1947], cit. in MASAAD Joseph. *Desiring... op. cit.*, p. 124

<sup>185</sup> ABOU-HATAB Fouad. Egypt. In : Virginia SEXTON et John HOGAN (dir.) *International Psychology : views from around the World*. Lincoln : Univ. of Nebraska Press, 1992, p. 115-116

<sup>186</sup> *Ibid.*, p. 125

concordent<sup>187</sup>. La grande majorité des psychologues se revendiquent aujourd'hui de l'école cognitivo-comportementaliste (*al-madrasa al-sulūkiyya al-ma'rifiyya*).

Au début des années 1990, la majorité des psychologues étaient employés par l'État, avec des rôles de consultation dans des commissions mixtes, notamment afin d'administrer des tests psychiques, comme éducateurs spécialisés pour handicapés ou en tant que conseillers dans les écoles. Les titulaires de masters et de doctorat pouvaient espérer une carrière au sein de l'Université. Avec le développement de l'activité des ONG locales et internationales dans les décennies suivantes, de nouvelles opportunités d'emploi s'offrirent aux psychologues, généralement bien mieux payées qu'au sein du secteur public. Enfin, alors que jusqu'à récemment nombre de psychologues se plaignaient du manque de reconnaissance à laquelle leur discipline faisait apparemment face<sup>188</sup>, la dernière décennie semble avoir été le témoin d'une visibilité croissante de la psychologie, offrant des débouchés nouveaux aux psychologues tout en attirant vers elle un public de néophytes se lançant parfois dans la pratique avec une formation de bric et de broc.

Évoquant les années où il exerce en Égypte, 1954-1958, le psychanalyste Mustafa Safouan décrit ainsi son public dans un article déjà cité : « L'ensemble de la classe cultivée où se recrutaient ces analysants ne dépassait probablement pas les 10 % de la population. »<sup>189</sup> Il est difficile d'établir si le constat s'applique à l'ensemble de la psychologie. Concernant la psychiatrie, l'internement s'apparentant par bien des points à un travail de police, les individus considérés comme fous étant admis en clinique sur des critères de dangerosité supposée, les distinctions de classe ne se sont pas appliquées d'une pareille façon. Nombreux ont été lors de mon terrain les psychologues à se plaindre de la tendance des Égyptiens à considérer leurs consultations comme réservées aux individus souffrant de troubles psychiques handicapants, stigmatisant de la sorte leurs patients. Dans ce domaine, les psychologues se trouvent d'ailleurs en concurrence avec les cheikhs guérisseurs, en particulier dans les milieux populaires, personnages qu'ils s'échinent à dénoncer comme de dangereux charlatans. Tous considèrent toutefois qu'un succès sans précédent accompagne la psychologie aujourd'hui.

Des efforts de vulgarisation de la psychologie, par la radio et la presse, sont anciens, notamment à travers des articles de magazine. Durant les années 1950, des efforts particuliers

---

<sup>187</sup> BEN SLAMA Raja. La psychanalyse..., *op. cit.*, p. 89 ; AHMED Ramadan. Psychology in Egypt. *Psychology :IUPsyS global ressource*, 2009 (en ligne, dernière consultation le 9 avril 2012 : <http://e-book.lib.sjtu.edu.cn/iupsys/Origins/Imada/im03ch10.htm>)

<sup>188</sup> AHMED Ramadan. Egypt. In : David BAKER (dir.) *The Oxford Handbook of the History of Psychology : global perspectives*. Oxford : Oxford Univ. Press, 2012, p. 171

<sup>189</sup> SAFOUAN Mustafa. Five Years..., *op. cit.*, p. 34

sont entrepris dans ce sens : Ziywar dispose alors par exemple d'une émission propre à la radio<sup>190</sup>, et en 1957 est fondée une revue, *Ḥayātak* (« Ta vie »), « première revue pour la culture psychique dans le monde arabe », ayant pour slogan : « Une revue mensuelle avec pour but de te rendre heureux ». Les secrets du bonheur, de la réussite professionnelle et familiale sont promis aux lecteurs par les éditeurs. La publication propose aussi des traductions, par exemple « Qu'est-ce que le bonheur » d'Erich Fromm<sup>191</sup>, et des recensions d'ouvrages étrangers. Le numéro 10 de juin 1958 consacre ainsi un long commentaire basé sur le livre de « MacDonald Ladl » *Comment parler du sexe à nos enfants ?*<sup>192</sup> Plus tardivement, la revue *Ṭabībak al-Khāṣṣ* (Ton médecin personnel), fondée en 1969 et dédiée à la vulgarisation médicale, possède une rubrique hebdomadaire intitulée « le cabinet psychologique (*al-'ayāda al-naḥsiyya*) », où des psychiatres et des psychologues répondent aux courriers de lecteurs. Elle porte d'ailleurs comme sous-titre : « Une revue qui se préoccupe de ta santé physique, psychique et nerveuse. »

Le succès contemporain de la psychologie se répercute à deux niveaux : une présence médiatique accrue de psychologues comme consultants dans les talk-shows d'une part, de l'autre un phénomène de diffusion et traduction des méthodes et outils du développement personnel originaire des États-Unis, là aussi avec un fort appui de la télévision et d'internet. Ibrāhīm al-Fiqqī, décédé en 2012 à l'âge de 62 ans, représente la vedette incontestée du développement personnel en Égypte. Peu avant sa mort, celui-ci se revendiquait spécialiste de programmation neurolinguistique (PNL), de suggestion hypnotique, de la mémoire et du rayki, consultant du gouvernement québécois et « diplômé de métaphysique de l'Université de la ville de Los Angeles », où il aurait obtenu un doctorat<sup>193</sup>. Il s'agit en l'occurrence de l'« Université de Métaphysique (*University of Metaphysics*) » fondée par Paul Leon Masters, théoricien de la « Nouvelle pensée (*New Thought*) » positive thérapeutique, mouvance elle-même apparentée à l'Église de la Science chrétienne (*Christian Science*)<sup>194</sup>. Al-Fiqqī apparaissait très fréquemment à la télévision et jouissait d'une indéniable popularité, des copies illégales de ses ouvrages étant disponibles partout dans le pays – au Salon du Livre du Caire en 2010, un stand était même exclusivement consacré à ses écrits.

Un fort éclectisme dans le choix des méthodes thérapeutiques caractérise le discours de ses nombreux émules proposant des séminaires et formations, tous couronnés de diplômes et

<sup>190</sup> MITTERMAIER Amire, *Dreams that... op. cit.*, p. 176

<sup>191</sup> FROMM Erich. *Mā hiya al-sa'āda ? (Qu'est-ce que le bonheur ?)* *Ḥayātak* n°3, 1957 (nov.), pp. 19-26

<sup>192</sup> LADL MacDonald. *Kayfa nuḥaddith atfālānā 'an al-ġins ? (Comment parler du sexe à nos enfants ?)* *Ḥayātak*, n°10, 1958 (juin), pp. 145-159

<sup>193</sup> [http://www.ibrahimelfiky.com/aboutelfiky\\_arabic.html](http://www.ibrahimelfiky.com/aboutelfiky_arabic.html) (dernière consultation le 6 février 2012)

<sup>194</sup> <http://www.universityofmetaphysics.com/index.html> (dernière consultation le 13 août 2012)

certificats émis par des collègues de même mouvance. L'affichage d'un grand nombre de tels documents peut jouer un rôle important pour les démonstrations de compétence et de scientificité des spécialistes du développement personnel (figures 2 et 3). Les domaines d'application de leurs connaissances touchent à des domaines aussi divers que les ressources humaines en entreprise, les révisions scolaires ou encore le conseil conjugal, domaines qui sont présentés comme pouvant tous être optimisés grâce à l'application des techniques appropriées de conditionnement mental positif. Autre trait saillant, de nombreux intervenants du développement personnel affirment maîtriser – et pouvoir enseigner – des pratiques telles que le magnétisme, la vision de karmas ou la télékinésie impliquant toutes une forte influence de la pensée sur l'environnement matériel.

À la vogue des spécialistes en développement personnel s'ajoute pour promouvoir la popularisation de la psychologie une recrudescence des sites de conseil en ligne, au tout premier rang desquels figurait jusqu'à récemment Islam-Online et sa page « Problèmes et solutions (*mashākil wa ḥulūl*) ». Celle-ci, intégrée dès ses débuts en 1999 à un site semblant destiné par son objet à prodiguer surtout des fatwas, est l'œuvre de deux psychiatres de formation, 'Amrū Abū Khalīl et Aḥmad 'Abd Allāh, tous deux à l'époque proches des courants réformateurs au sein des Frères musulmans. Ils revendiquent un rôle pionnier dans le domaine – vantant l'anonymat relatif d'internet permettant aux demandeurs de conseils de s'exprimer sans craindre de blâme. En conséquence, un très grand nombre de questions leur parvenant concernaient l'amour et la sexualité. Ils définissent les services qu'ils offrent comme des « conseils psychologiques et sociaux (*istishārāt nafsiyya wa iḡtimā'iyya*) », une catégorie d'activité se rapprochant de celle de *counseling* présente dans les pays anglo-saxons. D'autres sites ont repris cette formule, avec un succès divers, par exemple *maganin.com* (« fous.com »), *laha-online* (« pour elle-online ») ou encore *al-mostashar.com* (« le conseiller.com »). L'importance du conseil pour Islam-Online se reflète dans les choix éditoriaux de la chaîne de télévision lancée par le site, laissant une large place à celui-ci, et significativement intitulée « Moi (*anā*) ». En parallèle, les conseillers qu'ils emploient s'attachent à développer des activités sociales hors du cadre d'internet, « off-line », selon les termes d'anciens employés d'Islam-Online. Au sein de ce dernier est créé en 2009 le Centre de la Compréhension mutuelle pour la formation (*Markaz al-tawāṣul li-l-tadrīb*) proposant des cours destinés principalement aux intervenants sociaux. Des associations comme Cœur généreux sont aussi créées, se donnant pour mission de propager les techniques promues par le site auprès de couches de la population n'y ayant pas accès. Des instances étatiques et des ONG travaillent avec ces sites, en plus des psychiatres et de psychologues venus des

universités et de cliniques, dans des programmes de lutte contre la dépendance ou le harcèlement sexuel (*taḥarrush ḡinsī*)<sup>195</sup> par exemple, avec un objectif de « correction comportementale (*ta'dīl sulūkī*) ». Le site Islam-Online, au cœur de cette efflorescence, a quant à lui finalement fermé ses pages de conseil psychologique à la suite d'une importante crise en 2010 au sein de sa direction mixte qatarie et égyptienne, interprétée par certains comme une dissension entre courants salafistes et partisans de la voie médiane en islam, la *wasatiyya*, dont le site se faisait le porte-parole<sup>196</sup>. Une grande part des employés du siège cairote se sont depuis réorganisés au sein du site nouvellement créé On-Islam.

Ce succès du développement personnel, des sites internet de consultation en ligne et des associations prodiguant du conseil psychologique, avec le foisonnement des praticiens se revendiquant de cette science en résultant, irrite de nombreux spécialistes de la discipline parmi ceux ayant obtenus leurs diplômes au sein d'universités reconnues par l'État. Y font écho les charges de Ben Slama contre « psychologisme amateur » se diffusant selon elle en Égypte<sup>197</sup>. Muḥammad Naṣr, professeur assistant en psychiatrie à l'Université du Caire, dénonce par exemple la part de marketing entourant le développement personnel, même s'il lui reconnaît des qualités à son stade initial – pour lui, les solutions que proposent ces *coachs* de vie, basée sur une suggestion fonctionnant principalement sur l'effet de groupe et le charisme des formateurs, n'a d'effets que limités. Quant à Munā Riḍā, psychiatre installée en cabinet à Héliopolis, elle salue la popularité grandissante de la psychologie, qu'elle attribue pour grande part à un changement d'attitude des médias, ayant cessé de représenter les psychologues et leurs patients comme des énergumènes amusants (« *funny people* »), mais déplore néanmoins que « la censure sur qui dit quoi » ce soit affaiblie et compare « tous ces gens qui parlent de la psychologie sans approfondissement » et considérant « tout *document*<sup>198</sup> comme matière scientifique » à des mouches virevoltant autour de la discipline.

À ce dénigrement des psychologues diplômés d'université font écho les critiques que s'adressent entre eux les non-spécialistes s'étant investi dans le champ – tel acteur du développement personnel par exemple considérant qu'« Ibrāhīm al-Fiqqī était bien, mais ceux qui l'entourent ne le sont pas », entourant selon lui de discrédit son enseignement, ou encore cette employée d'Islam-Online critiquant les « diplômes reçus sous un pont » dont se

---

<sup>195</sup> Sur ce second concept, je renvoie au chapitre 4 de ce texte.

<sup>196</sup> LAMLOUN Olf. Islamonline : jeux et enjeux d'un média « postislamiste » déterritorialisé. *Les Cahiers de l'IFPO*, n° 5, 2010, pp. 45-62 ; ABDEL-FADIL Mona. The Islam-Online Crisis : a battle of Wasatiyya vs. Salafiyya Ideologies ? *CyberOrient*, vol. 5, n° 1, 2011 (en ligne, dernière consultation le 2 mars 2012 : <http://www.cyberorient.net/article.do?articleId=6239>)

<sup>197</sup> BEN SLAMA Raja. La psychanalyse..., *op. cit.*, p. 92

<sup>198</sup> En anglais dans le texte.

prévalent selon elle grand nombre de formateurs. « Ce ne sont pas des spécialistes » est une antienne récurrente que j'ai pu entendre à propos d'autres intervenants sociaux se réclamant de la psychologie. En retour, dans les sites de conseil et dans certaines associations de développement personnel, j'ai pu constater une grande valorisation de « l'expérience de vie (*el-khibra el-ḥayātiyya*) », opposée aux études universitaires, et qui selon les responsables jouent un rôle décisif dans les choix de recrutement. Des mouvements de balancier peuvent aussi être constatés, 'Amrū Abū Khalīl se réjouissant ainsi de voir de plus en plus de ses collègues psychiatres ajouter aux pancartes signalant leurs cabinets qu'ils dispensent des « conseils psychologiques et sociaux », en prolongement du mouvement qu'il a participé à initier avec Islam-Online.

*« L'éducation sexuelle » : polysémie d'un terme, multiplicité des intervenants*

Le projet d'établir des programmes d'éducation sexuelle (*tarbiyya ḡinsiyya*) pour les Égyptiens est formulé par différents intervenants dans les années 1920 – à la même époque où apparaissent les premiers projets de traductions égyptiennes de la méthode psychanalytique. La revue *al-Riyāda al-badaniyya* (La Culture physique), qui consacre une section de ses numéros aux « recherches en sexualité (*abḥāth ḡinsiyya*) » en témoigne à cette époque. Elle ouvre de plus ses colonnes à deux militants pionniers de ce débat, Fakhrī Faraḡ et Ṣabrī Ḡirḡis. Le premier affirme avoir donné la première conférence sur les nécessités d'une éducation sexuelle à l'Université du Caire en 1921, l'obligeant par la suite à restreindre ses interventions sur la « santé sexuelle » à l'Université américaine – tout en publiant abondamment sur la sexualité féminine, la reproduction, la prostitution, les maladies vénériennes, la question des femmes et l'impuissance. Le second est un vénérologue, traducteur de l'ouvrage de 1905 d'Auguste Forel *La question sexuelle*<sup>199</sup>. L'Université américaine accueille aussi à cette époque des scientifiques étrangers à s'exprimer sur la question, comme par exemple le pionnier allemand des recherches sur la sexualité Magnus Hirschfeld, venu y tenir une série de conférences durant l'hiver 1931-1932<sup>200</sup>.

Dès le début, les psychologues ne sont pas seuls à intervenir sur le domaine de la sexualité. Administrateurs et médecins les précèdent dans cette tâche. Les vénérologues (*akḥṣā'ī amrād tanāsuliyya*), mais aussi les urologues et gynécologues s'expriment publiquement sur la sexualité. Dans la revue de vulgarisation médicale déjà évoquée *Ṭabībak al-Khāṣṣ* (Ton

---

<sup>199</sup> FOREL Auguste. *La question sexuelle*. Paris : Masson et Cie, 1919 [1905]

<sup>200</sup> JACOB Wilson. Overcoming 'Simply Being' : Straight Sex, Masculinity and Physical Culture in Modern Egypt. *Gender and History* vol. 22 n°3, 2010, pp. 658-676

médecin personnel), l'opportunité est fréquemment offerte à des représentants de ces spécialités de s'exprimer sur des questions tels que la stérilité, les menstruations, des infections génitales, ou encore sur les risques de la masturbation, les pertes de désir au sein de couples ou les craintes sur une possible rupture de l'hymen durant des exercices sportifs. La circulation des recherches menées en Europe et aux États-Unis sur le sujet de la sexualité y est en tous cas attestée de longue date comme en attestent les cas précédemment cités de Forel, Hirschfeld ou plus récemment des écrits de William Masters et Virginia Johnson<sup>201</sup>, sur lequel un article de la revue s'appuie en 1989<sup>202</sup>. Dès avant, les thérapies de ces derniers sont toutefois connues – du moins si Muḥammad Abū Sayf dit vrai lorsqu'il déclare avoir gardé le scénario de son père Ṣalāḥ Abū Sayf inchangé lorsqu'il réalisa le film *al-Na'āma wa al-ṭāwūs* (L'autruche et le paon), sorti en 2002, mais refusé par la censure sous le nom *Madrassa al-ḡins* (L'école du sexe) en 1971 déjà : les thérapies qu'y proposent une docteure spécialisée dans le sexe d'accoutumance tactile progressive des époux insatisfaits correspondent en effet à celles proposées par Masters et Johnson. Néanmoins, il faut attendre une époque récente pour qu'émerge des promoteurs de la sexologie en tant que discipline propre. Heba Kotb, une célèbre animatrice de talk-shows dédiés aux questions sexuelles, affirme quant à elle être la première à avoir introduit la discipline en tant que telle dans le pays, en commençant avec une chronique en 2004 dans le quotidien national *al-Ahrām*. Elle utilise le mot « médecine sexuelle (*ṭibb ḡinsī*) » pour désigner sa spécialité<sup>203</sup>. La sexologie ne fait pas pour autant son entrée dans le champ académique, et ses contours restent flous, de nombreuses autres spécialités empiétant sur son champ de compétence<sup>204</sup>.

Des projets de mise en place de cours d'éducation sexuelle existent en Égypte depuis au moins les années 1970 – toujours en référence au projet de film de Ṣalāḥ Abū Sayf. Malheureusement, mes informations sur le sujet sont très parcellaires. En 1986, un fascicule est ainsi par exemple publié par le bureau du Caire du Conseil des Églises du Moyen-Orient,

---

<sup>201</sup> Les travaux de Masters et Johnson sont considérés comme pionnier en sexologie (cf. MASTERS William et Virginia JOHNSON. *Human Sexual Response*. New York : Bantam Book, 1966 ; MASTERS William et Virginia JOHNSON. *Human Sexual Inadequacy*. New York : Bantam Book, 1970 )

<sup>202</sup> 'AZĪZĪ Midḥat. Al-kurḥ al-ḡinsī [La détestation du sexe]. *Tabibak al-khâs*, n°245, 1989 (mai), pp. 87-91

<sup>203</sup> J'ai toutefois trouvé un article « sexology (*'ilm al-gins, siksûlûgiya*) » extrêmement court dans un dictionnaire de traduction publié par un professeur de l'Université de Rabat en 1980, la définissant ainsi : « Le contenu du terme renvoie à l'étude scientifique du sexe et des objets liés au niveau psychique et physiologique. » (*t.d.a.*) FAKKAR Rouchdi. *Sociologie, psychologie et anthropologie sociale : dictionnaire encyclopédique universel, volume 1 : terminologie*. Paris : Geuthner, 1980. Il importerait toutefois si Fakkâr traduit simplement un terme ou si celui-ci renvoie à un champ disciplinaire constitué au Maroc à l'époque – dans la seconde hypothèse, il ne peut en être déduit que c'est le cas en Égypte aussi, au regard de la fragmentation du Monde arabe.

<sup>204</sup> La situation n'est d'ailleurs pas propre à l'Égypte. Pour l'exemple de la France : GIAMI Alain et Patrick de COLOMBY. Profession sexologue ? *Sociétés contemporaines*, n°41-42, 2001, pp. 41-62

l'office œcuménique régional, sous le titre *al-Tarbiyya al-ġinsiyya li-fatra al-murāhiqa : dirāsa 'ilmiyya wa rūḥiyya* (L'éducation sexuelle pour l'adolescence : étude scientifique et spirituelle)<sup>205</sup>, mais je ne dispose pas à ce stade d'informations sur l'usage qui en a été fait. Les derniers débats sur la mise en place d'un tel enseignement en plus de la classe de science consacré à l'appareil génital en troisième année de collège datent de 2010 – provoquant une forte opposition de députés des Frères musulmans au Parlement et finalement un retrait du projet<sup>206</sup>.

Différents référents peuvent pourtant servir d'appui à « l'éducation sexuelle (*tarbiyya ġinsiyya*) », impliquant des approches divergentes. Au sein de l'association Cœur généreux, les responsables distinguaient entre aspects religieux, biologiques, et psychologiques, devant à leurs yeux tous être traités dans un tel contexte. Si l'association affirme chercher à offrir une vision complète de la question, incluant de ce fait ces quatre éléments se chevauchant en bien des aspects, certains choisissent par contre de mettre le focus sur l'une ou l'autre de ces dimensions. Sous aspects religieux, il est principalement question des règles de pudeur, de gestion de la mixité, de licéité ou non des relations sexuelles selon leurs modalités et les partenaires impliqués, des règles du mariage et des rituels de purification (*ghuṣl*) nécessaires après le coït ou une éjaculation nocturne. C'est par exemple le type de cours que délivrent les Frères musulmans et la Ġamā'a islāmiyya, un groupe salafiste jihadiste largement implanté dans le pays dans les années 1980, du moins d'après les témoignages que j'ai pu recueillir. Les aspects biologiques consistent principalement en une description à l'aide de schémas des organes génitaux et de leur fonctionnement, ainsi qu'en informations sur les maladies sexuellement transmissibles (MST), sur les dysfonctionnements possibles de l'appareil procréatif et sur les infections pouvant l'atteindre. C'est l'approche que privilégient les organisations internationales et ONG s'investissant pour la « santé reproductive ». La psychologie est quant à elle mobilisée pour souligner l'importance du sexe pour l'équilibre personnel et tenter de réduire les tensions causées par l'abstinence à laquelle sont censés se contraindre les individus non mariés, par les pressions familiales le jour de la nuit de noces ou

---

<sup>205</sup> ANONYME. *Al-Tarbiyya al-ġinsiyya li-fatra al-murāhiqa : dirāsa 'ilmiyya wa rūḥiyya* (L'éducation sexuelle pour l'adolescence : étude scientifique et spirituelle). Al-Qāhira : Maġlis Kanā'is al-Šharq al-Awsaṭ, 1986

<sup>206</sup> Al-barlāmānī al-mašrī d. Farīd Ismā'īl : tadrīs al-ṥhaqāfa al-ġinsiyya yuhaddid al-nash' wa yaqḏī 'alā al-muġtama' [Le député égyptien Dr. Farīd Ismā'īl : l'enseignement de la culture sexuelle menace l'éducation et détruit la société]. *Laha-Online*, 1<sup>e</sup> juin 2010 (en ligne, dernière consultation le 17 août 2012 : <http://www.lahaonline.com/articles/view/36015.htm>) ; Al-Ta'lim taḥdhif (*sic*) « al-ṥhaqāfa al-ġinsiyya » min manāhiġihā wa tulġhī aġzā' min kitāb al-'ulūm al-muqarrar 'alā al-šahāda al-i'dādiyya... wa mas'ūl bi-l-wizāra : ilġhā'uhā lan yuḏīr al-ṥlāb wa sa-naḥuwwilhā anšhiṭa ([Le ministère de] l'Éducation retire de ces méthodes « la culture sexuelle » et coupe des parties du livre de sciences choisi pour le diplôme du collège... et un responsable du ministère : cette décision ne nuira pas aux étudiants et nous le transformerons en activités). *Al-Yawm al-sābi'*, 10 septembre 2010

encore les problèmes conjugaux. Un autre emploi de la psychologie consiste à y chercher des réponses pour expliquer les comportements jugés déviants, comme la sexualité hors mariage ou l'homosexualité par exemple. Les sites de conseil en ligne investissent ainsi largement ce créneau.

La sexualité constitue un enjeu important de la psychologie dès l'entre-deux-guerres. Les intervenants de la psychologie se focalisent dès cette époque sur la correction des comportements jugés déviants, principalement la sexualité hétérosexuelle préconjugale, les pratiques homosexuelles et la masturbation. Mūsā est l'un des auteurs les plus actifs à ce sujet – prônant l'autosuggestion et la réforme de soi sous l'influence bénéfique des danses de couple pour se débarrasser des habitudes jugées néfastes<sup>207</sup>. La gestion de l'adolescence, dans la « préparation au mariage (*ta'hīl li-l-zawāğ*) », dans la recherche de solutions aux dysfonctionnements de couple et dans la « correction des mœurs (*ta'dīl sulūkī*) » d'individus considérés comme déviants sont les trois principaux usages de la psychologie appliquée à ce domaine, avec une prépondérance théorique accordée à l'école comportementaliste et à ses dérivés. Cette dernière dimension conserve une grande importance aujourd'hui. Un professeur de l'Université du Caire aurait ainsi demandé durant un cours, aux dires d'une étudiante y ayant assisté, ce qu'il convient de faire avec un jeune homme aux cheveux longs et s'exprimant comme une fille pour introduire une méthode pour faire retourner les homosexuels à l'hétérosexualité. Au sein d'Islam-Online, des collaborations ont par exemple été initiées avec des Églises protestantes américaines actives contre l'homosexualité, et le site soutenait la tenue d'une journée mondiale de lutte contre celle-ci le 20 avril<sup>208</sup>. 'Amrū Abū-Khalīl, l'un des premiers conseillers à aborder des problèmes liés à la sexualité à Islam-Online, affirme que pour débarrasser un individu de son attirance pour les personnes du même sexe, il lui faut tout d'abord clairement en marquer l'intention. Ensuite, il propose une méthode thérapeutique : chaque fois que l'individu en question pense à avoir une relation sexuelle avec un individu du même sexe, il doit se brûler les doigts avec un briquet en pensant aux flammes de l'Enfer<sup>209</sup>. Il s'agit là d'un exemple de cures parmi d'autres – pouvant aussi toucher à d'autres aspects, comme les pratiques masturbatoires ou l'infidélité par exemple.

La nuit de noces est un moment souvent évoqué dans les ouvrages proposant une forme ou autre d'éducation sexuelle. De fortes attentes sont en effet placées sur les époux cette nuit-là. Épreuve de virilité importante, intervenant actuellement souvent tardivement et sans autre

---

<sup>207</sup> MASAAD Joseph. *Desiring... op. cit.*, pp. 130-141

<sup>208</sup> Iman Farag note de pareilles convergences internationales lors de la Conférence du Caire, parmi les critiques du contrôle des naissances dans ce cas (FARAG Iman. *Identité... op. cit.*)

<sup>209</sup> <http://www.onislam.net/arabic/parenting-counsels/8508/75861-2004-0> (dernière consultation le 2 août 2012)

expérience préalable du sexe qu'une masturbation stigmatisée comme *ḥarām*, la nuit de noces peut générer de fortes angoisses chez un nouvel époux. « Courage, héros, cette nuit, c'est ta nuit » lança ainsi par exemple un étudiant à l'un de ses amis le soir de la fête. De même, la perte de virginité et la crainte des douleurs générées à cette occasion peuvent ébranler une jeune épouse, surtout si son mariage à elle aussi a été précédé d'une longue attente. Ces échanges sans doute maladroits inaugurent la vie sexuelle du couple. De ce fait, de petits manuels expliquant comment s'y prendre pour le coït sont facilement disponibles au Caire<sup>210</sup>. Les différents intervenants proposant des conseils pour la nuit de noces cherchent eux aussi à calmer les craintes d'échec des futurs mariés. Ils insistent sur les caresses (*mudā'abāt*) à prodiguer à l'épouse – se revendiquant souvent de l'autorité du prophète Muḥammad par la citation de hadiths encourageant à bien traiter son épouse. Les ouvrages plus orientés vers la religion insistent sur les prières à formuler ce soir-là et les rites à accomplir avant l'acte sexuel. La *dukhla baladī*, pratique où une femme du voisinage expérimentée dans cette tâche ou le nouvel époux lui-même percent manuellement l'hymen de l'épouse, un mouchoir blanc entourant parfois ses doigts, est condamnée par tous les ouvrages à ma disposition pour le traumatisme qu'elle représente pour l'épouse et les risques d'infections pouvant en résulter<sup>211</sup>. Certains textes décrivent aussi les différentes formes d'hymen (figure 4) – expliquant de la sorte que le saignement peut être extrêmement réduit lors de la défloration ou même inexistant sans que cela ne signifie pour autant nécessairement que l'épouse n'est plus vierge<sup>212</sup>. Une visée d'adoucissement des pratiques semble se dégager de cette littérature, tout en se préoccupant du souci de la preuve de la virginité de l'épouse.

Les vecteurs employés pour prodiguer ces messages varient : certains axent leur travail essentiellement sur les médias d'autres, sur le contact direct avec la population sous forme de campagne d'information ou d'offres d'assistance. La presse de magazines connaît ainsi de longue date les courriers de lecteurs abordant la sexualité, comme je l'ai indiqué. D'innombrables publications abordent la question, soit sous forme de manuels pratiques, soit pour en tirer des constats de société. Sur internet, les sites de conseil ayant pris la suite d'Islam-Online, sont nombreux, comme je l'ai dit, et des associations cherchent à relayer leur

---

<sup>210</sup> Il en sera plus longuement question au chapitre 5.

<sup>211</sup> La *dukhla baladī*, littéralement « noce locale », semble être peu pratiquée de nos jours en milieu urbain. Singerman, qui en fait la description dans son ouvrage *Avenues of Participation*, dont le terrain date de la première moitié des années 1980, la présente en tous cas comme une pratique apparemment en déshérence (SINGERMAN Diane. *Avenues...*, *op. cit.*, pp. 96-98). Une interlocutrice, jeune psychologue ayant travaillé avec des jeunes filles vivant dans la rue me décrivait cette pratique comme propre à la Haute Égypte et au Fayoum, régions rurales et pauvres.

<sup>212</sup> IBRĀHĪM Bakr Muḥammad. *Asrār...* *op. cit.*, pp.19-20 ; □L-ḤUSAYNĪ Ayman. *Awwal layla...* *op. cit.*, pp. 25-28

action sur le terrain. Enfin, les talk-shows se multiplient sur le sujet<sup>213</sup>. Après l'émission pionnière de Buthayna Kāmil *I'tirāfāt layliyya* (Confessions nocturnes), diffusée de 1990 à 1996 sur la radio nationale, où la présentatrice recevait et commentait les appels d'auditeurs touchant pour la plupart à la sexualité, est venue Heba Kotb, avec ses talk-shows hébergés par des chaînes satellitaires<sup>214</sup> – *Kalām kabīr* (Parole d'importance) sur la chaîne Miḥwar, puis à partir de 2011 *Bayt al-'Izz* (La Maison du Plaisir) sur al-Taḥrīr. D'autres émissions reprennent la formule, tout en l'adaptant à chaque fois : *Kalām min al-qalb* (Paroles du cœur), de Du'ā' Fārūq sur al-Ḥayā 2, *Al-maskūt 'anuh* (La chose tue), présenté par Shaymā' Ṣabāhī sur Mūdīrn Miṣr, ou encore *Bi-ṣirāḥa* (Avec franchise) de Alā' Nūr sur al-Farā'in. Les promoteurs de l'éducation sexuelle ont donc une grande visibilité, même s'ils ne sont pas parvenus à forcer les portes des écoles égyptiennes.

---

<sup>213</sup> Lila Abu-Lughod décrit ainsi le concept régissant les talk-shows en Égypte, expliquant à propos de l'émission *Mīn el-sabab ?* [Qui est la cause ?] : « L'émission a clairement des affinités avec des talk-shows américains (...). Des gens confrontés à un problème ou à des situations inhabituelles sont présentés à un public choqué, titillé ou excité par le récit de leur cas, livré de façon intimiste, comme une exploration de soi. Toutefois, la différence entre ces émissions américaines et celles produites en Égypte sont significatives. Dans celles des États-Unis, il y a un populisme apparent. Dans le studio de télévision, les gens de l'audience discutent et expriment des désaccords entre eux et avec ceux ayant parlé de leur situation. Comme on peut s'y attendre dans une société de consommation, les gens sont présentés comme libres de leurs choix. La moralité est plus empreinte d'incertitude, parce que beaucoup de questions sont discutées comme des différences de 'styles de vie'. Dans les émissions égyptiennes, par contre, des autorités ayant le dernier mot interviennent pour juger et même sermonner. L'immoralité et inhumanité de la personne fautive doit être clarifiée à tout prix. » (ABU-LUGHOD Lila. *Dramas... op. cit.*, p. 96) Les autorités en question sont les experts. Cette description s'applique bien à la plupart des talk-shows de sexologie.

<sup>214</sup> SWANK Anna. *Sexual Healing : How Big is Kalaam Kibeer?* *Arab Media and Society*, n°2, 2007 (en ligne, dernière consultation le 29 mai 2008 : [http://www.arabmediasociety.com/countries/index.php?c\\_article=90&printarticle](http://www.arabmediasociety.com/countries/index.php?c_article=90&printarticle))



Figure 2 Ibrāhīm al-Fiqqī devant ses diplômes et certificats (source : [http://www.ibrahimelfiky.com/aboutelfiky\\_arabic.html](http://www.ibrahimelfiky.com/aboutelfiky_arabic.html), dernière consultation le 6 février 2012) [capture d'écran de la vidéo de présentation]

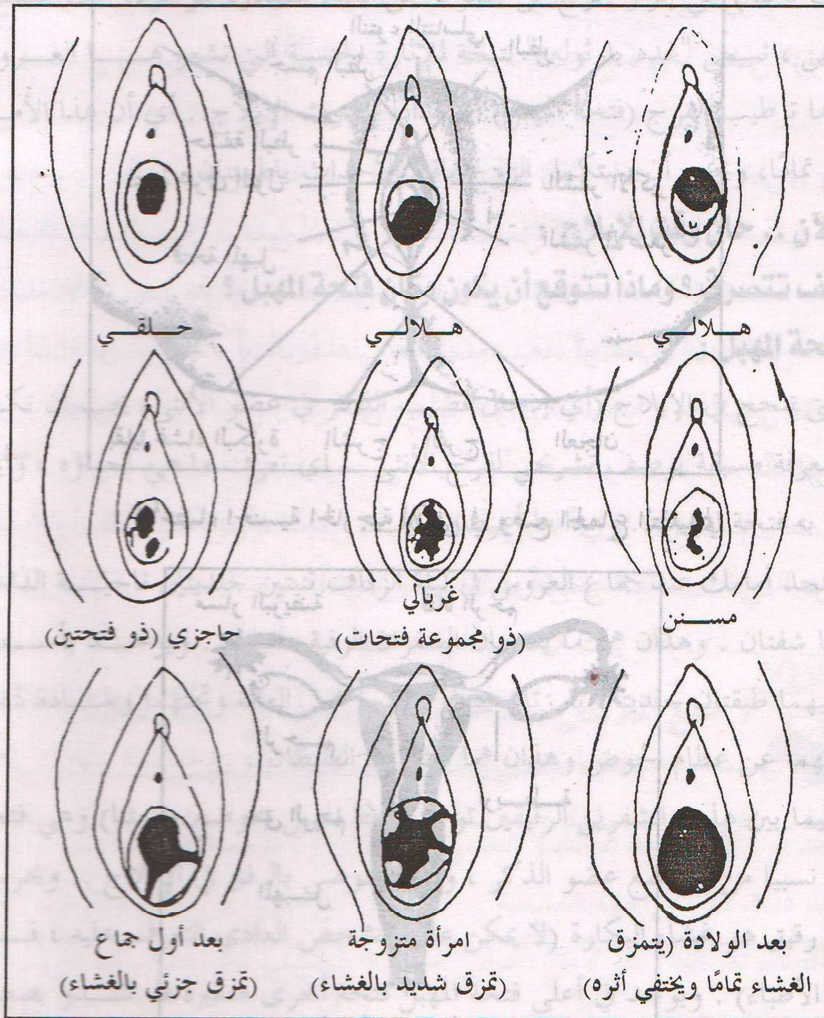




Figure 3 Extrait de la brochure de Maha Ahmad



## أشكال مختلفة لغشاء البكارة



أنواع مختلفة من غشاء البكارة السليم وبعد الزواج

Figure 4 Différentes formes d'hymen. Planche tirée de : AL-ḤUSAYNĪ Ayman. *Awwal layla min layālī shahr al-'asal : mustashāruka al-ḡinsī fī layla al-zifāf* [La première nuit de la lune de miel : ton conseiller sexuel pour la nuit de noces.] Al-Qāhira : Maktaba Ibn Sīnā, 1994, p. 22



## II. Revendications d'expertise et rhétorique du « bris de silence »

Peut-on distinguer les éléments d'un discours partagé entre ces différents intervenants sur la sexualité ? Au regard de deux éléments d'enquête centraux dans ma recherche, à savoir la régulation de la sexualité et l'incitation à exprimer ses sentiments comme fin en soi, de fortes similarités se font effectivement jour entre eux. Les titres de talk-shows sur la sexualité évoqués renvoient presque à l'acte de parole. « Confessions nocturnes », « parole d'importance », « paroles du cœur », « la chose tue » et « avec franchise » sont autant de formules soulignant l'importance accordée par ces émissions à l'expression de soi des auditeurs et téléspectateurs. Le concept même de talk-show inclut, comme son nom l'indique, d'allouer une place centrale aux mots prononcés par les invités et intervenants extérieurs. Néanmoins, les contextes de parole évoqués – « confessions (*i'tirāfāt*) », mots « d'importance », prononcés « avec franchise », « du cœur », c'est-à-dire d'une intimité autrement « tue » – dépassent le descriptif technique d'un type d'émission, même à fins publicitaires, pour les inscrire dans une économie de discours se retrouvant généralement quand il est question de sexualité : la rhétorique d'un bris de silence à accomplir. Or, différents modes pour parler d'amour et de sexe préexistent aux discours sur la sexualité des psychologues, médecins, acteurs médiatiques et autres intervenants sociaux. Plutôt que de rupture de silence, il apparaît par conséquent qu'il s'agit là de la revendication d'un monopole de vérité à travers l'expertise face à deux discours concurrents : les propos échangés entre amis et les déclarations sur ces sujets se réclamant exclusivement de la religion.

Certains arguments mobilisés pour la promotion de programmes d'éducation sexuelle viennent particulièrement bien éclairer ce point. Le premier point évoqué en leur faveur est l'importance de fournir des informations scientifiques et fiables sur le sexe à la population du pays – et en particulier aux jeunes – afin d'éviter qu'ils se réfèrent à d'autres sources. Dans le compte-rendu de l'ouvrage de « Lādī » de 1958, c'est pour éviter qu'ils aillent se renseigner auprès d'adolescents qu'il est conseillé aux parents d'expliquer la sexualité à leurs enfants ; dans l'ouvrage de Mahmūd bin al-Sharīf, écrit dans les années 1980, après la multiplication des échanges avec l'extérieur et la pluralisation de l'offre culturelle due à la politique d'ouverture économique sadatienne, le danger vient des revues et livres érotiques<sup>215</sup> ; aujourd'hui, la pornographie sur internet est mise principalement en cause.

---

<sup>215</sup> BIN SHARĪF Mahmūd. *Al-islām wa al-ḥayā al-ġinsiyya : dirāsa tahlīliyya mustamidda min al-Qur'ān al-karīm*. S. l. : s. e., s.d. [*Silsila kutub al-taṣawwuf al-islāmī* 15], pp. 7-9

La quête d'information sur le sexe est toujours dépeinte comme une activité solitaire et clandestine. Les situations d'anonymat favoriseraient dès lors sa libre expression, et des dispositifs d'incitation à la parole correspondants sont mis en place. Les courriers de lecteurs traitant de sexualité, dès les années 1930, sont en général signés par des initiales<sup>216</sup>. Un gynécologue de ma connaissance dut répondre à la radio aux questions d'un homme ayant presque donné son nom avant de se raviser au dernier moment et d'affirmer appeler « pour un ami » sur les liens possibles entre diabète et impuissance, procédé fréquemment utilisé. Dans le talk-show radiophonique de Buḥayna Kāmel, une grande part des intervenants donnent juste leur prénom, certains refusant même de livrer ce détail de leur identité. Les animateurs d'Islam-Online rencontrés m'ont pour leur part tous vanté les qualités d'internet, permettant à une parole autrefois tues de se libérer, et des sujets tabous comme par exemple l'inceste ou le statut des femmes divorcées d'être abordé. Dans un numéro de 2005 à ma disposition de *Ṭabībak al-Khāṣṣ*, la rédaction a été jusqu'à omettre de publier les lettres, ne donnant que les réponses du médecin adressées à « le désorienté (*al-ḥâ'ir*) » untel ou à « le jeune inquiet (*al-shāb al-qalaq*) », noms suivis de lettres d'alphabet<sup>217</sup>.

Les compilations de courriers adressés à Heba Kotb, assortis des réponses qu'elle y a données, insistent aussi sur le silence à briser sur la sexualité. Les volumes 2, 3 et 4 de ces ouvrages intitulés *Pour les adultes uniquement : questions et réponses (Li-l-kubār faqaṭ : as'ilat wa aḡwiba)* commencent tous par la même introduction :

Vous êtes-vous un jour demandé pourquoi tout ce qui contient le mot « sexe » se vend immédiatement ? Pourquoi les films sexuels « produits » en quelques semaines font des bénéfices ? Et ceci souvent en quelques jours seulement... Pourquoi les jeunes se raccrochent-ils pour se renseigner à des sources non fiables comme les films licencieux et les revues du même genre, les sites internet douteux et les livres sans fondement scientifique clair ?

La réponse vient de ce que dans nos sociétés orientales le sexe est l'un des interdits dont personne n'ose parler. Bien que nous blâmons en général les jeunes en tant que consommateurs permanents de ces films licencieux et revues du même genre, ainsi que de sites internet douteux, nous oublions que le sexe est un instinct originel (*gharīza aṣliyya*) chez l'être humain, que c'est l'un des cinq instincts de base comme la faim, la soif, le sommeil et la maternité. Nous les montrons toujours d'un doigt accusateur

---

<sup>216</sup> JACOB Wilson. *Overcoming...*, *op. cit.*, p. 658. Mettre en place des conditions d'anonymat pour favoriser les confessions renvoie à des pratiques remontant aux débuts de la sexologie : à l'Institut de Science sexuelle (*Institut für Sexualwissenschaft*) de Magnus Hirschfeld, une boîte aux lettres était installée à l'extérieur afin de recueillir les questions à traiter lors des conférences publiques hebdomadaires (ARCHIV FÜR SEXUALWISSENSCHAFT. Das Institut. (Document en ligne, dernière consultation le 20 août 2012 : [http://www2.rz.huberlin.de/sexology/Home\\_DE/Startseite/Geschichte/Pioniere/Magnus\\_Hirschfeld/Das\\_Institut/das\\_institut.html](http://www2.rz.huberlin.de/sexology/Home_DE/Startseite/Geschichte/Pioniere/Magnus_Hirschfeld/Das_Institut/das_institut.html))

<sup>217</sup> *Ṭabībak al-Khāṣṣ*, n° 443, 2005 (novembre), pp. 22-23

sans jamais nous demander un instant d'où les jeunes tireraient une culture sexuelle correcte leur donnant les outils pour une vie conjugale heureuse sur une base religieuse et médicale correcte !<sup>218</sup>

Le texte se place bien dans la continuité d'un constat, celui du silence prévalant « dans nos sociétés orientales » concernant le sexe. Au passage, il est intéressant d'observer la naturalisation des rôles de genre que Kotb opère en décrivant la maternité comme un instinct de base. Je reviens un peu plus loin sur le rapport à la religion que cette auteure entretient. Auparavant, j'aimerais toutefois citer un autre passage, où elle répond à une femme mal à l'aise parce que son mari lui demande de se déguiser durant leurs relations sexuelles, d'autant plus qu'elle a cherché à en parler à ses « parentes et amies (*qarībāt wa sadīqāt*) durant les discussions sur les relations conjugales » sans qu'aucune n'ait à ses dires rencontré de situation similaire. Kotb réagit ainsi dans sa réponse à ce récit de situation de parole non encadrée par l'expertise scientifique :

Ma chère amie, avant de répondre à tes questions, permet-moi tout d'abord de faire un commentaire à propos des discussions sexuelles ayant cours entre femmes, et à ce propos, j'indique deux points : emièrement, que ces discussions sont religieusement illicite de façon certaine et définitive (*muḥarrama taḥrīman qāfi'an*), et ceci parce que les potentiels sexuels sont différents selon les individus, et de ce fait, ces discussions créent du ressentiment et des rancœurs dans les esprits, et le second point, c'est que même si l'un d'eux faisait ces choses dont tu parles, cela ne correspondra pas parfaitement à ton propre état. Ne fais pas confiance aux discussions entre femmes seulement pour savoir si cela se passe ou non.<sup>219</sup>

À d'autres occasions encore, les auteurs de lettres écrites à Kotb relatent avoir consulté leurs familles et certains amis concernant des problèmes de couple rencontrés. S'y trouve par exemple le cas d'un homme de 23 ans dont la femme a demandé le divorce sans qu'il ne se l'explique – il est d'abord interrogé par sa mère sur le sujet, « qui a de grandes connaissances dans de nombreux domaines, dont la culture sexuelle » ; puis, l'une de ses cousines du côté maternel (*bint khāltī*), une amie de son ex-épouse, est envoyée auprès de celle-ci, et il ressort de leur conversation que l'absence de plaisir lors de leurs relations sexuelles est la cause de la séparation ; le jeune homme s'adresse enfin à « des amis masculins, qui m'ont répondu ne pas

---

<sup>218</sup> QUTB Hiba. *Li-l-kubār faqaṭ : as'ila wa aḡwiba( 2) : ma'lūmāt mutakḥaṣṣiṣa fī al-'alāqāt al-ḡinsiyya min manzūr al-ṭibb wa al-dīn* (Pour les adutes seulement : les informations d'une spécialistes en relations sexuelles d'un point de vue médical et religieux).. s.l. : Hallā li-l-Naṣhr wa al-Tawzī', 2006, p. 3 ; dans les volumes 3 (2007) et 4 (2007), paru chez le même éditeur, ce texte est reproduit à l'identique, toujours à la page 3.

<sup>219</sup> QUTB Hiba. 2006. *Li-l-kubār... (2)... op. cit.*, pp. 42-43

parler ouvertement avec leurs épouses de ces points spécifiques (*hadhihi al-khuṣūṣ*) (ce sont deux amis proches de moi), mais que tant que la femme ne se plaint pas les choses sont comme il se doit ». Kotb prend des précautions scientifiques, affirmant devoir entendre l'avis des deux époux pour pouvoir se prononcer, avant de se lancer dans un exposé sur la jouissance féminine, qu'elle décrit comme déterminée par les émotions « à hauteur de 80 % ». Pour cette raison, elle lui conseille de discuter de sexe entre époux, afin d'exprimer ses sentiments et « les degrés de plaisir » obtenus à chaque coït – le conseiller en passant aussi aux amis que le jeune homme a consulté<sup>220</sup>. Elle dénonce aussi les « informations négatives sur la nuit de nocés entre jeunes filles »<sup>221</sup>, de même qu'après celle-ci les interrogatoires détaillés que font subir les familles sur la façon dont se sont déroulés les rapports sexuels<sup>222</sup>. L'important pour Kotb, c'est de promouvoir une « culture sexuelle (*thaqāfa ġinsiyya*) » basée sur la science, comme il transparait encore dans les félicitations qu'elle adresse à une jeune fille pour « sa préparation scientifique de la nuit de nocés, se prémunissant contre la douleur probable par des crèmes analgésiques et des préparations lubrifiantes »<sup>223</sup>. Pour cette raison, elle met le public en garde contre les conseils de non-spécialistes, et parmi les spécialistes proclamés, contre les imposteurs<sup>224</sup>, comme cette « docteure » étrangère conseillant à une lectrice selon les dires de celle-ci de visionner des films pornographiques pour qu'enfin son mariage soit consommé, demandant par ailleurs 185.- US\$ à chaque consultation<sup>225</sup>. Les « discussions sur l'oreiller (*hadīth al-firāsh*) » font par contre partie de la méthode pour aboutir à une sexualité épanouie selon Kotb. Les initiatives pour entamer un tel dialogue ne sont d'ailleurs pas toujours couronnées de succès : l'une des lettres relate ainsi la mésaventure d'une jeune fille de 21 ans ayant cherché à mener une discussion avec son mari sur le sujet, qui après l'avoir regardée avec « un regard de dégoût » lui reprocha son manque évident selon lui de pudeur et de chasteté<sup>226</sup>. Le seul cadre légitime aux yeux de Kotb pour parler de sexe, en dehors des propos des spécialistes en médecine et en religion, est la famille proche – entre époux, comme il en a été question ici, et entre parents et enfants dans le cadre de l'éducation

<sup>220</sup> *Ibid.*, pp. 14-17 C'est un chiffre qu'elle cite à plusieurs reprises : QUTB Hiba. *Li-l-kubār faqaṭ : as'ila wa aġwiba(3) : ma'lūmāt mutakhaṣṣa fī al-'alāqāt al-ġinsiyya min manzūr al-ṭibb wa al-dīn* (Pour les adutes seulement : les informations d'une spécialistes en relations sexuelles d'un point de vue médical et religieux).. s.l. : Hallā li-l-Naṣhr wa al-Tawzī', 2007, p. 24 ; QUTB Hiba. *Li-l-kubār faqaṭ : as'ila wa aġwiba( 4) : ma'lūmāt mutakhaṣṣa fī al-'alāqāt al-ġinsiyya min manzūr al-ṭibb wa al-dīn* (Pour les adutes seulement : les informations d'une spécialistes en relations sexuelles d'un point de vue médical et religieux).. s.l. : Hallā li-l-Naṣhr wa al-Tawzī', 2007, p. 52

<sup>221</sup> QUTB Hiba. *Li-l-kubār ... (2).*, p. 18

<sup>222</sup> *Ibid.*, p. 47

<sup>223</sup> *Ibid.*, p. 35

<sup>224</sup> *Ibid.*, pp. 25, 69-79

<sup>225</sup> *Ibid.*, pp. 39-41

<sup>226</sup> *Ibid.*, pp. 62-64

sexuelle à leur dispenser. Lors d'un entretien mené avec elle, elle précisa d'ailleurs qu'avant elle personne ne parlait de sexe « en public » - reconnaissant implicitement l'existence de répertoires concurrents pour parler de sexe.

Elle n'est pas seule à insister sur le recours à des spécialistes. L'auteur de *La première nuit de la lune de miel : ton conseiller sexuel pour la nuit de noces* s'attelle ainsi lui aussi à décrédibiliser les propos tenus entre amis, lorsqu'il déclare :

Nous entendons parfois de la part des époux qu'ils n'ont presque pas pu quitter leurs maisons pendant la Lune de Miel, comme s'ils s'étaient libérés de toute obligation pour se consacrer au sexe seulement !... Certains d'entre eux se sont plaints ensuite par moments qu'ils n'ont pu faire l'amour à leur épouse qu'une fois quotidiennement alors qu'ils étaient nouvellement mariés !<sup>227</sup>

Il s'emploie ensuite à rassurer ces époux en assurant que la qualité des rapports est plus importante que la quantité de ceux-ci. Les comparaisons pouvant prendre place entre performances sexuelles des individus sont de la sorte explicitement condamnées.

Tous les intervenants du domaine de la sexualité rencontrés attribuent une grande influence aux médias et prônent de renforcer leur rôle éducatif. Cette tendance est évidemment particulièrement marquée chez les animateurs d'émissions et chez les consultants qu'ils invitent. Tous, de même, disent avancer sur un terrain miné, la mise en place de programmes d'éducation sexuelle se heurtant selon eux à de fortes résistances au nom des mœurs et de la religion. Les thématiques traitées sont considérées comme sensibles. Il existe différentes stratégies pour se positionner face à ces critiques. Les dénonciations des discussions informelles sur le sexe pour leur manque de scientificité nient leur légitimité au point de leur refuser le statut de parole en proclamant qu'avant la sexologie régnait le « silence » sur le sujet. Les positionnements religieux participent eux aussi de revendications d'expertise, adressée cette fois aux cheikhs, soupçonnés pour certains de vouloir monopoliser l'expression sur les questions de régulation des rapports de couple.

Heba Kotb affirme ainsi promouvoir une optique à la fois religieuse et médicale du sexe, comme je l'ai indiqué. En entretien, lorsque je l'ai interrogé sur la question, elle se défendit de le faire par « subterfuge » ou pour se vanter de ses connaissances et de sa piété, mais parce que tout musulman comme tout chrétien doit lire à propos de la religion – et il apparaît selon elle que celle-ci et la sexologie, « c'est pareil : la religion a dit tout cela avant tout le monde ». Dans une réponse à un courrier, elle décrit d'ailleurs le Coran comme un « catalogue

---

<sup>227</sup> AL-ḤUSAYNĪ Ayman. *Awwal layla...*, op. cit., p. 36

(...) contenant tous les protocoles de l'ici-bas »<sup>228</sup>. Elle répète néanmoins à intervalles réguliers une même phrase : « Je ne fais pas partie des gens de la fatwā »<sup>229</sup>. Cette précaution ne l'empêche pas de s'en référer régulièrement au corpus religieux, que ce soit pour justifier le plaisir entre époux<sup>230</sup> ou pour condamner – parfois brutalement – l'auteur d'un courrier ayant transgressé quelque interdit et n'exprimant pas à ses yeux de regrets suffisants. Dans le volume 4, il y a par exemple ce jeune marié continuant à se masturber. La réponse de Kotb débute ainsi : « En général, je commence ma réponse par ces deux mots : cher ami... Toutefois, je n'aimerais pas que tu sois mon ami, ni que tu sois décrit comme cher ('azīz). » Elle le menace ensuite du jugement de Dieu.<sup>231</sup>

Dans ce même volume, il y a aussi la lettre d'un jeune homme disant craindre que sa fiancée, l'une de ses parentes, se révèle atteinte de « froideur (*burūd*) » sexuelle – pour s'en assurer il cherche d'abord à l'exciter par ses propos. La jeune fille se raidit et affirme être effectivement « froide (*bārīda*) ». Il continue alors dans son entreprise et lui touche le cou et les seins, sans percevoir de réaction de sa partenaire. Pour cette raison, il s'adresse à Kotb pour lui demander s'il doit mener la noce à bien ou non. Celle-ci lui répond en l'accusant d'avoir contrevenu aux commandements divins en plus d'avoir trahi la confiance de la famille de sa fiancée. Après ces condamnations, elle conclut en invoquant la justice divine déjà dans l'ici-bas :

Ici, j'aimerais évoquer un fait que j'ai pu observer parmi les habitués de mon cabinet : certains jeunes ayant eux des expériences émotionnelles et sexuelles avant le mariage se retrouvent complètement ou partiellement handicapés sexuellement après celui-ci sans raison biologique, mais pour des causes incompréhensibles d'un point de vue médical. Dieu défend son droit et leur enlève cette capacité lorsqu'ils en ont besoin dans un cadre licite (*fī al-ḥalāl*)<sup>232</sup>.

C'est dans cette vision que Kotb évoque un « point de vue religieux (*manẓūr dīnī*) » dans le titre de ses ouvrages. Concernant les spécialistes de l'islam, lors de l'entretien que j'ai eu avec elle, Kotb reprocha surtout aux cheikhs d'être éloignés des préoccupations quotidiennes des gens, se concentrant sur les rites comme la prière et l'aumône légale islamique (*zakā*), alors qu'elle aimerait les entendre expliquer « ce que l'homme est censé faire avec sa femme » et

---

<sup>228</sup> QUṬB Hiba. *Li-l-kubār ... (4)*, op. cit., p. 22

<sup>229</sup> *Ibid.*, pp 21, 73

<sup>230</sup> A ce propos, Lagrange note : « La thématique de « l'islam du plaisir » sort de son cadre orientaliste et se trouve revendiquée par cette orthodoxe représentante d'une réformisme conservateur qui a si bien intégré en un siècle la place des femmes dans l'espace public qu'une partie de l'érotologie classique, celle qui exalte le plaisir licite et conjugal, retrouve droit de cité. » LAGRANGE Frédéric. *Islam ... op. cit.*, p. 53

<sup>231</sup> QUṬB Hiba. *Li-l-kubār ... (4)*, op. cit., pp. 133-135

<sup>232</sup> QUṬB Hiba. *Li-l-kubār ... (4)*, op. cit., pp. 146-149

que les relations sexuelles dans le cadre conjugal sont un bienfait divin. Elle s'oppose par contre au « discours religieux non médian (*el-khiṭāb el-dīnī el-gḥeyr wasaṭī*) » qui insiste tellement sur les interdits que les gens se détournent au final de la religion et de tous les interdits rattachés. C'est l'une des raisons selon elle des problèmes de harcèlement sexuel (*taḥarruṣḥ ḡinsī*) dans les transports publics. La réaction du public à ses émissions est décrite en trois phases, en référence à un schème psychologique établi, selon elle : d'abord une période de choc et de refus, puis la résignation au nouvel état de fait apparu, enfin, conclut-elle, la phase présente, où « l'histoire du tabou s'est mise à fondre pour disparaître ».

Dans les cercles constitués autour d'Islam-Online, par contre, la position face aux hommes de religion est plus ambiguë. 'Amrū Abū Khalīl m'expliqua ainsi devoir systématiquement commencer ces cours d'éducation sexuelle par une introduction rappelant que le Coran et la Sunna évoquent le sexe de façon directe, et qu'il n'y a donc pas de fausse honte à avoir sur le sujet – le décrivant par contre explicitement comme un moyen de dépasser les résistances suscitées par la perspective de cours d'éducation sexuelle. Après cette « introduction indispensable », il peut passer à « la partie scientifique ». Il m'expliqua les résistances rencontrées dans les écoles face à l'idée de cours d'éducation sexuelle. « Vous donnez une mauvaise réputation à l'établissement », lui auraient ainsi reproché des instituteurs avant d'interrompre l'expérience. Or, selon Abū Khalīl, « avec les garçons eux-mêmes », au collège ou au lycée, les réactions sont au contraire plutôt positives. Cœur généreux agit de même, faisant systématiquement commencer ses cours d'éducation sexuelle par une introduction dédiée aux évocations du sexe dans le corpus islamique classique. Concernant le rôle des cheikhs, Abū Khalīl ne l'évoqua pas directement avec moi. Par contre, au sein d'Islam-Online, à l'opposé des opinions défendues par Heba Kotb, le point de vue exprimé unanimement par les employées interrogées était que les Égyptiens en demandent trop aux cheikhs (comme aux prêtres), les interrogeant sur des sujets débordant de leur spécialité. Le site organisait d'ailleurs en collaboration avec des instances étatiques des ateliers de formation pour les imams de mosquées gouvernementales et pour des prêtres coptes sur des thématiques comme le *taḥarruṣḥ ḡinsī* ou la « fortification de la famille (*tamkīn al-usra*) ».

La FNUAP, pour sa part, identifie certains sujets comme sensibles, tout en cherchant à mettre en place des « partenariats stratégiques » parfois limités dans le temps avec des institutions religieuses étatiques et « organisations basées sur la foi (*faith-based organisations*, FBO) », terme désignant « les groupes religieux, basés sur et/ou inspirés par la foi, opérant comme

institutions à but non lucratif enregistrée ou non »<sup>233</sup>. Concrètement, le FNUAP entretient une collaboration active avec le Centre islamique international d'études et de recherches sur la population (CIERP) de l'Université d'al-Azhar et le Ministère des Waqfs. Dans ce cadre sont édités des ouvrages tels que *Aḥkām al-sharī'a al-islāmiyya fī masā'il ṭibbiyya 'an al-amrād al-nisā'iyya wa al-ṣiḥḥa al-ingābiyya* (Les jugements de la charia islamique concernant les questions gynécologiques et la santé reproductive)<sup>234</sup>, mêlant fatwas de l'ancien cheikh d'al-Azhar Ḡād al-Ḥaqq 'Alī Ḡād al-Ḥaqq et informations contraceptives, ou encore *Dalīl al-du'ā fī maḡallāt al-ṣiḥḥa al-ingābiyya wa qaḏāyā al-naw'* (Le guide des prédicateurs dans les domaines de la santé reproductive et les affaires de genre). Pour ceux-ci, ainsi que pour les prêtres, sont organisés des ateliers afin qu'ils se fassent les relais des politiques de « santé sexuelle » et de contrôle des naissances promues<sup>235</sup>. Selon deux responsables égyptiennes de l'organisation rencontrées, l'un des enjeux de ces collaborations est de trouver des citations religieuses et d'avoir accès à des fatwas « en accord avec les données de la médecine », ainsi que d'avoir un accès facilité à la population. Certains sujets leur paraissent toutefois impossibles à aborder : les droits sexuels sont ainsi un « *no-go topic* » selon l'une d'elles, l'entretien ayant eu lieu en anglais. L'ouvrage de 2005 publié conjointement avec le CIERP contient d'ailleurs deux questions adressées à Ḡād al-Ḥaqq (1917-1996) attribuant l'épidémie du sida à « la copulation interdite (*al-waṭ' al-muḥarram*) » et aux homosexuels (*al-liwāṭ*). Le cheikh, par ailleurs connu pour ses prises de position à d'autres occasions en faveur de l'excision, répond par une condamnation religieuse de la fornication (*zinā*) et de l'homosexualité<sup>236</sup>. L'ouvrage de 2009 ne contient pas de telles considérations, et se prononce de plus très explicitement contre l'excision là où le livre précédent ignore tout simplement la question<sup>237</sup>. Toutefois, la publication sous le logo du FNUAP des *Jugements de la charia islamique* marque aussi l'indépendance d'al-Azhar par rapport à celui-ci.

<sup>233</sup> UNFPA. Guidelines for Engaging Faith-Based Organisations (FBOs) as Agents of Change (2009). Directives disponibles en ligne : [http://www.unfpa.org/culture/docs/fbo\\_engagement.pdf](http://www.unfpa.org/culture/docs/fbo_engagement.pdf) (dernière consultation, le 22 août 2012)

<sup>234</sup> ḠĀD AL-ḤAQQ Ḡād al-Ḥaqq 'Alī, Muḥamma YŪNIS et Aḥmad Raḡā' RAḠĀB *Aḥkām al-sharī'a al-islāmiyya fī masā'il ṭibbiyya 'an al-amrād al-nisā'iyya wa al-ṣiḥḥa al-ingābiyya* (Les jugements de la charia islamique concernant les questions gynécologiques et la santé reproductive). Al-Qāhira : Ḡāmi'a al-Azhar, 2005 (3<sup>e</sup> édition) ; ABŪ AL-SURŪR Ḡamāl. *Dalīl al-du'ā fī maḡallāt al-ṣiḥḥa al-ingābiyya wa qaḏāyā al-naw'* (Le guide des prédicateurs dans les domaines de la santé reproductive et les affaires de genre). Al-Qāhira : Ḡāmi'a al-Azhar, 2009. Sur ces deux ouvrages figure distinctement les logis du CIERP et du FNUAP.

<sup>235</sup> UNFPA. Culture Matters : Lessons from a Legacy of Engaging with Faith-Based Organizations. New York : UNFPA, 2004, pp. 45-46

<sup>236</sup> ḠĀD AL-ḤAQQ Ḡād al-Ḥaqq 'Alī, Muḥamma YŪNIS et Aḥmad Raḡā' RAḠĀB *Aḥkām al-sharī'a...*, *op. cit.*, pp. 79-90

<sup>237</sup> ABŪ AL-SURŪR Ḡamāl. *Dalīl...*, *op. cit.*, pp.142-148

Au CIERP, j'ai pu rencontrer une responsable importante des activités de recherche du centre. Elle me présenta celui-ci comme chargé de s'occuper des « moralités de la reproductive health (*akhlāqiyyāt al-reproductive health*) » - concept qu'elle me traduit plus tard par l'anglais « bio-ethics ». Le centre travaille à l'aide de commissions mixtes incluant des scientifiques, des médecins et des spécialistes en sciences religieuses (*uṣūl al-dīn*). Elle insistait beaucoup sur la séparation des tâches, elle-même ayant une formation médicale. Dans les discussions qu'elle me relatait avec les cheikhs, elle soulevait fréquemment ce point, mettant en avant l'avis que, selon ses dires, « nous, les médecins », ont sur différentes pratiques et sur les conséquences de santé qu'elles peuvent avoir sur la santé, comme par exemple concernant l'excision. Quand je lui ai demandé s'il n'y avait pas de résistances à aborder certains sujets sensibles, elle répondit par la négative, avançant deux arguments : tout d'abord, « tout cela est déjà inscrit dans le Coran » ; en second lieu, « il n'y a pas de pudeur à avoir en science ». Dans les propos de cette responsable est de la sorte réaffirmée implicitement l'autonomie du champ scientifique, permettant l'énonciation d'une expertise médicale propre, tout en situant les propositions de la science dans le domaine d'une vérité elle-même enclose par le Coran.

L'un des autres moyens d'action du FNUAP en matière de « santé reproductive » est aussi le réseau Y-Peer, une ONG lui étant rattachée s'occupant de former des jeunes à diriger des ateliers sur le sujet. Le responsable rencontré, un jeune homme d'une trentaine d'années, m'expliqua ne pas travailler avec des institutions religieuses – il identifia cependant lui aussi des « sujets sensibles (*ḥassāsiyyāt*) », qu'il définit toutefois en terme de culture et non d'islam ou de christianisme. Il faut dès lors trouver des compromis, continua-t-il : ainsi doivent-ils toujours préciser quand ils parlent de contraception que les informations qu'ils dispensent concernent les gens mariés. Toutefois, il me dit avoir la théorie que les craintes viennent surtout des responsables égyptiens plutôt que du public ciblé. À l'instar de 'Amrū Abū Khalīl, selon lui, dans les lycées, l'accueil est bon quand ils y interviennent. Il insista toutefois sur « le rôle technique » de son organisation, consistant surtout à donner aux jeunes des outils de formation et des informations sur la « santé reproductive ».

Lorsque Lagrange analyse les critiques adressées en Égypte à Heba Kotb, il questionne lui aussi la rhétorique du bris de silence – auparavant, les ouvrages érotologiques étaient à destination d'un public exclusivement masculin, note-t-il, or avec l'enseignement mixte et l'alphabétisation accrue de la population émergerait une volonté de protéger le public féminin.

Le « tabou discursif » qu'elle brise est en réalité récent : il est né en même temps que la présence des femmes dans l'espace public. La nouveauté de son apport ne provient pas du fait qu'une femme tienne un discours sur la sexualité ou sur le droit de la femme au plaisir, mais du fait que ce discours est un discours autorisé. Qutb se présente comme détentrice de deux légitimités ; elle parle à la fois au nom de la médecine et de la religion dans un espace par définition mixte, dans sa production et dans sa réception, qui est celui des médias modernes<sup>238</sup>.

L'absence de sensibilité à la diversité du public touché est en effet une critique que s'adressent mutuellement entre eux différents intervenants de l'expertise sexuelle. J'ai souvenir de la mère d'un ami, dans le quartier populaire de *Shubrā al-Khayma*, assise à côté de l'écran en train d'insulter avec passion Heba Kotb qui y apparaissait, l'attaquant pour son manque de savoir-vivre (*qillet adab*). Une représentante d'Islam-Online critiquait de même violemment celle-ci pour l'obscénité des sujets qu'elle abordait devant un public non choisi, celui des téléspectateurs, la soupçonnant de le faire avec une volonté sensationnaliste afin d'attirer un plus grand public. Les émissions ayant un contenu sexologique sont pourtant systématiquement présentées par des femmes strictement voilées et affichant un ton compassionnel. Les seules exceptions sont Buthayna Kāmil, mais il s'agissait en l'occurrence d'une émission de radio, et Alā' Nūr, non voilée et dont l'habillement et le ton volontiers espiègle a provoqué des protestations, certains téléspectateurs la jugeant indécente<sup>239</sup>.

Les accusations d'obscénité et le soupçon de vouloir insuffler une préoccupation sur le sexe qui ne s'y trouvait pas précédemment dans les cerveaux des individus se retrouvent dressés à tous les niveaux contre l'expertise sexuelle, face aux sites internet comme face aux promoteurs de programme d'éducation spécifique sur le sujet dans les écoles. À travers ces exemples se révèle toutefois une autre dynamique, s'appliquant elle aussi à l'ensemble des intervenants désireux de mettre en place une éducation sexuelle pour les Égyptiens : c'est la volonté de se distinguer des cheikhs pour revendiquer la maîtrise d'un champ spécifique d'expertise. Cette tendance est particulièrement nette chez les employés d'Islam-Online interrogés et chez la responsable rencontrée du CIIERP par exemple. Elle l'est aussi chez Heba Kotb, mais de façon détournée, puisqu'elle affirme le souhait d'avoir des cheikhs

---

<sup>238</sup> LAGRANGE Frédéric. *Islam... op. cit.*, p. 52

<sup>239</sup> Le portail d'information *Masrawy.com* relate ainsi le passage d'une délégation auprès de la chaîne diffusant l'émission (source : <http://www.masrawy.com/ketabat/ArticlesDetails.aspx?AID=6314&ref=hp>, dernière consultation le 3 août 2012). Les attaques contre l'émission d'Alā' Nūr s'expliquent aussi par sa participation à une chaîne, al-Farā'in, fondée en 2011 par l'ancien député du PND Tawfiq 'Ukāsha, extrêmement actif dans la dénonciation des manifestations et des Frères musulmans et dans son soutien au Conseil supérieur des Forces armées (CSAF).

abordant tous les aspects de la vie, tout en voulant que le discours sur le sexe se conforme à ce qu'elle considère être les acquis de la sexologie.

Personne ne conteste par ailleurs frontalement le droit des cheikhs à parler de sexe, mais leur savoir est ramené à l'expertise spécifique d'analyse des textes du corpus islamique. Certains hommes de religion cautionnent d'ailleurs indirectement cette pluralisation des champs d'expertise, au premier rang desquels le cheikh star de la chaîne d'information qatarie al-Jazeera Yūsuf al-Qaraḍāwī. Ainsi, dans l'un de ses textes, un exposé sur la nécessité de prodiguer une éducation sexuelle aux jeunes, il cite deux auteurs médiévaux ayant abordé le sujet, Abū Ḥāmid al-Ghazālī et Abū 'Abd Allāh bin Qayyim – tous deux prônant des préliminaires dans l'acte sexuel. Il en conclut que :

Tout cela nous indique que les *faqīh*-s de l'islam ne sont pas 'rétrogrades (*rağ'iyyīn*)' ou 'fanatiques (*mutazammitīn*)' dans le traitement de ces sujets. Au contraire, notre époque les aurait considérés comme 'progressistes (*taqaddumiyyīn*)' et réalistes (*wāqi'iyyīn*).<sup>240</sup>

Il n'est cependant pas le seul à prôner cette attitude. L'imam 'Umar, déjà cité plus haut, et pourtant proche de la génération des Frères musulmans ayant vécu les persécutions nassériennes, me déclara ainsi par exemple son regret de ne pas avoir de connaissances suffisantes en psychologie, alors que cette science lui paraît d'une grande utilité dans les consultations qui lui sont demandées. L'islam ainsi délinéé est défini par ses partisans dans le jeu des polarisations au sein du champ religieux comme « médian », *wasatī*, un terme ayant remplacé pour grande part celui d'islam « modéré » qu'utilisait notamment Naguib Mahfouz en entretien<sup>241</sup>. Al-Qaraḍāwī, tout juste cité, est l'un des principaux propagateurs du concept afférent de *wasatīyya* pour désigner ce courant<sup>242</sup>. L'islam y apparaît plus comme un référent de vérité revendiquant validité universelle que comme un facteur identitaire. À ce titre, il lui faut trouver un compromis avec cet autre discours de vérité que représenterait la science. Ceux qui s'y opposent sont représentés alors comme « salafistes », comme lorsque des employées d'Islam-Online critiquaient le point de vue étriqué de la direction qatarie durant la

---

<sup>240</sup> Cit. in ṢABRĪ Mas'ūd. *Al-'alāqāt al-ğinsiyya bayna al-zawğayn* (Les relations sexuelles entre époux). Al-Qāhira : al-Usra, 2005, pp. 8-12

<sup>241</sup> Naguib Mahfouz, *parcours d'un enfant du Caire*, documentaire d'Anne LAINE (1991)

<sup>242</sup> GRÄF Bettina. The Concept of *Wasatīyya* in the Work of in the Work of Yūsuf al-Qaraḍāwī. In : Bettina GRÄF et Jakob SKOVGAARD-PETERSEN (dir.) *The Global Mufti : the phenomenon of : the phenomenon of Yusuf al-Qaradawi*. London : Hurst & co., 2005, pp. 213-238

crise de 2010, des « extrémistes (*mutashaddid, mutatarrif*) », des « fanatiques (*mutazammit*) » opposés au progrès<sup>243</sup>.

Quant au Coran, il est certes reconnu comme contenant ultime de tout savoir, mais les outils pour appréhender celui-ci ne sont pas offerts par la théologie musulmane dans une étude des textes, mais par les connaissances acquises au sein des champs d'expertise propres institués par les sciences constituées en leur autonomie. Mittermaier affirme, dans sa lecture des liens entre islam et psychologie, que « la tentative même de prouver que tous les accomplissements de la science moderne sont préfigurés dans le Coran capitule au final devant celle-ci et réinscrit son hégémonie »<sup>244</sup>. Dans les négociations entourant le cadre de l'expression légitime, la question de l'autonomie en Égypte de la science par rapport à la religion peut en effet être retournée : le discours religieux peut-il s'opposer frontalement aux revendications d'expertise constituées autour de champs déclarés comme scientifiques ? Si tel est le cas, quel est le prix à payer ? Comme il apparaît dans ce chapitre, les revendications à représenter un courant « médian » ou « modéré » de l'islam s'appuient sur l'acceptation de champs d'expertise autonomes du religieux. Les éléments de centralité que revendiquent les partisans de la *wasatyya* sont ainsi mieux définis – ils déclarent en effet parvenir de la sorte à faire la synthèse entre islam et science. Néanmoins, il est un troisième critère qui entre en jeu dans la définition de l'islam dit « médian », c'est celui de la modernité (*hadātha*) et de l'ouverture au progrès (*taqaddum*). Or la définition de la modernité et du progrès, même si elles ne sont pas toujours consensuelles, se réfère principalement aux attentes des classes urbaines éduquées.

---

<sup>243</sup> Ces catégorisations ne doivent pas être prises à la lettre, visant plus à l'opprobre qu'à une véritable qualification sociologique et religieuse : en effet, pour prendre l'exemple du salafisme, les cheikhs salafistes peuvent faire eux aussi référence à la science en appui de leurs discours, sans oublier toute la production visant à prouver « l'inimitabilité scientifique (*al-i'gāz al-'ilmī*) » du Coran, un discours partagé par de nombreux intervenants du discours islamique en Égypte, et dont l'argumentaire consiste à trouver des versets du Coran pouvant s'appliquer à des découvertes scientifiques présentées comme récentes, comme la formation des fœtus ou des nuages par exemple.

<sup>244</sup> MITTERMAIER Amira. *Dreams that matter... op. cit.*, p. 186

### CHAPITRE 3

#### LE CERCLE DES INTIMES : AMOUR ET SEXE DANS LES CONVERSATIONS QUOTIDIENNES

*je pense à la chaleur que tisse la parole  
autour de son noyau le rêve qu'on appelle nous*  
Tristan Tzara. *L'Homme approximatif* (1931)



Le silence semble être l'ennemi de l'amour heureux, à en croire nombre d'intervenants publics. Promoteurs de programmes d'éducation sexuelle, de séances de conseil conjugal, ou encore militants des Droits de la Femme, tous affirment qu'il est grand temps de briser celui-ci, de rompre les tabous et d'exprimer enfin ouvertement ses attentes, ses désirs et ses rejets. Les commerçants soucieux de vendre leurs produits à la St Valentin insistent de même sur la nécessité impérieuse de déclarer de vive voix ses sentiments entre amoureux. Pourtant, ni le sexe ni l'amour ne sont absents des conversations en dehors de ces contextes spécifiques. Que les propos échangés par les Cairotes sur le sexe et l'amour soient jugés ou non corrects du point de vue psychologique ou médical ou approprié moralement, il est cependant indéniable qu'il en est question couramment. Toutefois, les conversations diffèrent selon les contextes d'énonciation. Pour ce faire, il me faut expliquer en premier le fonctionnement des réseaux d'interconnaissances informels, les *shilla-s*. Certains membres se considèrent mutuellement comme plus proches que d'autres, surtout que se greffent toujours à ces rencontres des individus rattachés plus lâchement au groupe. Les mots employés ne seront alors pas les mêmes. De plus, les lieux influant sur la finalité des rencontres, les discussions tendent à diverger selon qu'elles prennent place dans un café, dans un appartement, ou par exemple à la mosquée. Dans ce chapitre, je souhaite me concentrer sur les contraintes relatives d'énonciation dans les *shilla-s*. Elles permettent d'avoir un aperçu les rapports valorisés en matière d'amour et de sexe moins focalisé sur la conformité à une norme – qu'elle soit religieuse ou sociale – que sur l'idée de passer du bon temps et de raffermir des liens d'amitié. Les différents répertoires pour parler d'amour et de sexe doivent permettre par ce biais de comprendre en retour comment sont définis les cercles d'intimité au Caire.

La situation n'est pas statique, bien entendu. L'instantané que je livre ici ne renvoie pas à une spécificité orientale figée dans l'éternité. Des tensions vectrices d'incertitude traversent l'édifice, et les normes auxquels les individus se réfèrent ne sont pas toujours les mêmes. Des hiérarchies sociales se dessinent en contrepoint, la définition des règles du convenable variant selon les milieux dont ils se revendiquent. Cette question, renvoyant à la variabilité des échelles de statut, est esquissée en fin de chapitre.

En préalable, j'aimerais encore souligner que la distinction entre amour et sexe telle qu'elle apparaît ici renvoie à une convention d'usage et non à la délimitation de domaines distincts. Ensembles mal définis se recoupant largement, les catégories d'amour et de sexe peuvent sembler venir en renfort d'*a priori* cognitifs stipulant une distinction rigide entre domaine des émotions et domaine du corps, entre affects nés de stimuli psychiques et pulsions biologiques. Les équivalents arabes les plus largement en usage, *ḥubb* pour amour et *ḡins* pour sexe, sont

porteurs d'une conception similaire d'une partition de soi entre deux sphères distinctes. Néanmoins, ce postulat discursif se brouille lorsqu'il est confronté aux expériences de couple individuelles. Dans ce contexte<sup>245</sup>, amour et sexe sont parfois opposés l'un à l'autre, parfois se répondent, mais jamais ne sont complètement autonomes, même lorsqu'il est question d'amour sans sexe et de sexe sans amour : l'absence de l'un de ces deux éléments en définit en effet alors largement la perception. Amour platonique, désir, jeu, aventure, concupiscence ou encore luxure désignent en français certaines des innombrables configurations possibles de la relation entre amour et sexe, termes d'ailleurs souvent chargés de connotations morales. Constitutifs de l'intime dans ce qu'il a parfois de plus insaisissable au sujet, amour et sexe sont indiscutablement liés. La langue arabe elle aussi dispose d'un vocabulaire très riche pour désigner l'attachement amoureux et le désir : *'ishq*, *shawq*, *gharām*, etc. Cette profusion de mots renvoie à autant de nuances possibles du sentiment amoureux et du désir, dont elle constitue un moyen de rendre raison.

Je serais bien entendu incapable d'affirmer à travers une enquête comme la mienne avoir épuisé l'ensemble des occurrences possibles d'énonciations de propos sur le sexe et l'amour au Caire, tant les réseaux d'amis sont variés et les situations divergent dans la métropole égyptienne. Certains sujets n'ont pas été abordés avec moi – ma timidité sur le sujet déjà évoquée y contribuant sans doute. La littérature ethnographique apporte de ce fait d'utiles compléments sur certains points. Toutefois, j'ai pu avoir un aperçu d'autres situations à travers les récits que me livraient ma partenaire en Égypte, elle aussi en train de mener un terrain ethnographique au Caire. D'une part, certains hommes la choisirent pour confidente, évoquant des détails sur certains doutes concernant leur virilité que jamais je n'ai vu quelqu'un aborder frontalement devant moi. D'autre part, elle m'a offert le récit de ses soirées passées entre femmes, où était évoqué en termes parfois très crus le sujet de la sexualité conjugale. Sur ces bases s'est construite ma compréhension des modalités d'évocation de l'amour et du sexe au Caire.

---

<sup>245</sup> L'étude des références à l'amour dans le contexte de la mystique – notamment le soufisme – impliquerait des développements sortant du cadre fixé à cette recherche.

## I. Les *shilla-s*

### *Les shilla-s, réseaux informels d'interconnaissance*

Mon cadre d'observation privilégié est ici celui de réseaux informels d'amis, les *shilla-s*. Celles-ci parviennent à maintenir une continuité relative dans le temps par la fréquence des contacts entre amis qu'imposent les sociabilités cairotés. En effet, une pression constante s'exerce entre amis pour un rythme intense de rencontres, passant par une importante emphase sur les aspects émotionnels de l'amitié.

Quels que soit les milieux, toutefois, les expressions de manque affectif liées à l'absence d'un ami sont quasi ritualisées : « tu m'as manqué (*waḥeshṭenī*) » ou « tu me manques (*betawḥishnī*) », selon que la personne en question est directement présente ou non, font partie intégrante des salutations d'usage. La jalousie est de même exprimée avec fréquence dans les relations d'amitié, à travers des formules signifiant la colère de n'avoir pas été contacté plus tôt ou le dépit d'être négligé, ou encore par le biais d'interrogations suspicieuses. « Je suis en colère (*anā za'lān*) [du fait de ton absence] » ou « ça y est, tu nous as oubliés (*khalās, anta naseitnā*) » sont par exemple des déclarations courantes envers un ami, même après une séparation courte. Enfin, il est important de s'enquérir des nouvelles des autres à chaque occasion possible, afin d'exprimer son attention envers ceux-ci, au risque de se la faire amèrement reprocher en cas de négligence. De même, si dans un groupe, un individu semble indisposé, ses amis proches insistent le plus souvent pour connaître les raisons de son état. Les mots doux sont eux aussi banalisés, au moment de s'adresser à un ami : « mon amour (*yā ḥabībī*) », « mon beau (*yā ḡamīl*) » ou même « mon miel (*yā 'asal*) » sont ainsi des formules peu surprenantes dans un contexte d'amitié entre individus du même genre, même s'il convient d'adapter les noms employés aux personnes : « miel » conviendrait mal ainsi par exemple à un homme affirmant avec emphase sa familiarité avec la violence. Le langage corporel de l'amitié vient de plus renforcer la proximité, tout d'abord par de fréquents contacts tactiles : il n'est pas rare de marcher main dans la main entre hommes, ou « engagé »<sup>246</sup>, se tenant par le coude, même si cette pratique semble moins répandue dans les milieux aisés que j'ai pu fréquenter, où elle est parfois même explicitement condamnée. En effet, les contacts physiques semblent moins fréquents dans la haute société. D'autre part, l'investissement émotionnel en amitié se traduit par des signes involontaires, les larmes aux yeux au moment des adieux par exemple.

---

<sup>246</sup> En français dans le texte.

De la sorte, ces réseaux parviennent à se maintenir durant de longues années. Certains parmi leurs membres se voient presque quotidiennement, d'autres de façon plus épisodique. Les amitiés tissées dans un même quartier constituent évidemment un cadre particulièrement favorable pour une grande fréquence des échanges. Les quartiers populaires bénéficient ainsi d'un fort taux d'interconnaissance, les rencontres ne nécessitant pas de rendez-vous, un lieu faisant office de point de rassemblement quotidien. Un café, la boutique de l'un des membres du groupe ou encore un simple coin de rue peuvent servir à cette fin. D'autres *shilla*-s sont plus mobiles, par exemple celles fondées sur une expérience éducative commune dont les membres proviennent de quartiers différents. L'une de celles que j'ai le plus intensément suivies s'est construite autour d'un noyau d'amis se connaissant de l'Institut de Coopération du Caire, le groupe s'étant ensuite élargi à des parents et des amis de membres. Lors de la seconde année de mon séjour, ce groupe d'amis tendit à se fixer dans un café du quartier de Sayyida Zaynab, où résidait l'un de ses membres, et se joignirent de ce fait régulièrement à la *shilla* des amis de celui-ci issus du quartier et dotés d'un capital éducatif moindre que les membres plus anciens. S'y joignit en parallèle un ami de Faculté de l'un des membres ayant entamé des études de Droit à l'Université du Caire. Ce nouveau membre étant fils de haut magistrat, les *shilla*-s, comme il apparaît nettement avec ce groupe, peuvent dépasser les frontières entre milieux sociaux, même si ce n'est pas systématique. De la sorte, ces réseaux informels constituent un cadre favorable pour observer les différents modes d'expression sur l'amour et le sexe au Caire et les modèles de virilité distincts qui s'y rattachent. De même, il existe des *shilla*-s regroupant surtout des hommes mariés et d'autres des célibataires, certaines intégrant des hommes et des femmes, en particulier parmi les étudiants, plus rarement dans les milieux populaires. Un même individu peut par ailleurs participer à plusieurs réseaux informels distincts ne se rencontrant que de façon épisodique.

La composition sociale de ces réseaux étant variable, les cafés qu'ils fréquentent le sont par conséquent aussi. Ce peut être un simple hangar où a été installé un braséro pour faire du thé et des braises pour les narguilés, et où seuls des hommes sont installés, ou un local climatisé où les pipes à eau sont munies d'un tuyau jetable en plastique censé protéger les clients des maladies contagieuses<sup>247</sup>, et où hommes et femmes sont indifféremment assis côte à côte – avec des différences conséquentes de prix sur les consommations. Les cafés où un tel groupe a ses habitudes se comptent en général sur les doigts d'une main. Dans ces lieux connus, une

---

<sup>247</sup> Ces tuyaux de narguilés sont dits « médicaux » (*layy ṭibbī*) ou « sanitaires » (*kharṭūm ṣiḥḥī*).

complicité s'établit d'ailleurs souvent avec les propriétaires et les garçons de café, s'exprimant notamment à travers de nombreuses plaisanteries et le ton familier des échanges. Les activités menées au sein d'une *shilla* sont de toutes sortes, incluant par exemple de longues soirées passées à jouer aux cartes ou au backgammon, à regarder la télévision ensemble, ou encore chez les étudiants à mener des révisions en commun. Des sorties sont parfois organisées en groupe, pour aller au cinéma, dans un café inhabituel ou encore chercher à aborder des filles. Les fêtes sont de grande importance pour souder ces réseaux, en particulier les mariages, grands moments de divertissement collectif, où la danse menée entre individus du même sexe revêt souvent des aspects exubérants, en particulier chez les plus jeunes. Toutefois, la principale occupation au sein d'une *shilla*, c'est la discussion. Les longues conversations faites d'échanges de nouvelles, d'anecdotes, d'évocation de souvenirs, de plaisanteries et de vannes font la substance et la saveur des soirées caiotes. Dans ce cadre, il n'est pas rare d'entendre des évocations de l'amour et du sexe. C'est sur celles-ci que je me concentre ici, en m'attachant particulièrement aux réseaux masculins parce que c'est à ceux-ci que j'ai eu surtout accès.

### Shilla-s et cafés

Une première *shilla*, celle que j'ai fréquentée le plus activement durant deux ans, est le groupe tout juste évoqué constitué autour d'un noyau d'amis se connaissant pour avoir été étudiants à l'Institut de Coopération du Caire. Parmi mes contacts les plus proches en son sein, il y avait Muḥammad, étudiant en Droit de vingt-quatre ans en 2008, de taille moyenne, peu sportif, avec une calvitie précoce, et fils d'un entrepreneur en import-export salafiste résidant dans le quartier de Fayṣal. L'un de ses meilleurs amis est l'un de ses voisins, Wasīm, employé au sein du service de comptabilité d'une entreprise privée, le même âge, svelte, extrêmement volubile, et jouant volontiers au Roméo sur internet. Aḥmad, enfin, troisième membre proche du réseau, habite dans le quartier de Sayyida Zaynab. Il travaille dans la boutique d'un magasin de vêtement anglais de marque dans un mall important, City Stars. Avec ces trois, nous nous voyions une à deux fois par semaine. Muḥammad, durant la première année, venait souvent avec son cousin résidant un étage sous le sien, Faṭḥī, lui aussi fils de salafistes, et travaillant comme traducteur. La seconde année, il se lia d'amitié à l'Université avec Ayman, fils d'un haut magistrat proche du gouvernement, ce qui lui permet d'ailleurs de conduire à tombeau ouvert à travers les rues du Caire, ignorant les ordres des policiers, et dont la principale passion sont la lutte gréco-romaine et le body-building. De façon plus épisodique

s'y joignaient d'autres amis connus à l'Institut de Coopération, ou des membres de la famille élargie de Muḥammad.

Comme évoqué précédemment, durant la seconde année de mon séjour, le groupe changea de quartier pour ses rencontres, se déplaçant de Waṣṭ al-Balad à Sayyida Zaynab, dans un grand café appelé le Club des Rois. De la sorte, les amis d'Aḥmad dans le quartier se joignirent à lui. Ils ont un profil social et éducatif qui contraste avec celui des membres plus anciens de la *shilla*. 'Iṣām, par exemple, un peu rond, l'air jovial et timide, est fils d'artisan et se lança à un moment donné dans un projet de local aménagé pour jouer à la PlayStation dans une ville nouvelle construite dans le désert pour reloger les victimes du tremblement de terre de 1992. Hātīm, petit, querelleur, avec une diction incompréhensible, est lui aussi fils d'artisan. 'Amrū de même, jeune homme à la limite de l'obésité, longtemps un ami proche d'Aḥmad mais brouillé avec Waṣīm parce qu'il avait épousé une amie proche de celui-ci, lui interdisant alors de le voir par jalousie, avant de finalement divorcer d'elle. Aucun des membres de ce groupe n'était marié à l'époque où je passais mes soirées en leur compagnie, 'Amrū ponctuant les soirées de commentaires misogynes, 'Iṣām s'était fiancé, mais sans que la relation n'aboutisse finalement à un mariage.

Des filles faisaient aussi partie du réseau, amies rencontrées pour la plupart à l'Institut de Coopération et à l'Université ou lors d'excursions organisées dans le cadre de ces institutions. Waṣīm s'évertuait par ailleurs à faire le plus de rencontres féminines possibles, fixant des rendez-vous à des jeunes filles jusque dans les villes de province du Delta. Les filles du réseau ne fréquentaient cependant pas les soirées de celle-ci, ayant obligation de rentrer tôt chez elles. Je les ai rencontrées quelques fois, notamment lorsque nos rendez-vous eurent lieu dans le campus universitaire.

Ce groupe, intéressant par la diversité de ses membres, est sans conteste celui que je connais le mieux, sur la base de mon intense fréquentation de celui-ci. Il fait office, si je me réfère à la terminologie d'Olivier de Sardan, de « groupe social témoin », offrant un point de repère pour situer les données recueillies dans d'autres réseaux ou lors d'épisodes plus occasionnels<sup>248</sup>. Certaines autres *shilla*-s ont été toutefois l'objet de visites régulières de ma part. L'une de celles-ci, implantée dans le quartier de 'Abdīn, regroupait des petits notables proches des réseaux clientélistes du Parti national démocrate (PND) de Hosni Moubarak. Un chauffeur de taxi, Ṣalāḥ, m'y a introduit. La trentaine finissante, avec un peu d'embonpoint, il a quitté le quartier au moment de son mariage pour s'installer aux environs de la rue des Pyramides.

---

<sup>248</sup> OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre. La politique..., *op. cit.*, p. 99

Néanmoins, il revenait presque tous les jours à ‘Abdīn, sa mère résidant dans un appartement modeste du quartier, et ses principaux amis se réunissant dans un café de la rue principale, simple hangar tenu par une vieille femme muni d’un frigo, d’un réchaud à thé et de quelques chaises et tables. L’endroit a sans doute été choisi parce que les quelques arbustes plantés par la municipalité entre celui-ci et la route permettent d’y consommer occasionnellement un joint de haschisch sans trop attirer les regards. Fu’ād, un frère de Ṣalāḥ son cadet de quelques années, était directement lié à l’appareil politique du PND et cherchait à imposer sa candidature pour représenter le parti au conseil local, se vantant de ses contacts au sein de la police. Il se joignait toutefois rarement au groupe, préférant s’installer à la devanture de l’une des boutiques du quartier. Par contre s’y joignait presque quotidiennement Rağab, ayant longtemps travaillé dans les États du Golfe et ayant trouvé aux dernières nouvelles un poste d’assistant à la télévision égyptienne. Un autre habitué du groupe était Fawzī, surnommé « le Français » pour avoir selon ses dires vécu à Paris, grand pourvoyeur de légendes, qui raconta un jour son passage supposé à Genève, ignorant apparemment que je connais la ville : il prétendit ainsi que sur l’une de ses plages, où se pressent les femmes en bikini, des serveurs amènent aux clients des joints de haschisch sur des plateaux, et qu’en une demi-heure de voiture, il s’était retrouvé ensuite les pieds dans la neige, tout en voyant les baigneurs en bas dans le lac. Enfin, trois propriétaires de boutiques venaient compléter le réseau, un Copte surnommé al-Afūkātū en référence à une comédie de l’acteur célèbre ‘Ādil Imām, ainsi que ‘Abd el-Raḥīm et Ḥasan, respectivement héritiers d’une laiterie et d’une pâtisserie transmises selon leurs dires par leur père et leur grand-père. Tous étaient mariés et professionnellement actifs.

Un autre réseau que j’ai fréquenté régulièrement était basé dans un quartier plus éloigné du centre, à Zaytūn. Il se réunissait dans la boutique d’un coiffeur pour hommes, Muṣṭafā, vingt-sept ans à l’époque, très pieux, même si son lieu était partout orné de posters de chanteurs de pop égyptienne, très loquace aussi, ayant un peu d’embonpoint lui aussi, à l’instar de Ṣalāḥ, mais ayant essayé de son côté d’en venir à bout en fréquentant activement un club de musculation situé dans la même ruelle, puis, abandonnant cet effort, en portant des ceintures chauffantes. Les membres de ce groupe, que j’ai connu en 2003 lorsque j’habitais le quartier, ont varié avec le temps. Parmi ceux s’y étant maintenus de façon permanente se trouvaient Samīr, le fils du charpentier en face, ‘Alī, devenu plus tard représentant itinérant pour une marque de laitages français implantée en Égypte, Ḥusayn, fonctionnaire, ‘Abd al-Razzāq, ancien étudiant de l’Institut de Coopération, travaillant ensuite comme installateur de récepteurs satellitaires, et le jeune assistant-coiffeur, Ibrahīm. Ce groupe a longtemps eu

mauvaise réputation dans le quartier. En effet, la boutique servit un temps de lieu de rencontre à des trafiquants de drogue. Sharon (*sic*) était le surnom de l'un de ceux-ci, un personnage violent et irascible, qui disparut un jour pour être supplanté par un autre, individu beaucoup plus calme. Tous étaient équipés de lames papillon. Un employé de la police travaillant à l'aéroport, surnommé « braguette », venait lui aussi souvent. Parmi leurs connaissances contre lesquelles 'Abd al-Razzāq et Muṣṭafā cherchaient régulièrement à me mettre en garde figurait un groupe d'assistants-bouchers installés de l'autre côté de la rue, à Maṭariyya, qui s'était d'ailleurs attirés l'opprobre d'une majorité du quartier pour sa grande consommation de stupéfiants et d'alcool<sup>249</sup> et sa fréquentation assidue de prostituées. Entretemps, toutefois, les membres du réseau « se sont nettoyés (*etmeḍḍefū*) », aux dires de Muṣṭafā : les dealers de drogue ne viennent plus, les contacts avec ceux-ci s'étant distendus, et la plupart des autres ont trouvé des emplois, puis se sont mariés, à l'exception de 'Abd al-Razzāq qui a acquis quant à lui une réputation de joli cœur en quête de séduction.

D'autres observations ont été menées au club de kick-boxing dont j'étais membre, situé au rez-de-chaussée d'une villa du quartier de Duqqī et fréquenté par de jeunes cadres et entrepreneurs huppés des beaux quartiers et par des étudiants de l'Université américaine. Le cadre était certes peu propice aux discussions, puisqu'il s'agissait avant tout de frapper des sacs de sable et répéter des enchaînements de coups de pied et poing, toutefois il s'agit d'un haut lieu de mise-en-scène de virilité, et les moments avant et après l'entraînement étaient souvent l'occasion d'échanges d'anecdotes, principalement centrées sur la pratique du sport. Dans le quartier de Munīb, je me suis lié d'amitié avec un doctorant inscrit dans une université de province, Taha, et eu souvent l'occasion de passer des soirées en sa compagnie, chez lui ou dans un café du quartier avec ses amis du voisinage ou des parents venus de son village d'origine du Delta. Dans un café du centre-ville, je m'entretins plus d'une fois avec l'Ingénieur Gamāl, la fin soixantaine, propriétaire d'un moulin industriel à Gīza et familier du lieu parce qu'il s'agit de l'un des derniers endroits à offrir des narguilés de *tumbak*, tabac humidifié à l'eau devenu très rare au Caire. Dans un village dans l'immédiate proximité du Caire, je fus amené aussi à fréquenter le groupe des fils d'un ouvrier de l'industrie pétrolière – je sors ainsi du cadre strict de la capitale cairote, néanmoins, les épisodes vécus parmi eux offrent un éclairage unique sur certaines sociabilités masculines. À Shubrā al-Khayma et à Masākin al-Fayṣal, je fus de même l'hôte régulier des familles d'un camionneur, Shahāta, et d'un cuisinier, Hānī. À Dār al-Salām, je rendis visite plusieurs fois à un jeune électricien

---

<sup>249</sup> Le « vin » qu'ils buvaient était fait d'un mélange d'alcool à brûler (*ciberto*), de raisins et de sucre laissé à macérer six semaines environ.

surnommé Edison, un sympathisant des salafistes, dans le quartier huppé de Garden City à ‘Abd al-Ghafūr, salafiste déclaré quant à lui, travaillant comme comptable dans une multinationale, et, près de la Rue des Pyramides, à Nabīl, un professeur d’arabe affirmant détester le salafisme après ses expériences de jeunesse dans des groupes militants proches de ce courant de l’islam. Avec Bilāl, tailleur à ‘Abdīn, je m’entretins des problèmes d’éducation de ses filles, et avec Usāma, lui aussi artisan dans le même quartier, de ses projets de divorce plusieurs fois repoussés.

S’y ajoutent les échanges quotidiens et les observations dans les rues, les boutiques et les cafés du Caire, tous potentiellement porteurs d’enseignement sur les sociabilités pouvant d’une façon ou d’une autre être rattachées à l’amour et au sexe dans la ville. J’ai eu d’ailleurs l’occasion de citer déjà certaines de ces conversations dans les chapitres précédents. Comme il apparaît clairement à l’évocation de tous ces réseaux, mes interlocuteurs furent d’une grande diversité. De même, le degré d’intimité que j’ai pu tisser avec chacun d’eux diffère énormément, ainsi que les informations à ma disposition les concernant hors du cadre de nos rencontres.



## II. Répertoires discursifs sur l'amour et de sexe

Les distinctions que je trace ici entre différents répertoires disponibles pour parler de sexe et d'amour ne renvoient pas à des domaines antinomiques d'expression. Entre sexe, amour, séduction et mariage, les recoupements possibles sont nombreux, comme je l'ai indiqué plus haut. Établir des limites nettes ici est une tâche malaisée. Il s'agit plutôt d'un continuum, dont les axes semblent se structurer, pour les hommes en tous cas, autour des notions de puissance et d'intégrité d'une part, de faiblesse et de sensibilité de l'autre. S'y insère une large gamme de modalités d'énonciation du sexe et de l'amour, incluant la discussion technique des relations sexuelles, des insultes, des jeux de langages, de simples échanges phatiques, des efforts de coordination et des récits mettant en scène sa propre vie sexuelle et amoureuse. La proclamation ouverte de sentiments ou de pratiques données ou au contraire leur dissimulation peut fournir un indice de la légitimité publique de certaines attitudes par rapport à d'autres. Chaque fois, en effet, ces énoncés impliquent un rapport différent aux femmes et aux hommes et aux relations qui peuvent être tissés entre eux. Ces différents répertoires peuvent être évoqués devant un public d'individus du même sexe uniquement ou non, et servir face à un public où se seraient glissés des inconnus ou être réservés à un cercle d'intimes, selon les personnes. Enfin, certains sujets ne paraissent bons à discuter qu'entre individus mariés. Il convient de préciser aussi dès l'abord avant de présenter ce bref tableau que tous n'affectionnent pas de même façon ces différents répertoires, comme je le montre plus loin, et n'en font donc pas un égal usage.

### *Répertoires masculins*

Un premier répertoire disponible pour évoquer le sexe, est le recours aux insultes sexuelles, soit pour blesser, soit comme plaisanterie, par exemple durant les jeux de société pour augmenter la tension agonistique entre joueurs. Ces insultes mettent généralement cause l'hétérosexualité de l'interlocuteur (*khawal*, « pédé »), l'intégrité sexuelle de sa mère (*ibn el-mitnāka*, « fils de pute »), de sa femme (*mu'arraş*, maquereau) ou de son lignage (*ibn el-kalb*, fils de chien). L'échange d'insulte peut par ailleurs aussi servir à fonder une complicité basée sur la transgression commune des codes de bienséance. Il peut apparaître à ce titre comme une expression de bravade et de liberté. L'une de mes principales difficultés de compréhension lors de mes premiers pas à Zaytūn a été de faire abstraction des innombrables « *kuss ummuh* », « chatte de sa mère », qui accompagnait la majorité des mots : une table pouvait

ainsi devenir une « table-chatte-de-sa-mère », la transgression initiale étant de la sorte complètement banalisée<sup>250</sup>. Des différences générationnelles s'affirment ici, et j'ai été frappé notamment par la fréquence de l'usage de ce vocabulaire entre adolescents. Il est d'autre part en général jugé inconvenant ('*ayb*) de prononcer de tels mots devant des femmes, règle qui m'a été souvent rappelée lorsque je la transgressais au début de mon apprentissage de la langue, et encore plus que celles-ci s'en emparent en public. La complicité qui peut naître de l'usage d'un tel vocabulaire apparaît donc principalement homosociale<sup>251</sup>.

Les innombrables plaisanteries salaces constituent une autre évocation entre hommes du sexe et de l'amour. Ces histoires brèves, lorsqu'elles font leur effet, sont ponctuées de rires et de tapes dans la main. Pour en citer quelques exemples : « Un homme rencontre un jeune homme. 'Comment ça va ?', lui demande-t-il, faisant un cercle de sa main droite qu'il monte et descend rapidement pour signifier la masturbation. 'Je vais bien', lui répond le jeune homme. 'Comment va ta mère ?', continue l'homme, l'index d'une main venant frapper l'interstice entre le majeur et l'annulaire de l'autre main, côté paume ouverte, pour mimer la pénétration vaginale. 'Elle va bien.' 'Et ta sœur ?', questionne toujours le même, se frottant les mains côté paume, pour signifier l'absence de tous rapports. 'Elle s'est mariée.' 'Ah, elle s'est mariée !', s'exclame l'homme, faisant le même geste que pour la mère. 'Oui, avec un Saoudien.' 'Ah, avec un Saoudien !', répète l'homme, retournant la main dont il frappe l'interstice des doigts »<sup>252</sup> ; « La femme d'un prêtre copte se plaint des négligences de son mari. N'en pouvant plus, elle se convertit à l'islam et épouse l'imâm du dessus. Depuis, elle proclame : 'L'islam est la solution'. »<sup>253</sup> ; « Une fille très soucieuse de sa virginité s'exclame le soir de son mariage, après l'amour : 'Maman, que Dieu détruise ta maison'<sup>254</sup> ! Si j'avais su à quel point c'est bon, jamais je n'aurais attendu si longtemps ! »<sup>255</sup> ; « Un homme épouse une femme particulièrement laide. Ces amis s'étonnent et lui demandent comment il va

---

<sup>250</sup> Christophe Pereira utilise les concepts de « désémentation » et de « grammaticalisation » des formules renvoyant à la sexualité pour décrire des usages similaires parmi les jeunes Tripolitains (PEREIRA Christophe. Les mots de la sexualité dans l'arabe de Tripoli (Libye) : désémentation, grammaticalisation et évolution linguistique. *L'Année du Maghreb*, vol. VI, 2010 (en ligne, dernière consultation le 3 février 2012 : <http://anneemaghreb.revues.org/836>))

<sup>251</sup> Toutefois, d'après des témoignages recueillis, la désémentation des mots évoquant le sexe permettrait chez les jeunes générations à des filles aussi de les utiliser dans les contextes amicaux. Je n'ai personnellement pas assisté à de telles scènes.

<sup>252</sup> Plusieurs fois, j'ai entendu en Égypte des considérations selon lesquelles les ressortissants des pays riches de la Péninsule arabique privilégieraient les pratiques sexuelles anales. (Plaisanterie racontée par un journaliste d'une quarantaine d'années en présence d'un cercle de collègues.)

<sup>253</sup> Slogan politique des Frères musulmans. La conversion à l'islam est par ailleurs l'une des seules façons d'obtenir un divorce et de se remarier pour les femmes appartenant à l'Église copte orthodoxe. (Plaisanterie transmise par une chercheuse étrangère.)

<sup>254</sup> Locution égyptienne en général prononcée comme plaisanterie ou reproche amical.

<sup>255</sup> Plaisanterie racontée par un professeur de français alors que nous marchions dans la rue.

coucher avec elle. Celui-ci répond : ‘Parfois, la lumière s’éteint.’<sup>256</sup> ; « Un homme se promène avec sa fiancée et lui demande : ‘Sais-tu ce qu’est l’amour et ce qu’est le mariage ?’ ‘Non’, répond-elle. ‘L’amour, c’est comme les belles étoiles dans le ciel...’ ‘Et le mariage, alors ?’ ‘Le mariage, c’est le trou dans lequel nous tombons en regardant les étoiles...’<sup>257</sup> ; « Une femme dit à son mari : ‘Me croiras-tu si je te dis que je rêve tous les jours au moment de notre mariage.’ Le mari répond : ‘Tu fais encore ces mêmes cauchemars...’<sup>258</sup> ; « Un homme rentre chez lui et surprend sa femme avec l’un de ses amis. Il le tue. ‘Imbécile ! Imbécile !’, lui dit la femme, ‘Si tu continues comme ça, tu vas perdre tous tes amis !’<sup>259</sup> ; « Un habitant de Haute Égypte est conducteur de taxi à Paris. Une femme complètement nue monte dans son véhicule. Pendant tout le chemin, il l’observe dans son rétroviseur central. Elle lui demande alors : ‘C’est la première fois que tu vois une femme nue ?’ ‘ Non, répond-il, mais je crève d’envie de savoir d’où tu vas sortir l’argent pour me payer !’<sup>260</sup> ; « Un habitant de Haute Égypte se présente à l’État civil. Il lui faut remplir un formulaire. À la question ‘sexe’, il répond : ‘Deux fois par jour’. Un fonctionnaire le corrige : ‘Non, non... ‘Homme’ ou ‘femme’ ?’ L’autre : ‘Peu importe, c’est pareil !’<sup>261</sup>

Si, comme l’affirme Olivier Schinz, « la plaisanterie transgresse, mais par le fait même qu’elle provoque le rire, elle est une manière d’affirmer, ou de réaffirmer certaines normes »<sup>262</sup>, celles citées ici renvoient à la fois à la supériorité du mariage avec un Égyptien musulman, à la fausse chasteté des femmes et à leur manque de fiabilité (tout en se moquant des maris trompés), mais aussi aux difficultés du mariage et à la monotonie sexuelle qui peut s’y installer. Les deux derniers récits illustrent le rôle imparti aux hommes de Haute Égypte dans de nombreuses histoires, celui d’incarner une virilité excessive caricaturant certains traits valorisés chez les hommes comme le courage, la résistance à la douleur et le sens de l’honneur – toutefois en corrélation avec une autre réputation, celle d’être âpres au gain<sup>263</sup>.

Parmi les hommes mariés, l’évocation de la discipline imposée par le mariage trouve un écho dans les plaisanteries répétées sur l’épouse en tant que « gouvernement » ou « police »

<sup>256</sup> Plaisanterie racontée par un kiosquier devant son assistant et moi.

<sup>257</sup> Plaisanterie racontée par un professeur d’arabe d’une trentaine d’années chez lui sur ma demande.

<sup>258</sup> *Ibid.*

<sup>259</sup> *Ibid.*

<sup>260</sup> *Ibid.* Les habitants de Haute Égypte sont les cibles courantes des plaisanteries cairottes – à la façon des Belges dans le contexte francophone.

<sup>261</sup> Plaisanterie racontée par ce même professeur d’arabe, au café, alors que nous n’étions que les deux.

<sup>262</sup> SCHINZ Olivier. Les enjeux du rire en contexte médical : approche anthropologique, 2006 [En ligne, dernière consultation le 23 juillet 2012 : [http://www.amov.ch/uploads/Olivier\\_Schinz\\_JOR\\_2007.pdf](http://www.amov.ch/uploads/Olivier_Schinz_JOR_2007.pdf)]

<sup>263</sup> Les comédies cinématographiques égyptiennes décrivent quant à elles souvent les déboires d’hommes se démenant pour réaliser leurs fantasmes sexuels sans y parvenir (cf. par exemple : *Azwāğ ṭā’ishūn* de Niyāzī Muṣṭafā (1976), *Film ṭhaqāfī* de Muḥammad Amīn (2000), *Al-sayyid Abū al-‘Arabī waṣal* de Muḥsin Aḥmad (2005) ou encore *Layla suqūṭ Baghdād* de Sayf al-Saḥir (2005))

contraignant son mari à rentrer tôt à son domicile et imposant sa tyrannie au sein du ménage. Ces remarques répétées jouent sur le paradoxe d'une femme dictant ses volontés à son époux, retournement incongru alors que les discours majoritaires affirment au contraire majoritairement le rôle de guidance et d'autorité qui serait alloué au mari au sein des familles. Elles participent aussi d'un répertoire de plaisanteries présentant le mariage comme une prison pour les hommes, « ayant pris perpétuité (*elle akhadū mu'abbad*) » en scellant leur union. Le rire apparaît ici comme une façon de s'émanciper un instant de la contrainte du couple. L'un des paradoxes centraux sur lequel s'appuient ces plaisanteries consiste en une négation de la félicité fréquemment vantée de la vie conjugale, les cercles de sociabilité masculins étant valorisés par contraste, cadre au sein duquel ce type de formules est en usage, et dont il faut se séparer à regret en prétextant devoir se plier au « gouvernement tyrannique (*el-ḥukūma al-mustabidda*) » de son épouse<sup>264</sup>.

Les vantardises constituent une autre façon d'évoquer l'amour et le sexe. Elles renvoient généralement à la témérité des entreprises de séduction d'un individu et aux succès obtenus grâce à celle-ci. « Quand il voit une jolie fille, c'est fini, il n'a plus aucune timidité », affirmait ainsi avec une admiration visible un jeune adolescent à un compagnon lors d'une promenade au centre-ville à propos de l'un de leurs amis communs. « Je suis *good at sex*<sup>265</sup> », m'affirma pour sa part un jour un chauffeur de taxi, le pouce levé, m'expliquant ensuite comment il cherchait à obtenir des faveurs sexuelles de ses clientes. Un autre se perdit dans les détails d'une histoire de fille qu'il allait voir en escaladant un arbre, et avec laquelle il « détruisait ensuite le monde (*kunā benekḥreb el-dunyā*) » tant ils faisaient l'amour avec sauvagerie. Dans ses recherches sur les Égyptiens de retour du Golfe, Lucile Gruntz a pour sa part été souvent confrontée à des récits des prouesses sexuelles supposées de ces migrants lorsqu'ils travaillaient dans ces États. Que des interlocuteurs se soient avancés à de tels récits relèvent sans doute aussi de tentatives maladroites de séduction. À mi-chemin entre vantardise et enthousiasme véritable, l'évocation par Raġab, du réseau de notables proches du PND à 'Abdīn, des prostituées des Émirats arabes unis et du système y régissant le fonctionnement des pratiques d'amour tarifé, où selon lui les prostituées laissent simplement leur carte d'identité à la réception des hôtels pour que s'y règlent les éventuels cas de litiges, relève par

---

<sup>264</sup> William Beaman est l'un de ceux à souligner l'importance des paradoxes et incongruités de sens pour le succès de l'humour. BEAMAN William. Humor. *Journal of Linguistic Anthropology* IX 2, 2000 [En ligne, dernière consultation le 20 juillet 2012 :

<http://www.brown.edu/Departments/Anthropology/publications/Humor.htm>]

<sup>265</sup> En anglais dans le texte.

ailleurs pour grande part de la mise place d'un espace de complicité avec les membres de sa *shilla* présents ce jour-là, sur la base de l'affirmation de fantasmes partagés.

La consommation de films pornographiques entre hommes peut reposer sur ce même type de complicité. Elle s'insère alors dans un contexte de transgression festive. Je ne me suis trouvé impliqué dans ce type de situation qu'une seule fois, dans le village en périphérie proche du Caire déjà évoqué. Le groupe au sein duquel je me trouvais comportait quatre frères ayant entre vingt et quarante ans, Karīm, Ḥamāda et Sha'bān, tous trois mariés avec des enfants, et Dhakī, le plus jeune, encore célibataire, ainsi que le mari de leur sœur, Ṭala'at, un mécanicien complétant ses revenus en proposant des thérapies basées sur le pouvoir des djinns. Même si cet épisode a eu lieu hors du Caire, une donnée qu'il faut prendre en compte dans son appréhension, je me permets de citer ici quelques extraits de mes carnets de terrain. En effet, l'enchaînement de ces deux jours évoqués fournit les éléments d'une description dense méritant à mon avis de s'attarder un peu.

Après avoir été « entre hommes » en voiture avec Karīm, Ḥamāda et Ṭala'at au centre du village acheter des bières et du papier à cigarette pour rouler des joints de haschisch – opération durant laquelle l'un des trois frères, Karīm, répète deux ou trois fois une formule qu'il dit tenir d'un ami : « Si le haschisch est *ḥalāl*, nous l'inhalons, s'il est *ḥarām*, nous le brûlons. » Nous nous dirigeons ensuite vers une maison située dans les champs, où nous surprenons Sha'bān en train de regarder des films pornographiques sur une chaîne satellitaire détournée. Il referme prestement sa braguette, dans un mouvement donnant à croire que son geste vise à appuyer sa main sur le sol dans un effort pour se lever et nous saluer. Un court débat s'ensuit, Ṭala'at souhaitant changer de chaîne, tandis que Sha'bān affirme adorer ces programmes et que Karīm vante « l'atmosphère poétique (*ḡaww shi'ri*) » que ceux-ci créent à son avis. « Ce sont des adolescents », conclut Ṭala'at à mon adresse. Assis par terre et tout en nous attaquant aux bouteilles et aux provisions de haschisch amenées avec nous, nous visionnons ces vidéos. Les discussions continuent pendant ce temps, Ḥamāda faisant la remarque : « J'ai l'impression que ces films deviennent plus dégueulasses à mesure que le temps passe. » Il filme la scène avec son portable, puis l'écran, pour garder un souvenir de cette soirée. Sha'bān, quant à lui, prend quelques photographies dans le même but. Karīm boit ses verres de bière comme de l'alcool fort, en toussant, et refuse d'aérer de peur, dit-il, que nous gaspillions les fumées répandues du haschisch. Soudain lui vient l'idée de faire venir les deux prostituées du village, en m'utilisant comme prétexte à cette fin. « Allez ! Ce sera gratuit ! Elles te le feront comme une faveur ! », essaye-t-il de me convaincre. Comme je refuse cette suggestion et qu'il ne reçoit pas d'appui des autres, il se console en racontant avoir rencontré une nouvelle assistante de la clinique voisine au stand de fruit qu'il tient au bord de la route. Il lui a proposé 300.- EP contre des services sexuels, raconte-t-il, ce auquel elle aurait répondu : « Pour cette somme, je te ferai ce que tu veux ! » Il conclut d'un ton rêveur : « Je ne sais pas si elle va revenir. »

Sous l'effet de l'alcool et de la fumée, la cohérence de ses propos devint de plus en plus difficile à reconstituer. Il me demande si j'ai des amis marocains pouvant lui procurer des livres de magie. Dans un coin, Ḥamāda et Sha'bān se sont mis à regarder des vidéos pornographiques en arabe sur un téléphone portable. Karīm s'adresse à nouveau à moi pour me demander si les acteurs de ces films font des opérations pour se prolonger le pénis. Je tente de lui expliquer que c'est une affaire de casting, et qu'il s'agit pour beaucoup d'entre eux d'acteurs professionnels, ces films étant complètement fictionnels. Karīm a un air incrédule. Ṭala'at intervient pour commenter : « Toutefois, en Europe, c'est autorisé... Ils diffusent ces images dans le monde entier. » Son argumentaire est cependant interrompu par Karīm qui s'écrie face à une scène d'amour saphique, se soulevant à moitié du sol : « Elles manquent d'hommes ! Allons les rejoindre ! » Dhakī, le cadet, arrive en fin de soirée. Vers trois heures du matin, chacun rentre se coucher. Le lendemain matin, je rencontre en premier Dhakī, levé avant les autres. Je lui explique ne pas être un grand amateur de films pornographiques. Lui non plus, m'expliqua-t-il, ajoutant qu'il avait passé la soirée le dos à l'écran. « N'oublie pas, je suis Dhakī le romantique ! », s'exclame-t-il, me rappelant un graffiti qu'il a inscrit sur le mur de la maison dans les champs. Nous décidâmes de faire une promenade dans le village. Il m'évoque ces projets de mariage. Il a une fille « en vue », mais sa famille refuse, lui préférant une cousine paternelle (*bint 'amm*), alors que la famille de celle-ci hésite, les enfants de Sha'bān, issus de la même alliance, souffrant de graves infirmités génétiques. Une fois revenus à la maison du village, nous y rencontrons Zaynab, née d'un premier mariage de la femme de Ṭala'at, par conséquent une nièce de Dhakī. Elle réside chez son père, actif comme avocat, qui veut la marier dès qu'elle aura 18 ans à un collègue. Tous deux se plaignent de la campagne : « La campagne, c'est dégoûtant (*el-ariāf qaraḥ*) » commente-t-elle, jouant sur l'assonance des deux mots en arabe. Elle offre une chaînette à son oncle, avant de s'en aller. Celui-ci la met, mais murmure après son départ : « Les chaînettes, c'est un truc de tantouses (*dā shughl khawalāt*) ! » Pour lui, « contrairement au Caire », il est mal vu ici d'en porter pour les hommes. « Je m'en fous, moi », dit-il en conclusion, gardant au cou celle qu'il vient de recevoir.

Nous descendons petit-déjeuner en compagnie des épouses. Elles discutent de la sortie des hommes la veille, les appelant des « garçons (*awlād*) ». Ma partenaire, présente elle aussi, objecte qu'il ne s'agit pas d'enfants, à quoi l'une des femmes répond en riant : « Nous avons l'habitude de les appeler 'les jeunes (*el-shabāb*)' ! » Je suis assis en compagnie de Ṭala'at et de Karīm. Celui-ci reste silencieux, sans doute sous l'effet de ses excès de la veille. Ṭala'at évoque le projet soulevé la veille d'inviter les deux prostituées du village à se joindre à nous. Les femmes les connaissent, citant leurs prénoms. Elles demandent comment j'ai réagi, si j'avais l'air intéressé. « Non, Aymon, il est bien ! », répond-il. « Honte à toi, toi qui es un cheikh ! », lui reproche gentiment l'une des épouses, faisant référence à son travail avec les djinns. Lui sort son téléphone portable et fait écouter à la ronde un enregistrement où un acteur insulte d'un ton caverneux tous les gouvernorats d'Égypte. Concernant celui de Gizeh, où se trouve le village, la voix proclame « Gīza, pays du purin (*Gīza, balad el-ḡilla*) ! » « Le pays des hommes (*balad el-riḡāla*) ! », rétorque l'une des épouses, profitante de la rime.

Ces scènes présentent une intrication complexe d'éléments, comme c'est en général le cas avec l'ethnographie. La transgression festive passe par la célébration de tous les moyens prohibés de jouissance : alcool, drogue et sexe hors du mariage. Les objections religieuses possibles sont écartées en suspendant provisoirement l'obéissance à ceux-ci à la faveur de l'instant partagé, les écartant d'un bon mot plaçant l'assemblée du côté d'un dérisoire jouissif momentané, comme la déclaration de Karīm sur le haschisch « inhalé s'il est licite et brûlé s'il ne l'est pas »<sup>266</sup>. Des résistances, même fugaces, se font jour, comme en attestent les attitudes de Ṭala'at et de Dhakī face aux films pornographiques. Les accusations d'immatunité et d'irresponsabilité correspondante participent de ce refus relatif, même s'il peut être bienveillant. « Ce sont des adolescents » a ainsi déclaré Ṭala'at, « nous les appelons 'les jeunes' » abonda dans le même sens l'une des épouses des frères. Presque en écho, le père de ces derniers, 'Abd al-Mağīd, début la soixantaine, m'expliquait le matin même, alors que nous nous entretenions de l'alcool, qu'il n'y touchait plus. « Je buvais tout ! », me dit-il, puis il montra silencieusement le ciel du doigt pour indiquer Dieu, avant de conclure : « Mes cheveux ont blanchi. » Aux différents âges sont de la sorte, semble-t-il, assignées des attitudes de vie, et Sha'bān, Ḥamada et Karīm, qui outre leur peu de discipline de comportement apparent étaient de plus encore largement dépendants des revenus de leur père, ouvrier dans l'industrie pétrolière, ne pouvaient prétendre aux yeux de leur entourage à celui d'adultes malgré leur statut d'hommes mariés dotés de progéniture<sup>267</sup>.

L'opposition entre ville et campagne apparaît ici à travers d'une part la revendication d'une fierté locale (« Gīza, pays des hommes ») – fierté d'appartenance à un lieu qui aurait toutefois tout aussi bien pu être exprimée de même façon par les habitants d'un quartier donné de la capitale, et de l'autre dans les rêves de vie urbaine de Dhakī et Zaynab. Les réunions autour de films pornographiques et de prostituées existent pourtant dans la capitale aussi, comme en attestent de nombreux exemples littéraires et ethnographiques<sup>268</sup>. Les évocations d'un moment de transgression festive partagé, à ne pas laisser passer dans son unicité sont de même récurrentes – comme par exemple dans ces exhortations d'un jeune homme à Zaytūn à la fin

---

<sup>266</sup> La phrase, légèrement transformée par Karīm, est issue d'un film du réalisateur 'Alī 'Abd al-Khāliq, *al-'Ār* (« La Honte ») (1982).

<sup>267</sup> Sur les représentations de la jeunesse : BENNANI-CHRAÏBI Mounia et Iman FARAG (dir.) *Jeunesses des sociétés arabes : par-delà les menaces et les promesses* Le Caire : Cedej ; Paris : Aux Lieux d'Être

<sup>268</sup> Diane Singerman relate par exemple une dispute entre époux, l'homme amenant des inconnus regarder des films pornographiques à la maison et envoyant pendant ce temps les enfants jouer sans surveillance dans la rue. Elle juge la diffusion de la pornographie très répandue. (SINGERMAN Diane. *Avenues... op. cit.*, pp. 52, 281). Maria Malmström relate quant à elle une séance de visionnage avec un groupe de jeunes filles non mariées ayant emprunté les cassettes VHS du fiancé de la sœur de l'une d'elle – et considère elle aussi qu'il s'agit là d'une pratique courante (MALMSTRÖM Maria. *Just like Couscous ...op. cit.*, pp. 150-151).

d'un mariage à monter à l'étage d'un immeuble voisin avec un groupe de ses amis, insistant sans cesse sur la nécessité de faire de cette nuit un moment de plaisir absolu sans comparaison, tandis que mes propres amis cherchaient plutôt en m'en détourner.

Néanmoins, c'est avec un grand sérieux que quatre apprentis bouchers de ce même quartier, dans l'un de mes premiers cours actifs d'arabe, montraient alternativement le groupe que nous constituions puis indiquaient de la main le chiffre cinq avec un mot que je ne comprenais pas, jusqu'à ce que l'un d'eux parvienne enfin à me faire comprendre qu'il s'agissait de l'un des termes utilisés pour désigner une prostituée : l'espace rendu disponible par l'appartement dans lequel j'habitais seul alors avait visiblement excité leur imagination. Les milieux proches de la *balṭaḡiyya*, de la petite délinquance, dans lesquels ils évoluaient, ont pour réputation d'entretenir activement la prostitution, recueillant les filles isolées pour se partager leurs faveurs sexuelles. Ils souhaitaient ce jour-là, semble-t-il, me faire profiter de leurs réseaux. Parfois aussi, des résistances s'observent en ville, comme lors de cet échange observé dans un café du centre, où le propriétaire du lieu regardait une vidéo pornographique sur un téléphone portable avec l'un de ses clients en terrasse, lorsqu'un autre leur déclara « Honte sur vous (*'ayb 'aleykū*) ! ...des films pour adultes (*aflām li-l-kubār*) » - choisissant ce terme comme générique pour désigner ce répertoire cinématographique, intervention à laquelle le propriétaire répondit en se drapant de son pèlerinage effectué à la Mecque pour lui signifier qu'il était au-dessus du jugement moral de cet homme. Enfin, il se leva pour mettre l'écran du téléphone portable sous son nez, l'autre détournant les yeux avec un déplaisir marqué.

Les remarques sur les femmes passant à proximité des regards constituent une façon récurrente d'évoquer l'amour et le sexe. « As-tu vu celle-ci ? » constituant une introduction commune à un débat prolongé sur l'esthétique corporelle et les qualités supposées d'une fille. Les différences entre une fille prête à faire l'amour avant le mariage et une prostituée apparaissent floues à cet égard – absence de principes le plus souvent jugée d'après l'habillement qui peut être jugée à la fois désirable et condamnable. Les rapports ambivalents d'une grande part des hommes rencontrés aux *mozza-s*, terme qui pourrait être traduit par « bombe sexuelle » ou « bombasse », reflètent bien cette attitude, identique à celle prédominant dans le regard porté sur les chanteuses fortement dénudées de clips musicaux passant sans arrêt à la télévision : elles apparaissent à la fois comme des objets de fantasme et de réprobation générale. Des remarques sur les femmes passant à proximité, il est aisé de passer à des remarques adressées directement à celle-ci, sous forme de compliments ou d'observations plus ouvertement sexuelles, un point que j'aborde plus en détail un peu plus loin.

Enfin, il y a les échanges de produits aphrodisiaques et de conseils à leur propos : noix de muscade, roquette, fruits de mer, purée de fèves aux oignons ou encore les innombrables sortes de pilules érectiles en circulation au Caire. La relative facilité à aborder le sujet devant un groupe élargi me surprit au début. Lors d'un repas dans un quartier populaire, par exemple, un vendredi où hommes et femmes mangeaient séparément au vu de l'affluence, l'un des convives sortit soudain de sa *ġalabiyya*<sup>269</sup> une boîte de pilules de la marque « *Khamas nuġūm* (Cinq étoiles) », vantant ses mérites et en distribuant à la ronde, sans que la conversation n'en paraisse troublée d'aucune manière. De même, dans la *shilla* de Salāḥ, l'un des habitués, un jour que nous étions installés à trois au café, sortit de sa poche un mélange de noix de muscade pilée et de halva préparé par un herboriste. L'un des membres du groupe lui avait confié cette mixture, ayant une course à faire et ne voulant pas s'en encombrer, expliqua-t-il. Avec un sourire malicieux, il en vola ensuite un morceau pour nous trois, que nous mangeâmes subrepticement en éclatant de rire<sup>270</sup>. Autre exemple, un gardien de mosquée du voisinage me demanda un jour devant le lieu de culte si je n'avais pas « de la production allemande propre » à lui fournir, « parce qu'on se fait vieux », ceci en présence d'un plus jeune fidèle. Une large publicité entoure la consommation d'aphrodisiaques : les vitrines des pharmacies sont ainsi pleines d'affiches et de mobiles vantant toutes sortes de pilules, proclamant : « Que tous tes jours soient des jeudis »<sup>271</sup> ou encore « Sois ferme, Ḥāmid ! », slogans diffusés aussi à la télévision prodigués sous forme de conseils par une femme à une amie (« La pilule triangulaire Irīk), par une voix off en arrière-fond d'image d'hommes se promenant l'air épanoui en sifflotant tous la même mélodie (Fāyriktā), ou encore en contrepoint de scènes de séductions sans résultats d'une jeune femme envers son mari rentrant fatigué du travail (Snāfī). Il m'a même été rapporté que le Viagra est utilisé à l'occasion pour payer des pots-de-vin, information que je n'ai évidemment pas pu vérifier. Les allusions au Viagra sont par ailleurs très fréquentes comme argument de vente : dans les petits restaurants, très souvent un « sandwich Viagra » figure au menu, en général un mélange roboratif d'œufs durs, de purée de pommes de terre et de fève (*fīl*), à laquelle peuvent être adjoints des boules de *ta'miyya*<sup>272</sup>. De même façon, un vendeur de jus de fruit du quartier de Duqqī commercialise sous le nom de « Viagra égyptien » un mélange de lait, de sucre et feuilles de roquette mixées. Les discussions sur les aphrodisiaques apparaissent toutefois comme un

<sup>269</sup> Forme égyptienne de la djellabah.

<sup>270</sup> L'ingestion de ce mélange, par pure conscience ethnographique, n'ayant malheureusement abouti qu'à de très désagréables brûlures d'estomac.

<sup>271</sup> Le vendredi étant férié en Égypte, le jeudi soir est l'équivalent de notre samedi soir. Un interlocuteur m'a cité le nom ironique de « mouled sīdy les lits (*mawlid sīdy el-sarāyir*) » pour désigner ce jour.

<sup>272</sup> C'est l'équivalent égyptien fait à base de fèves et non de pois chiches du falafel levantin.

répertoire d'échange sur la sexualité principalement en usage entre hommes mariés. Cela me fut même signifié un jour explicitement lors d'un cours de kick-boxing, lorsque l'un des membres du club expliquant à un autre plus jeune les vertus des fruits de mer s'interrompit à mon arrivée pour me demander si j'étais marié, avant de reprendre son exposé suite à ma réponse positive. De même, c'est un sujet de discussion prenant place surtout entre individus du même sexe : le jour où un voisin me vanta les mérites de la poudre de noix de muscade en présence de mon ancienne compagne, de sa femme et de ses enfants, il déclara ainsi pudiquement que c'était « bon pour le sang. »

Les répertoires discursifs dont j'ai parlé jusqu'ici peuvent facilement être employés face à un large cercle d'amis masculins, comme par exemple lors de conversations de café impliquant des membres périphériques et moins bien connus d'un groupe. Il en est cependant d'autres plus difficiles à aborder, définissant en filigrane un cercle des intimes, celui des proches auxquels peuvent être confiés doutes, faiblesses et échecs personnels. Certaines difficultés des individus paraissent aisées à évoquer pour les hommes, telles celles concernant le mariage – les difficultés financières afin de rassembler les sommes nécessaires pour conclure une union, le fardeau des pressions familiales pour se marier, les annonces de fiançailles ou de mariage ou au contraire le refus pour certains d'envisager de s'y engager pour ne pas avoir à en supporter les responsabilités relèvent d'une condition commune apparemment inapte à remettre en cause la solidité relative du statut des potentiels maris. « Le mariage est fortune et destin (*el-ğawāz qisma wa naṣīb*) » est une formule courante lors de ruptures de fiançailles : les aléas des projets d'union sont de la sorte soulignés et rattachés à un ordre de causalité indépendant des individus impliqués – ce qui n'empêche pas les remises en cause personnelles pouvant découler d'échecs répétés à se marier.

Toutefois, il faut prendre garde qu'il ne s'agit là que de l'un aspect du mariage, celui rattaché aux négociations entre les futurs partenaires possibles et leurs familles respectives. Les dilemmes existentiels qui peuvent résulter de ces tractations semblent plus difficiles à rendre public. Les histoires d'amour fréquentes durant la scolarité ou les études, presque toujours compromises par un refus des parents de l'un ou de l'autre lorsqu'elles cherchent à aboutir au mariage, sont une cause répandue de déception, de ressentiment et d'atermoiements face aux projets matrimoniaux, comme je l'ai évoqué dans un chapitre précédent. Or, personnellement, ces difficultés amoureuses ne m'ont été évoquées qu'en face-à-face, sur le ton de confidences. Un acteur de vingt-huit ans, Sharīf, après une discussion houleuse devant un groupe avec un Égyptien de retour des Pays-Bas se glorifiant du nombre de ses conquêtes sexuelles et se moquant de lui pour sa virginité supposée, profita d'un moment où nous nous fûmes éloignés

pour me raconter ses déboires amoureux, entre sa première histoire dans sa ville en Haute-Égypte, puis ses déclarations d'amour successives à deux Européennes, la première ayant rejoint son pays d'origine après quelques mois, et la seconde ayant rejeté ses propositions ultérieures en mariage. Il m'expliqua s'être résigné à épouser une fille que lui proposeraient ses parents. Un jeune marchand de pâtes, 'Abd el-Raḥmān, début la vingtaine, lors d'une conversation où nous étions les deux, m'a quant à lui raconté avoir maintenu une relation de quatre ans avec une jeune fille, avant de se voir refuser le mariage par les parents de celle-ci : à leurs yeux, selon ses dires, un aussi long rapport entretenu sans qu'ils le sachent était déjà un indice qu'ils ne pouvaient pas lui faire confiance. Il me dit envisager depuis toute autre union avec réticence, à l'inverse des conclusions auxquelles était parvenu Sharīf, résultat de leurs parcours divergents.

De même façon, un artisan me demanda un jour où nous étions les deux dans sa boutique, tout en tirant une grimace : « Qu'est-ce que tu penses du mariage ? Tu trouves ça bien ? » Il me raconta alors ses difficultés avec sa femme, et en profita pour exprimer sa révolte de s'être vu interdire le mariage avec sa première bien-aimée parce que la mère de celle-ci jugeait son emploi trop modeste – elle ne se serait finalement jamais mariée, et lui se débattait dans une relation malheureuse avec une épouse qu'il souhaitait quitter sans oser le faire à cause de leur enfant commun. Lorsqu'il tentait d'évoquer les problèmes du couple avec elle, me dit-il, elle se mettait à pleurer sans interruption, rendant toute discussion impossible. Au niveau des relations sexuelles, plus rien ne se passait non plus, continua-t-il. Chaque fois qu'un client entrait dans sa boutique, il interrompait sa conversation, pour la reprendre après son départ là où il l'avait laissé. Lors de cette discussion, comme de celles que nous eûmes plus tard où il m'exposa ses tentatives médiatisées par sa sœur de trouver une nouvelle femme parmi les collègues de travail de celle-ci, il s'interrompait quand quelqu'un entrait, marquant par ce biais avec netteté le statut de confiance des propos qu'il me livrait.

Les propos sur les difficultés éprouvées au sein l'intimité du mariage ou sur des difficultés sexuelles rencontrées sont rares, sauf sous le registre de l'ennui éprouvé avec son épouse, faisant écho aux plaisanteries sur « le gouvernement » précédemment évoquées. Le commentaire précédemment cité du gardien de mosquée venant me demander du viagra parce qu'« on vieillit » ne vient pas contredire cette proposition qu'à moitié, dans un pays où, comme il est possible de le constater, la publicité pour les aphrodisiaques est très présente, et que leur consommation n'est en général pas tant vue comme une marque de faiblesse stigmatisée que comme l'expression d'un surcroît de désir viril.

Restent certains sujets qui n'ont jamais été abordé en ma présence, mais l'ont été auprès de ma partenaire de l'époque. En tant que femme étrangère, elle représentait peut-être une figure rassurante par son extériorité aux enjeux locaux de formation de couples et aux jugements traversant la société. Un jeune homme vint ainsi lui expliquer lors d'un voyage en avion comment il se sentait contraint de participer à la drague très agressive de ses amis de crainte d'être considéré comme un homosexuel, et un autre lui fit part de ses difficultés sexuelles lors de ses premières aventures, selon lui parce qu'il se comparait sans cesse aux acteurs de films pornographiques.

Il existe évidemment nombre de situations où les Cairotes vont à l'encontre d'une telle partition des répertoires discursifs entre domaines public et privé d'expression. Marwān, par exemple, un professeur d'Université ayant très mal vécu son divorce, profitait du moindre prétexte pour médire sur son ex-femme et se plaindre avec véhémence, les larmes aux yeux, de ne plus voir son fils. Il semblait vouloir faire de cette séparation un affaire publique, se cherchant des alliés contre son ancienne épouse. Wasīm, l'un des membres du groupe des anciens étudiants de l'Institut de Coopération, n'avait pas d'hésitation à raconter ses aventures amoureuses devant un large public, mettant abondamment en scène ses peines de cœur. Au vu de ces exemples, il serait tentant de considérer que c'est moins un répertoire discursif qui fait la confiance qu'une série de gestuelles et de signaux non verbaux – la voix qui baisse, le corps penché en avant, le regard sérieux, les larmes aux yeux – et la signification d'une façon ou l'autre d'une frontière entre soi et les autres, en s'éloignant du groupe, par exemple, à la façon de Sharīf, ou en s'interrompant quand quelqu'un rompre la situation de face-à-face, comme le faisait Usāma. Tous ces marqueurs de situations d'intimité permettent aux confidences de se déployer.

Toutefois, il apparaît clairement que certains répertoires se prêtent mieux à l'expression publique qu'aux confidences, et inversement. Les souffrances d'amour éprouvées, la faiblesse et le doute sont des domaines où les propos viennent de préférence s'adresser à un cercle qu'ils contribuent à constituer, celui des « intimes » - le dialecte égyptien, langue extrêmement malléable n'étant sous la contrainte d'aucun académisme du fait de son absence d'usage officiel, a d'ailleurs vu émerger un néologisme, « *el-intīm* », l'intime, justement, pour désigner ce type d'amis « auprès duquel se dévider (*tetfaḍfaḍ ma'ahu*) », pour reprendre une expression de Wasīm. Il peut s'agir de figures féminines – les répertoires de confession variant selon les interlocuteurs. Il peut aussi s'agir de membres de sa famille, une mère ou un frère par exemple. Avec ces personnes peuvent s'exprimer les aveux de faiblesse, ainsi que

les répertoires non légitimes publiquement d'expression des sentiments, ceux de doute et d'anxiété face au désir sexuel, ainsi que les peines de cœur.

Un examen plus rapproché des positions de Marwān et de Wasīm montre d'ailleurs que la façon dont ils orientaient leur parole n'était pas si différente au final de ce schéma. Marwān traduisait les difficultés de son divorce en parlant avec agressivité de son ex-épouse et en insistant sur la perte pour lui de son fils. Jamais il n'évoqua en public la séparation de sa femme comme une souffrance en soi. D'autre part, l'obsession qu'il manifestait pour son divorce, revenant sans arrêt sur ce point, était jugée excessive par grand nombre de ses amis. Wasīm, quant à lui, qui racontait à toute occasion l'histoire de ses aventures amoureuses, était l'objet de commentaires moqueurs d'autres membres du groupe pour sa facilité à se confier. Pourtant, il avait lui aussi des domaines d'intimité qu'il ne confiait qu'à un petit nombre de ses amis : la réalité de l'affection qu'il portait à toutes ces filles, et une peine de cœur inconsolable pour l'une d'entre elles qui ne voulait guérir.

Un élément qui pourrait pourtant paraître incongru dans ce cadre, c'est l'arrière-fond musical des cafés et les citations de poésies qui y peuvent y être déclamées. En effet, les textes des chanteurs Umm Kalthoum, Muḥammad 'Abd al-Wahhāb, 'Abd al-Ḥalīm Ḥāfīz ou encore Fayrouz sont pleins de récits d'amour malheureux, d'absences cruelles, de remords et des souffrances. Ces chansons sont très souvent reprises, au Caire. Un vieux cafetier profitait ainsi par exemple de chaque passage auprès de clients pour amener les boissons, les narguilés ou en ranimer ou changer les foyers pour leur réciter un court passage d'une chanson d'Umm Kalthoum. Les textes d'interprètes plus récents reprennent pour une grande majorité d'entre eux les mêmes thématiques de souffrance amoureuse. La mise en place d'un tel environnement sonore et la récitation publique d'éléments qui en sont extraits peut paraître paradoxale en perspective avec la nécessité de définir un cercle d'amis intimes pour livrer ses confidences. Ce phénomène évoque la dualité d'expression que Lila Abou-Lughod évoque concernant les Bédouins Awlād 'Alī de la côte nord-ouest de l'Égypte. Elle distingue un répertoire d'honneur où prédomineraient des valeurs venant renforcer l'ordonnement patriarcal de la société à un répertoire poétique propre à ce groupe, les *ghināwa*-s, à travers lequel les femmes expriment au contraire les souffrances et peines de cœur qu'occasionne le système matrimonial. Elle y voit l'expression d'un discours féminin contre-hégémonique<sup>273</sup>. Dans le cadre présent, j'aimerais plutôt suggérer une autre piste pour comprendre le dualisme entre conversations dans de larges groupes dans les cafés et musique les accompagnant. En

---

<sup>273</sup> ABU-LUGHOD Lila. *Sentiments voilés*. Paris : les Empêcheurs de penser en rond : Seuil, 2008 [1999]

effet, si la pudeur retient de donner libre cours à l'expression d'un certain ressenti, ce n'est pas du fait de nier son existence, mais parce qu'il est considéré comme relevant de la sphère intime. La réalité des émotions décrites par les chansons et poésies et la force d'évocation s'en dégageant sont de ce fait reconnues. Le *tarab*, extase musicale, qu'ils doivent provoquer, sentiment submergeant induit par la qualité de l'interprétation et la beauté des textes et des instrumentations, permet ici de se détacher temporairement des injonctions de pudeur, à la gaveur d'une vérité émotionnelle proclamée commune.

### *Répertoires féminins*

Ma description des discours prenant place entre femmes est nécessairement plus brève, puisque je n'y ai pas eu accès directement. Il me faut les concernant me cantonner à citer l'ethnographie ayant été publiée sur le sujet et les récits de mon partenaire sur le terrain. Behira Sherif décrit les conversations des femmes mariées sur la sexualité comme explicites au plus haut point, les hommes que les jeunes filles n'ayant pas encore célébrés leurs noces en étant toutefois exclus :

L'importance de la sexualité dans la vie conjugale des femmes égyptiennes est très apparente à travers leurs conversations, souvent très explicites selon des standards occidentaux. Les femmes mariées ne parleront pas de leur vie sexuelle devant des hommes ou des jeunes femmes non mariées. Toutefois, lorsqu'elles se retrouvent seules avec d'autres femmes mariées, les conversations deviennent très détaillées concernant les forces et faiblesses de leurs vies conjugales. Les femmes se conseilleront mutuellement sur tous les aspects du sexe et sur la meilleure façon de « se débrouiller avec son mari ». Une question majeure parmi les femmes mariées est celle de la fréquence des rapports sexuels. Certaines femmes ont l'impression que leurs maris ont des exigences exagérées les concernant, du fait qu'elles travaillent, ont des enfants et doivent gérer la maison. D'autres femmes, de façon remarquable, ont la plainte opposée. Selon certaines de mes informatrices, nombre de leurs maris maintenaient un strict calendrier sexuel. Ainsi, les hommes initiaient le sexe avec leurs femmes régulièrement, mais de manière limitée, par exemple les mardis et jeudis. (...) Toutes les tentatives des femmes pour dévier de ce calendrier rencontraient une vive opposition. De la sorte, les femmes se conseillent constamment les unes les autres les techniques « séductrices » pour forcer leurs maris à varier le calendrier de leurs rapports. (...) Une plainte majeure de la part des femmes est leur ignorance du sexe quand elles se sont mariées et l'absence d'intérêt de leurs époux pour les éduquer en la matière.<sup>274</sup>

---

<sup>274</sup> SHERIF Behira. 2001. Egypt. In : Robert FRANCOEUR (dir.) *The International Encyclopedia of Sexuality* (vol. IV). New York : Continuum (en ligne, dernière consultation le 7 février 2012 : <http://www2.hu-berlin.de/sexology/IES/egypt.html>)

Diane Singerman, Homa Hoodfar et Maria Malmström notent de même la fréquence des discussions sur la sexualité dans les milieux populaires qu'elles ont fréquentés. Hoodfar décrit par exemple des scènes de rivalité entre femmes, chacune cherchant à prouver qu'elle a des rapports sexuels plus fréquents que les autres. Elle raconte notamment les dénigrement dont faisait l'objet l'une des femmes de son quartier apparaissant très souvent avec les cheveux mouillés. Comme le lavage des cheveux est associé au nettoyage du corps prescrit par l'islam après des rapports sexuels (*ghusl*), ses voisines la soupçonnaient de chercher à les impressionner en les nettoyant fréquemment, même sans avoir couché avec son mari. Malmström évoque elle aussi la fréquence de ce type de conversation, notant toutefois au passage les difficultés qu'exprimaient les jeunes filles à discuter de ces sujets avec leurs mères respectives – et en parlant donc entre elles seulement<sup>275</sup>.

Il s'agit à chaque fois dans ces exemples de discussions entre elles de femmes des milieux populaires. Les récits des heures passées avec des femmes mariées en étant issues elles aussi que m'a transmis ma partenaire viennent confirmer l'occurrence de conversations très explicites sur le sexe dans cette couche de la population. La virilité de leurs maris se démontraient par leur capacité à faire fréquemment l'amour, mais aussi par leur conformité à des idéaux de genre impliquant de travailler à l'extérieur, de ne pas intervenir dans le ménage et parfois d'être violents, même si sans excès. Les interlocutrices avec lesquelles elle avait le plus souvent l'occasion d'être impliquée dans ce type de discussion éprouvaient de sérieuses difficultés avec leurs époux, dont l'évocation venait elle aussi se mêler aux propos. L'une, Salwā, avait un enfant de son premier mariage et deux de l'actuel, avec un mari pour lequel c'était aussi la seconde union, mais qui n'avait pas divorcé de sa première femme, celle-ci l'ayant apparemment menacé d'un procès<sup>276</sup>. Salwā dès lors se plaignait constamment que son mari dépensait tout son maigre salaire pour son premier ménage, le reste disparaissant en haschisch et dans la fréquentation de filles légères. Elle avait tenté de devenir l'amie de l'une de celles-ci, raconta-t-elle un jour, pour lui donner des remords de coucher avec son mari. L'autre interlocutrice, Fāṭima, une voisine de Salwā, plus jeune qu'elle de quelques années, était soumise à un mari violent, qui la battait notamment sous prétexte qu'elle n'arrivait pas à avoir d'enfants. Il la répudia finalement pour épouser en secondes noces une veuve ayant déjà

---

<sup>275</sup> SINGERMAN Diane, *Avenues...*, *op. cit.*, pp. 93-94 ; HOODFAR Homa. *Between Marriage and the Market : intimate politics and survival in Cairo*. Cairo : AUC Press, 1997, pp. 250-256 ; MALMSTRÖM Maria. *Just like...*, *op. cit.*, p. 150

<sup>276</sup> Lui, de son côté, me vanta un jour en tête à tête les vertus de la polygamie, parce que « l'homme aime la variété ».

donné naissance à deux bébés auparavant. Le cas a déjà été évoqué dans le premier chapitre. Un an plus tard environ, Fāṭima se remaria à son tour, et déménagea dans un autre quartier. Ma partenaire alla lui rendre un jour visite, avec Salwā, son ancienne voisine. Le principal sujet de préoccupation qui les occupa cet après-midi-là fut l'absence d'initiative sexuelle de celui-ci. Outre ma compagne et Salwā, la belle-mère de Fāṭima et une voisine participaient à la conversation. « Il est sans arrêt intimidé (*dāyiman byetkesséf*) », se plaignait la nouvelle mariée. Elle aurait tout essayé : différentes façons de l'approcher, les chemises de nuit révélatrices, de regarder avec lui des films érotiques – mais sans résultats. De plus, il insistait pour éteindre la lumière au moment de l'acte. La voisine prit à partie ma partenaire : « Quelqu'un a idée de faire l'amour la lumière éteinte ! » Salwā suggéra que c'était peut-être lié à la petite taille du pénis du malheureux, celui-ci en ayant honte. Sa mère déclara quant à elle brutalement, l'homme ayant déjà subi un échec dans une relation auparavant : « Si cette fois, ça ne marche pas, ce n'est plus mon fils ! » Fāṭima, quant à elle, qui s'était piquée de psychologie sous l'influence de programmes vus à la télévision, présentait son mari comme quelqu'un ayant besoin d'assistance et de soutien, et se proposait de le guérir de ses angoisses par la discussion.

### *Entre hommes et femmes*

Les situations où amour et sexe sont évoqués impliquant des hommes et des femmes en commun hors du cadre familial peuvent être rattachées alternativement à de la « drague (*mu'ākṣa*) » souvent agressive ou à des tentatives de séduction romantique, auxquelles peuvent se mêler par moments des aspects ludiques. De façon équivalente aux discussions entre hommes, il est possible de distinguer de la sorte des répertoires publics d'expression, la drague étant souvent bruyante et ouvertement affichée, et des répertoires visant à créer une intimité basée sur les confessions et aveux réciproques, tels ceux que se chuchotent les amoureux sur les bancs des berges du Nil.

La « drague », ou *mu'ākṣa*, est en effet à la fois extrêmement commune et considérée comme expression d'un désir sexuel masculin dont les femmes respectables auraient à se défier. Elle peut prendre différentes formes : mots doux, compliments sur l'aspect ou sur le physique des jeunes femmes, commentaires désobligeants ou invites sexuelles directes. Elle est souvent pratiquée en groupe, et, de même que les conversations tenues dans de larges groupes d'hommes, met en scène une sexualité sans ambiguïtés, ni doutes, ni faiblesses. De la sorte, la drague offre peu de champ au dévoilement de sentiments intimes, si ce n'est sous la forme de

parodie bouffonne. L'indistinction relative dans certains discours entre femme prête à avoir des relations sexuelles hors du cadre du mariage et prostituées s'actualise dans ces situations. Dans le cadre de relations de séduction romantique, par contre, les moindres aspects de la relation doivent être négociés : se donner ou non la main, se prendre par la taille, s'aventurer plus avant dans les confidences, s'embrasser... C'est ici que peut intervenir le *tuql*, apparemment pratiqué par un grand nombre de femmes, jeu consistant à se prétendre inaccessible pour renforcer l'attrance éprouvée par le partenaire masculin<sup>277</sup>, attitude à laquelle peut se mêler une timidité réelle. L'un de mes interlocuteurs m'avait un jour invité à un rendez-vous avec son amie d'alors, afin que je vienne appuyer ses efforts de rapprochement envers elle. La rencontre eut lieu dans un parc à proximité de l'institut où tous deux étudiaient. Il s'agissait de faire accepter à sa partenaire de lui prendre la main, en l'encourageant par le récit des expressions d'affection entre amoureux en Europe. Cette tentative fut marquée par un échec. Toutefois, la barrière du *tuql* peut être rompue. Le mariage étant affiché par une majorité de jeunes femmes comme le cadre obligé de toute relation sexuelle et l'aboutissement nécessaire des relations amoureuses, comme je l'ai indiqué, les propos entre amoureux abordent souvent de projets conjugaux pour attester de la pureté et du sérieux des intentions des partenaires. Contrairement à la « drague », ce sont donc les émotions qui sont mises en avant à la faveur de ces interactions. Les expressions d'attachement au sein du couple sont de plus une façon de se mettre en danger face à son partenaire par la dépendance à celui-ci ainsi révélée<sup>278</sup>. Elles constituent à ce titre un élément fondamental du « romantisme ». Les couples enlacés ou juste assis côte à côte créent l'intimité en se tenant si possible à distance les uns les autres. L'intensité émotionnelle de leurs échanges est souvent perceptible même sans comprendre leurs paroles, que ce soit par leur position, par le son de leurs propos, par leurs chuchotements, rires enjoués ou crispés, ou encore par le silence pénétré qui les entoure.

Si j'ai pu être témoin de certaines expressions d'affection amoureuse, je n'ai bien évidemment pas pu assister aux discussions intimes prenant place entre époux concernant leur sexualité, la présence d'un ethnographe lors d'une rencontre amoureuse se révèle en effet incompatible avec de telles rencontres. Les comptes-rendus disponibles soulignent les difficultés apparemment à parler de sexe entre époux. Les interlocutrices de Malmström emploient pour

---

<sup>277</sup> *Ibid.*, pp. 81-85

<sup>278</sup> Corinne Fortier, dans ses travaux sur la Mauritanie, souligne ce même paradoxe : alors que les répertoires d'expression masculins valorisent la force, la poésie amoureuse met au contraire les hommes amoureux en scène comme faibles et dépendants (FORTIER Corinne. *Seduction, Love, and Gender in Mauritania*. Présentation lors du symposium *Love, Seduction, and Gender : ethnographic and literary perspectives* (13-14 septembre 2011). Berlin, Zentrum Moderner Orient)

les contourner une série de messages non verbaux – cuisine, habits révélateurs, regards, etc. Ce sont ces mêmes techniques qu’a essayé d’employer Fāṭima avec son second mari, comme je l’ai relaté. Le *tuql* maintient, semble-t-il, une part de son emprise après le mariage - une interlocutrice de Malmström soulignant à ce propos un paradoxe : l’homme, selon celle-ci, aime à recevoir des marques d’intérêt sexuel ; de l’autre, il craint qu’une épouse trop active sexuellement soit tentée d’offrir ses faveurs à d’autres hommes. Pour cette raison, il vaudrait mieux laisser toute l’initiative à l’époux<sup>279</sup>. Les intervenants médiatiques se référant à la psychologie tentent au contraire de promouvoir les discussions entre époux sur leur désir – avec un écho relatif, comme par exemple avec Fāṭima<sup>280</sup>. Les projets de remariages polygames, souvent ressentis comme une trahison par la première femme, et ce malgré la reconnaissance légale du droit pour les hommes d’avoir jusqu’à quatre épouses, sont quant à eux l’objet de discussions souvent orageuses. Outre les récriminations constantes de Salwā contre son mari parce qu’il a gardé sa première épouse, ma partenaire a ainsi par exemple été témoin de disputes violentes dans un couple aisé, au sein d’un couple où le mari, d’obédience salafiste, déclarait peu après la naissance de leur troisième enfant vouloir trouver une seconde épouse. « Je ne ressens plus ma virilité », lançait-il, tandis que sa femme menaçait de le quitter s’il menait son projet à bien.

L’affection entre époux peut dans certains couples être l’objet d’expression publique, même si de manière discrète et moins démonstrative que celle avec les autres membres de famille et entre amis. Les parents de Muṣṭafā, de Zaytūn, quand je leur ai demandé s’il fêtait autrefois la St Valentin, répondirent que non, le mari ajoutant avec un regard plein d’affection pour sa femme : « L’important, c’est qu’on s’aime. » L’émotion contenue avec laquelle ‘Abd al-Mağīd, le père des quatre frères Sha‘bān, Ḥamāda Karīm et Dhakī, dont j’ai auparavant parlé, évoquait sa première femme, décédée, la mère de ses enfants, alors qu’il s’agissait d’un mariage arrangé où les époux ont appris à se connaître le soir de la noce, a durablement remis en question pour moi une représentation faisant du mariage dit « d’amour » une condition nécessaire pour le déploiement des sentiments. Les réunions autour de cassettes ou de lettres envoyées par des migrants dans le Golfe ou en Europe à leurs familles témoignent aussi des possibilités d’expression d’affection amoureuse des couples.

---

<sup>279</sup> MALMSTRÖM Maria. *Just like... op. cit.*, pp. 144-145

<sup>280</sup> Cf. chapitre 4

### III. Expression virile et intimité des sentiments

Ce survol de moments où l'amour et le sexe peuvent être évoqués par les Cairotes permet un questionnement des modalités de performance du genre au quotidien. En conclusion, j'aimerais donc revenir sur cette question, en me concentrant sur les hommes. En introduction, j'ai souligné les dangers qu'il peut y avoir à projeter des intentions sur les enquêtés, en particulier celle d'agir dans la visée d'affirmer sa virilité. Renvoyant en définitive à un paradigme identitaire, une telle conception apparaît en effet réductrice au regard de la multiplicité des stimuli possibles pour se livrer à des comportements considérés comme virils. Elle court le risque d'aboutir à un raisonnement circulaire et tautologique, d'où émergerait une catégorie réifiée du masculin, définie uniquement par les aspirations que les enquêteurs prêtent aux enquêtés. Il ne s'agit pas pour autant de nier l'existence de modèles discutés publiquement des rôles de genre appropriés auxquels devraient se plier les individus<sup>281</sup>. Toutefois, systématiquement ramener leurs comportements quotidiens à ceux-ci ne permet pas à mon sens de saisir dans toute leur complexité la négociation des situations auxquels ils se livrent.

Le « trouble dans le genre », insécurité quant aux rôles genrés que Judith Butler identifie comme outil privilégié pour une remise en cause pratique de ceux-ci, existe toutefois aussi en Égypte, sans qu'il soit nécessaire pour autant de faire appel à une macroanalyse cherchant à dégager les traits d'une « crise de la masculinité » prenant place dans le Monde arabe<sup>282</sup>. Au regard des répertoires discursifs dégagés ici, il s'articule fortement sur la définition d'un cadre pertinent pour donner libre cours à l'expression de sa force ou de sa faiblesse, et partant, au cercle des intimes délinéé de la sorte. La dimension des sentiments tient ici une place centrale. Le détachement affiché par rapport à ceux-ci, allié à la mise en avant d'une vision instrumentale du mariage et de l'acte sexuel, s'oppose à une représentation de l'amour et du sexe où l'emphase porte au contraire sur la fragilité du sujet, ses hésitations, remises en cause et souffrances. De la sorte, expressions de force et de faiblesse peuvent être distingués, l'intimité renvoyant à la seconde, et les individus se prêtant plus ou moins facilement à leur usage selon les contextes.

Insultes sexuelles, plaisanteries salaces et vantardises, commentaires ouvertement sexuels et conseils pratiques sur les meilleures manières de faire l'amour à sa femme participent du

---

<sup>281</sup> MAHMOOD Saba. *Politics of Piety: the Islamic Revival and the feminist subject*. Princeton ; Oxford : Princeton Univ. Press, 2005

<sup>282</sup> AMMAR Paul, Middle East Masculinity Studies : discourses of men in crisis, industries of gender in revolution. *Journal of Middle East Women's Studies*, vol. VII, n° 3, 2011, pp. 36-71

premier domaine d'expression, où les individus se présentent dénués d'états d'âme et inaccessibles aux questionnements intimes. Certains propos peuvent exposer au danger dans un contexte de concurrence possible, surtout avec des membres du réseau mal connus dont il est par conséquent difficile d'anticiper les réactions. Une tendance à évacuer les difficultés amoureuses et sexuelles des individus du répertoire des conversations se fait jour de la sorte. L'existence d'une dimension intime des sentiments impliquant doutes et souffrances n'a pas à être remise en cause pour autant comme donnée humaine, comme en attestent l'écoute et la récitation de chansons et de poèmes y renvoyant. Le renvoi à l'expérience personnelle des locuteurs présents est par contre mis entre parenthèses.

À travers les propos publiquement exprimés sur la sexualité peut toutefois s'établir un rapport de force, justifiant peut-être de qualifier ceux-ci d'affirmations de virilité. Toutefois, l'existence de discours équivalents parmi les femmes, au regard des matériaux ethnographiques disponibles pour cette recherche, semble indiquer que ces mises à l'épreuve touchent primordialement à sa force et non à son identité. Celle-ci apparaît à mon sens comme une caractéristique secondaire, le statut d'homme étant investi de pouvoir. La prégnance de ces catégories genrées rendent opportun de les investir, d'agir en s'y référant et en essayant de faire en sorte de voir son appartenance à celles-ci reconnue par l'entourage. La valorisation de la virilité s'exprime de diverses façons. « Gīza, pays des hommes ! », affirma fièrement une campagnarde précédemment citée. « Tu es un homme au sens véritable du terme », déclara pour sa part un professeur d'université à un ami en guise de compliment, soulignant sa constance avec ses connaissances en difficulté. Être un homme signifie la reconnaissance de compétences. Celles-ci diffèrent toutefois selon les contextes et les milieux. Elles incluent la puissance sexuelle, peuvent s'appuyer sur le répertoire de l'honneur, avec sa logique de subjection / protection envers les femmes, mais sont soumises à reformulations lorsqu'elles sont confrontées à d'autres impératifs statutaires. L'affirmation d'un capital éducatif et de modalités qu'il implique pour l'expression des sentiments peut ainsi venir en bouleverser l'aspect.

Une différence importante distingue les registres précédemment évoqués de ceux rattachables à l'amour romantique (*el-rūmānisyya*) dans le rapport implicite de soi au sexe qu'ils recèlent. Au sein des premiers la relation mise en avant est principalement instrumentale. Le sujet est mis en scène comme puissance agissante, sans considération ni pour ses propres sentiments, ni pour ceux du partenaire sexuel évoqué. L'affirmation de sa propre puissance sexuelle (ou la mise en doute de celle d'autrui) y joue un rôle de pivot. La réalisation du rapport amoureux au contraire sous-tend une négociation entre l'amoureux et l'individu objet de son amour. Les

récits sur l'amour qu'on peut entendre ne sont pas toujours exempts de vantardise pour autant. Néanmoins, celle-ci revêt un caractère paradoxal, puisque l'amour s'exprime en général en termes exclusivistes envers une personne, impliquant une forte dépendance au bon vouloir de celle-ci et une violente souffrance si la relation se révèle impossible, que ce soit pour des facteurs internes à celle-ci ou du fait des circonstances externes. L'un des moyens de dépasser ce paradoxe est d'afficher une distance cynique au rôle, en affirmant par exemple avoir mimé ces sentiments afin d'obtenir les faveurs d'une femme. Toutefois, les registres amoureux évoqués restent les mêmes. Un autre moyen d'échapper au paradoxe peut consister à se déclarer à la fois sincèrement amoureux et victime de son succès, stratégie de cœur d'artichaut qu'adoptait systématiquement Wasīm.

Il y a cependant un autre aspect à prendre en considération – particulièrement concernant les conversations de cafés : c'est la dynamique de plaisir censé gouverner l'interaction. Des propos exposant trop celui qui les prononce en soulignant la souffrance et les doutes éprouvés risquent dans ce cadre de briser l'atmosphère, créant un malaise dans l'interaction. Pour passer du bon temps, mieux vaut éviter de parler des problèmes. Il s'agit d'un horizon d'expérience propre – que Patrick Haenni n'hésite pas à qualifier de « programme de vérité » en soi, lorsqu'il l'observe en conflit avec le discours religieux<sup>283</sup>. Cette dynamique s'accroît encore, comme il apparaît, dans les moments de transgression festive. La solidarité de groupe qu'ils requièrent afin que l'ambiance soit plaisante veut que tous soient à leur aise – et dès lors dans une position de force relative. Concernant les femmes – et le rapport au sexe et à l'amour en général – c'est une attitude conquérante qui prévaut alors. Dans ce contexte, le groupe prime sur le rapport aux individus de sexe opposé. Les plaisanteries renvoient d'ailleurs majoritairement au même imaginaire, les joutes agonistiques d'insultes contribuant pour leur part à le renforcer.

Dans une soirée de *shilla* où les personnes réunies se connaissent mal, ces traits apparaissent d'autant plus nettement. La *shilla* inclut toutefois aussi le cercle des intimes auxquels livrer ses confidences. Comme je l'ai indiqué au début de ce chapitre, lorsqu'un ami semble mal se porter, ses proches viennent nécessairement s'enquérir de son état. J'ai montré quelques exemples de recours à des avis externes face à des difficultés au sein du mariage, par exemple cet artisan qui me choisit comme confident pour discuter de ses désaccords avec sa femme. La dichotomie entre foyer et espace de la *shilla* qui en ressort rattache au premier le poids des responsabilités, et au second à la fois le bon temps et des rapports de confiance avec certains

---

<sup>283</sup> HAENNI Patrick. *L'ordre des caïds : conjurer la dissidence urbaine au Caire*. Paris : Karthala ; Le Caire : CEDEJ, 2005, pp. 55-56 ; VEYNE Paul. *Les Grecs ont-ils... , op. cit.*

proches. Aux difficultés à aborder ces sujets entre époux font écho les difficultés apparemment à en parler entre parents en enfants, surtout ceux du sexe opposé. Le groupe des pairs devient dès lors une ressource indispensable pour s'informer. Tout le travail des intervenants sociaux visant à réformer la famille consiste à vouloir renverser ce rapport.

Les conversations avec Muḥammad et Ayman viennent apporter un éclairage supplémentaire sur les dynamiques à l'œuvre. Leur *shilla*, comme je l'ai indiqué, était composite, incluant de nombreux jeunes du quartier populaire de Sayyida Zaynab. Même si Muḥammad s'est aventuré par instant à évoquer le sexe, ils semblaient souvent aussi timides et mal à l'aise que moi quand il s'agissait d'en parler – quand par exemple un jeune homme de ce quartier se vantait de ses aventures sexuelles, ou affirmait que l'amitié, la vraie, c'était « de faire de faux témoignages pour l'autre, de lui procurer des filles et de niquer ensemble. » L'une des raisons de ce malaise qu'ils éprouvaient, outre leur éducation distincte de celle des habitants de ce quartier, m'est apparue quand l'un de ceux-ci m'expliqua un jour à leur propos : « Eux, c'est des adolescents – tu vois ce que je veux dire, je pense ! » - il me signifiait par là leur totale inexpérience sexuelle avec des filles, ce qu'ils me confirmèrent eux-mêmes à une autre occasion.

Les positionnements peuvent varier, néanmoins. Muḥammad fait appel par moments à un discours fondant les rapports humains sur la satisfaction du désir sexuel : lors d'un échange à l'Université où il était question de l'un de ses amis vu récemment avec une fille qui était selon la description l'un des étudiants présents « jolie, mais avec l'aspect de Satan », Muḥammad avança ainsi le commentaire suivant : « Il obtiendra ce qu'on recherche » – tout en s'en distinguant personnellement lorsqu'il déplore la diffusion de désordres sexuels ou dans son récit des tentatives d'un autre ami pour le convaincre de participer à une coucherie sur le toit de l'immeuble où il réside et de son refus. C'est seulement dans le cadre restreint d'une conversation avec Ayman et moi qu'il s'ouvre sur l'insatisfaction de son désir et les difficultés qui s'y attachent. Parler crument peut paraître plaisant et opportun même chez les jeunes de la haute société. Concernant Muḥammad, la rareté de tels moments ne résultait pas uniquement du manque de compétence en la matière que lui reconnaissait son entourage. Elle résultait aussi de son statut d'individu « respectable ». Celui-ci implique d'autres modalités de négociations des rapports de couple, tant aux niveaux amoureux que sexuel. Le romantisme en constitue l'une des composantes fréquentes. Valorisation de l'amour, cette optique peut s'appuyer sur un discours réformiste vieux de plus d'un siècle, en Égypte. S'il implique par moments de quitter la position de force qu'offre le rempart d'une virilité sans concessions pour livrer l'individu aux aléas des sentiments, il permet néanmoins de revendiquer une place

avantageuse au regard d'une autre hiérarchie : celle des classes sociales (*ṭabaqa*) et de la religiosité.



## CHAPITRE 4

### CAPITAL COSMOPOLITE ET HIÉRARCHIES SOCIALES : LA ST VALENTIN ET LE HARCÈLEMENT SEXUEL

*Sehr viele und vielleicht die meisten Menschen müssen, um etwas zu finden, erst wissen, dass es da ist.*<sup>284</sup>

Georg Christoph Lichtenberg (1742-1799)

---

<sup>284</sup> Un grand nombre de gens, peut-être la plupart, doivent pour trouver quelque chose savoir auparavant qu'il existe.



Ce chapitre questionne l'implantation en Égypte de deux référents nomades<sup>285</sup>, la St Valentin et la notion de harcèlement sexuel. En effet, certains éléments permettent de tracer des parallèles utiles entre ces deux référents aujourd'hui. Tout d'abord, c'est leur origine occidentale qui, si elle concourt à leur condamnation ou leur rejet par certaines franges conservatrices de la société, peut aussi faciliter leur acceptation comme marqueurs de modernité urbaine au sein d'une large part de la population. De plus s'exprime dans l'un et l'autre un rapport spécifique à la parole concernant l'amour et le sexe qui en fait des révélateurs importants du rapport à l'expression de soi dans les perceptions contemporaines. Autour de l'idée d'une fête poussant à exprimer son amour à date fixe tous les ans et de la rhétorique d'un harcèlement sexuel nécessitant comme première condition pour être combattu un bris de silence des femmes, se dégagent les contours d'une injonction à la parole en lien étroit avec la notion de progrès (*taqaddum*). De nombreux aspects distinguent néanmoins les deux phénomènes étudiés, et ne peuvent être passés sous silence. Ainsi, la St Valentin est en premier lieu un évènement commercial dont l'introduction dans le pays s'est faite de façon progressive et à partir d'initiatives non coordonnées pour la plupart, par la diffusion d'un imaginaire romantique dans les médias et la vente d'objets pouvant servir de cadeau à l'occasion de cette date. La notion de harcèlement sexuel est au contraire une catégorie de droit international ayant servi à structurer une lutte visant à transformer la législation nationale et les mœurs sociales. Les moyens de diffusion respectifs de ces deux référents ne sont pas les mêmes, de même que les oppositions qu'ils soulèvent. De plus, les promoteurs de l'un ne le sont pas nécessairement pour l'autre, et le déploiement de ces imaginaires non toujours consensuels de la modernité éclaire la multiplicité des formes possibles de celle-ci. Dans un chapitre d'ouvrage collectif consacré lui aussi à la St Valentin au Caire, j'ai risqué la notion de fait social total pour évoquer cette fête<sup>286</sup>. L'emploi de ce concept élaboré par Mauss dans son *Essai sur le don* est loin d'être évident, comme le rappelle avec justesse Thierry Wendling. Celui-ci considère que trop souvent, les anthropologues le mobilisent à seule fin de valoriser leur objet de recherche, négligeant la corrélation fondamentale chez Mauss selon lui entre « fait social total » et « morphologie » de la société. Le fait social total renverrait de la sorte à des moments d'effervescence, au sens durkheimien du mot, où à

---

<sup>285</sup> Cette notion renvoie en élargissant son objet à celle de « concept nomade » développée par Olivier Christin, et met l'emphase sur les processus de traduction à l'œuvre corrélatifs à la circulation de ces référents (CHRISTIN Olivier. Introduction. In : Olivier CHRISTIN (dir.) *Dictionnaire des concepts nomades en sciences humaines*. Paris : Métailié, 2010, pp. 11-23.)

<sup>286</sup> KREIL Aymon. La St Valentin au pays d'al-Azhar: éléments d'ethnographie de l'amour et du sentiment amoureux au Caire, in Martine GROSS, Séverine MATHIEU et Sophie NIZARD (dir.). *Sacrés familles : changements religieux, changements familiaux*. Toulouse : Erès, 2011, pp. 71-83

travers l'évènement est sublimé en un ensemble rassembleur la totalité des structures sous-jacente à un groupe<sup>287</sup>. Une telle définition rend le concept extrêmement difficile à manier, soulignant l'embarras qu'il y a aujourd'hui à se placer dans une perspective considérant les sociétés comme des ensembles irréductibles et par là même perceptibles en une totalité. Toutefois, il existe une conception moins rigide du fait social total, même si elle peut apparaître de ce fait peut-être moins rigoureuse de prime abord. Il s'agit de celle que propose Jean-Claude Passeron lorsqu'il définit le concept en introduction du *Raisonnement sociologique* comme outil permettant d'explorer « le (ou les) *symbolisateur(s) nodaux* qui se distribuent différemment selon les différentes cultures »<sup>288</sup>, les sciences spécifiques comme l'économie ou la linguistique par exemple ne pouvant suffire à elles seules à rendre compte du monde social<sup>289</sup>.

La St Valentin est une célébration en instance d'institutionnalisation, de même que la lutte contre le *taḥarruṣh ḡinsī*, le harcèlement sexuel. Cette institutionnalisation n'est toutefois pas aboutie, se heurtant à de nombreuses résistances et se trouvant localement soumise à reformulations. De la sorte, le caractère voyageur de ces deux référents permet justement d'en faire les révélateurs d'agencements sociaux tendant à régir l'amour et le sexe au Caire et leur expression publique. À ce titre, il est possible à mon sens de parler de faits sociaux totaux : il faut prendre garde toutefois de ne pas chercher à les rapporter à une culture ou société comme ensembles monolithiques irréductibles, mais à des moments et des lieux et à certaines situations d'interaction entre hommes et femmes, dont certains intervenants chercheraient à déterminer le sens de façon nouvelle. La volonté des publicitaires et commerçants de généraliser la célébration de la St Valentin, de même que la lutte résolue de militantes des Droits des femmes pour imposer la notion de harcèlement sexuel parmi les catégories du droit et de l'analyse sociale les inscrivent dans des projets de totalisation mobilisant pour leur soutien ou en opposition des secteurs diversifiés de la population.

Il apparaît par contre impossible rendre compte de façon uniforme de la circulation de ces deux référents. En effet, les sources ne sont pas les mêmes. Le peu d'interférence de la St Valentin avec le fonctionnement des instances étatiques implique de devoir s'en remettre à un matériel éparpillé pour traiter du sujet : entretiens, articles de presse et de magazines,

---

<sup>287</sup> WENDLING Thierry. Us et abus de la notion de fait social total. *La Revue du MAUSS*, n° 36, 2012, pp. 87-99

<sup>288</sup> PASSERON Jean-Claude. *Le raisonnement sociologique : l'espace non-poppérien du raisonnement naturel*. Paris : Nathan, 1991, p. 27

<sup>289</sup> Éric Fassin fait usage de cette même définition dans une recherche menée sur le concept de harcèlement aux États-Unis et les évènements en ayant marqué la perception dans ce pays, approche dont s'inspire mon traitement de la notion de harcèlement sexuel (FASSIN Éric. Évènements sexuels : d'un « affaire » l'autre, Clarence Thomas et Monica Lewinsky. *Terrains*, n° 38, 2002 (en ligne, dernière consultation le 24 avril 2012 : <http://terrain.revues.org/1900>).

publicités, objets conçus pour l'occasion, etc. Concernant la lutte contre le harcèlement, au contraire, il s'agit d'une action coordonnée entre diverses institutions internationales et des ONG égyptiennes, avec pour objectif affirmé d'influer sur l'État. Par conséquent, puisqu'il s'agit là de l'une des sphères privilégiées de prise en compte médiatique des événements, les textes écrits sur la question et les débats qu'ils ont générés occupent une place majeure dans la description. Cela n'exclut pas néanmoins le recours à ce propos aussi aux entretiens.

Après avoir abordé la diffusion de la St Valentin et du concept de harcèlement sexuel au Caire, dans la troisième partie de ce chapitre, je m'attarde en fin de chapitre sur un aspect me semblant particulièrement saillant lorsque les deux phénomènes sont mis en parallèle : la constitution d'une hiérarchie sociale implicite articulée aux capacités d'exprimer avec délicatesse son ressenti, faculté elle-même considérée par mes interlocuteurs comme provenant de l'éducation. Devenue vectrice de capital symbolique, l'expression de soi dans les formes appropriées apparaît de la sorte comme un marqueur de condition sociale non négligeable.





Figure 5 Grossiste en peluches, quartier du Muskī, Le Caire, 13 février 2009 (Photographie prise par l'auteur.)



## I. La St Valentin, phénomène international, phénomène égyptien

Les sources anciennes sont peu nombreuses sur la St Valentin. Les auteurs ayant étudié la question en sont réduits à des spéculations. Il existe des martyrs dénommés Valentin qui auraient vécu à l'époque romaine, cependant rien dans leurs hagiographies respectives par ailleurs tardives ne permet de rattacher ceux-ci à l'amour ou à des rites printaniers. Les premières occurrences avérées d'un lien entre ces éléments et la fête de la St Valentin, le 14 février, remontent au XIV<sup>e</sup> siècle. Le poète anglais Chaucer semble avoir joué un rôle déterminant à cet égard, à en croire les recherches menées par Jack Oruch. L'association de la St Valentin aux chants des oiseaux et à l'amour dans ses poèmes était selon cet auteur le fruit d'une coïncidence entre la date de fête du saint et celle approximative du début du printemps selon de nombreux calendriers de l'époque – en effet, elle ne va pas de soi puisque les températures sont encore hivernales en Europe du Nord en février. Une autre théorie avance que le St Valentin évoqué par Chaucer serait de Gênes, où le climat est déjà plus doux à cette époque de l'année, et non d'Angleterre<sup>290</sup>.

Chaucer et ses imitateurs se seraient eux-mêmes inspirés de la poésie des troubadours, qui émerge un siècle plus tôt au sud-ouest de la France, sans doute sous influence du *ghazal* arabe venu d'Andalousie et de Sicile<sup>291</sup>. Parmi les thématiques récurrentes développées dans la poésie des troubadours se trouvent celles de l'amour impossible, de la femme inaccessible et des vœux de pureté du poète errant. Une visée plus festive accompagne cependant les rites de cours apparus à la suite. C'est à Paris, peu après, au début du XV<sup>e</sup> siècle, qu'aurait été inventée la coutume de rédiger des poèmes pour la personne aimée à la St Valentin. L'Église catholique s'est longtemps battue contre la célébration de l'amour à cette date, considérant qu'elle détournait du culte originel des martyrs dénommés Valentin. Toutefois, la bourgeoisie urbaine imite l'aristocratie et reprend de celle-ci l'habitude d'écrire des poèmes au bien-aimé le 14 février, tandis qu'apparaissent dans les campagnes anglaises des loteries amoureuses, où le sort désigne aux jeunes gens leur hypothétique promis pour le mariage et compagnon de bal du jour.

Un véritable tournant pour la célébration de la St Valentin est cependant sa réappropriation par le commerce des imprimés en Angleterre à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, puis aux États-Unis au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle. À cette époque, les feuillets agrémentés d'une illustration et d'un court poème dénommés *Valentine* et offerts en cadeau entre amoureux mais aussi au sein de la

---

<sup>290</sup> ORUCH Jack. St. Valentine, Chaucer, and Spring in February: *Speculum*, vol. LVI n° 3, 1981, pp. 534-565 ; KELLY Henry. *Chaucer and the Cult of St. Valentine*. Leiden: Brill, 1986

<sup>291</sup> NELLI René. *L'érotique des troubadours*. Toulouse : Privat, 1963

famille et aux enfants acquièrent une diffusion considérable. Selon l'historien américain Leigh Schmidt, l'évènement a profité d'un intense marketing, préfigurant les transformations ultérieures de Noël, par exemple, et l'emphase placée sur l'échange de dons au sein de la famille lors de celui-ci. La légende largement diffusée aujourd'hui d'un St Valentin martyrisé pour avoir marié en secret des amoureux date sans doute de cette époque<sup>292</sup>.

La fête se diffuse ensuite dans le monde. À ma connaissance, la résurgence de la St Valentin en Europe continentale sur le modèle étasunien n'a pas fait l'objet d'une étude systématique. Du moins, la fête est-elle attestée en France dans les années 1950. À la fin de cette même décennie, elle apparaît au Japon, sous l'impulsion d'une marque de chocolats locale. La St Valentin semble aujourd'hui fêtée partout dans le monde. On trouve en anthropologie et en littérature des évocations de celle-ci dans des contextes aussi variés que le Ghana, le Kenya, l'Inde, la Thaïlande, l'Iran ou encore l'Arabie saoudite<sup>293</sup>.

« Imaginaire américain, construction chinoise, présentation égyptienne » avait pour titre une œuvre exposée au Caire, montrant des poupées en plastique de Batman. La St Valentin suit ce même schéma de circulation. Issue principalement des États-Unis sous sa forme actuelle, la plupart des cadeaux échangés aujourd'hui en Égypte sont fabriqués en Chine. Toutefois, comme tout phénomène de circulation culturelle, la fête doit s'adapter au lieu. Dans un contexte général dit de « réislamisation » de la société égyptienne, l'émergence et le succès de la St Valentin interrogent. Il est difficile de saisir comment un évènement comme cette fête a pu s'imposer : il offre en effet une visibilité inédite aux relations amoureuses entre couples non mariés. La fête se heurte d'ailleurs aux réactions hostiles de nombreux milieux religieux et familialistes. Elle concourrait à leurs yeux à diffuser la fornication (*zinā*), condamnée par le Coran, et à mettre en péril tant l'autorité des parents que la réputation des jeunes filles, et partant, de toute la famille. Ces critiques sont mêlées d'arguments mettant en cause le caractère commercial et importé de cette fête. Enfin, un point va particulièrement retenir mon attention : le succès d'une fête instituant un jour pour faire preuve de son amour par des mots doux, des intentions délicates et des cadeaux, et le dénigrement de ces expressions sentimentales comme bavardage creux.

---

<sup>292</sup> SCHMIDT Leigh. 'The Fashioning of a Modern Holiday: St. Valentine's Day, 1840-1870.' *Winterthur Portfolio* 28: 4, 1993, pp. 209-245.

<sup>293</sup> CRIGHTON Millie. « Sweet Love » and Women's Place: Valentine's Day, Japan style. *Journal of Popular Culture* XXVII 3, 1993, pp. 1-20 ; SPRONK Rachel. *Ambiguous Pleasures: sexuality and new self-definitions in Nairobi*. Amsterdam : thèse de doctorat, Universiteit van Amsterdam, 2006 ; BAYAT Asef. Islamism and the Politics of Fun. *Public Culture*, vol. XIX n° 3, 2007, pp. 433-459 ; BOCHOW Astrid. Valentine's Day in Ghana : youth, sex and fear between generations. In : Erdmute ALBER, Sjaak van der GEEST et Susan WHYTE (dir.) *Generations in Africa : connections and conflicts*. Hamburg, Lit, 2008, pp. 418-429

La célébration de la St Valentin en Égypte émerge il y a environ une dizaine d'années, d'après les sources à ma disposition. L'apparition de fatwas condamnant l'évènement constitue d'ailleurs un bon indice pour situer ses débuts – la plus ancienne que j'ai pu trouver datée est celle issue le 28 février 2000, par un cheikh saoudien membre de la Commission permanente de la Fatwā du Royaume, Muḥammad bin 'Uthaymīn. À l'époque, la St Valentin était donc un phénomène ayant déjà suffisamment d'importance dans le royaume pour attirer l'attention du Comité permanent des Oulémas, au nom duquel il s'exprimait ce jour-là. L'Arabie saoudite, à l'instar des autres pays du Golfe, apparaît comme un vecteur important des modes de consommation occidentaux en Égypte, sa population mêlant une proximité culturelle certaine avec les Égyptiens tout en bénéficiant d'un pouvoir d'achat moyen largement supérieur à ceux-ci.<sup>294</sup> Dans l'ensemble des pays arabes, la fête est appelée, « 'Ayd al-Ḥubb », la « Fête de l'Amour » ou « al-Falantāyn<sup>295</sup> », arabisation de la prononciation anglaise du prénom Valentin. Lors de mon premier séjour dans le pays, en 2003, j'ai trouvé une ville toute décorée de rouge, avec profusion de motifs de cœurs et en tous lieux jeunes couples flânant main dans la main. De nombreuses jeunes filles s'habillent de rouge à cette occasion, leur vêtement parfois agrémenté en 2009 et 2010, lorsque j'étais présent, d'un voile marqué d'un « LOVE » majuscule. Dans la ville, les lieux de rencontre entre amoureux sont emplis de couples, flânant presque invariablement avec un sac-cadeau en papier décoré de motifs romantiques. Quelques couples plus âgés, visiblement mariés, se joignent à la promenade. La majorité des hôtels et cafés mixtes organisent des soirées spéciales pour célébrer l'évènement. En 2009, un concert du chanteur pop Muḥammad Munīr, organisé à l'opéra pour l'occasion, a réuni selon la presse 60000 spectateurs. Jeunes hommes et femmes s'appellent et s'échangent dans la journée des textos amicaux ou enflammés. La famille et les amis proches sont aussi destinataires de vœux de St Valentin, même les couples amoureux tiennent une place centrale dans les représentations attachées à la fête.

La St Valentin, comme partout, est célébrée le 14 février. Il existe en Égypte une seconde « Fête de l'Amour », fixée le 4 novembre, due à l'initiative prise en 1978 par un journaliste célèbre, Muṣṭafā Amīn, dont le frère 'Alī avait auparavant initié la fête des mères et des pères

---

<sup>294</sup> Sur les rapports culturels entre les pays du Golfe persique et l'Égypte : GRUNTZ Lucile. *L'Amérique des Arabes*. Thèse de doctorat. Paris : EHESS [en préparation].

<sup>295</sup> Il est possible aussi de trouver la transcription « *Fālantāyn* ».

dans le pays<sup>296</sup>. Sa conception de la fête implique une plus grande insistance sur l'amour pour Dieu, la patrie, la famille, les voisins et même les inconnus croisés dans la rue. Les Égyptiens distinguent par conséquent la « Fête internationale de l'Amour » (*'Ayd al-Ḥubb al-dawlī*) de la « Fête nationale (ou égyptienne) de l'Amour » (*'Ayd al-Ḥubb al-qawmī* ou *al-maṣrī*). En pratique cependant, les deux sont célébrées à l'identique : les rituels spécifiques à la St Valentin sont en effet transposés tels quels à la « fête nationale », mais avec un accent plus fort pour la seconde sur les vœux adressés à la famille<sup>297</sup>. Une vitrine affichait ainsi : « 4.11.2008 : Happy Valentine ! ». De même l'un de mes interlocuteurs s'est-il embrouillé, inversant les dates respectives de la fête « internationale » et de la « nationale ». Cette dernière bénéficie cependant d'un succès bien moindre : comme le résumaient à son propos les vendeurs d'un magasin spécialisé, « cette fête-là est fatiguée (*el-'ayd dā ta'bān*) ! »

La St Valentin convoie un imaginaire d'intimité amoureuse, de passion et de tendresse, lié à des lieux et des situations stéréotypiques : se promener, aller au restaurant, offrir une fleur ou encore un parfum, autant de marqueurs d'un amour qualifié de « romantique ». La diffusion de ces conceptions en Égypte paraît liée à la constitution et au renforcement d'un espace médiatique international, notamment à travers le cinéma, les chaînes satellitaires et internet, ainsi qu'à la diffusion de biens de consommation de masse évoquant le romantisme. L'extrême disponibilité d'accessoires chinois à bas prix a en effet vraisemblablement considérablement aidé à l'implantation de la St Valentin au Caire, où elle a essaimé tous les quartiers, riches ou populaires.

À travers la ville, les papeteries et boutiques dédiées à la vente de cadeaux, mais aussi certains magasins de téléphones portables par exemple proposent une multitude de gadgets spécifiques à la St Valentin. Dans le quartier populaire du Muskī, dans la Ruelle des Juifs (*Ḥāra al-Yahūd*), où subsiste notamment une synagogue où enseignait Maïmonide, se concentrent les grossistes : y sont vendus des objets spécialement destinés au Proche-Orient, ornés par exemple de calligraphies arabes, mais le plus souvent importés de Chine. L'accessoire vedette

---

<sup>296</sup> AMĪN Muṣṭafa. *100 fikra wa fikra* (Cent-une idées). Al-Qāhira : Akhbār al-Yawm, 1989, pp. 88-89 ; pp. 94-95 ; pp. 126-127 ; pp. 175-176. La date de 1978 ressort d'une étude détaillée de ce recueil de chroniques. En effet, même s'il n'est pas mentionné quand elles sont parues, l'ensemble des événements évoqués en leur sein prennent place entre début 1978 et début 1979 : l'assassinat du journaliste Yūsuf Sibā'ī à Chypre par le groupe Abū Niḍāl, l'Opération Litani menée par l'armée israélienne au Liban, les attaques parlementaires contre la princesse Margaret en Grande-Bretagne et l'assassinat de l'Ayatollah Morteza Motahhari en Iran ont tous eu lieu durant ce laps de temps. Enfin, Amīn annonce la fête pour le « samedi 4 novembre » (*ibid.*, p. 175), or, en 1978, cette date correspond bien à un samedi.

<sup>297</sup> Les vœux à la famille et aux amis font partie de la St Valentin dès les débuts de sa diffusion commerciale aux États-Unis au milieu du XIXe siècle (SCHMIDT. *The Fashioning...*, *op. cit.*) Il faut noter cependant qu'en Égypte l'expression d'un fort sentiment d'attachement au sein des relations de famille et d'amitié apparaît à bien des égards plus facile qu'au sein du couple. C'est là l'un des niveaux où la St Valentin opère à mes yeux une transformation d'importance.

de cette fête, c'est l'ours en peluche (*dabdūb*), présent sur tous les étals en toutes dimensions et couleurs, avec une prédilection pour le rouge. Il subit des variantes comme les petits chats, les panthères ou les chiens en peluche. Les fleuristes font également une part importante de leur chiffre d'affaires ce jour-là. Offrir un ours en peluche ou des fleurs est d'ailleurs aujourd'hui un signe conventionnel d'affection, y compris hors des fêtes amoureuses.

La fête constitue par conséquent un enjeu économique majeur pour nombre de commerçants, y compris ceux affichant une opinion hostile à l'évènement. Deux vendeurs du Muskī dont les échoppes débordaient littéralement d'accessoires destinés aux célébrants de la St Valentin m'exprimèrent par exemple des points de vue dénigrant l'évènement avec force. L'un, installé dans une rue en bordure de *Hāra al-Yahūd*, m'expliquait ainsi : « Là-bas, c'est beaucoup plus dégueulasse qu'ici (*dā awsakh min henā bikiṭīr*) ! » Il visait par ces mots les boutiques de grossistes de nounours. Un autre, rencontré plus loin, m'expliqua que cette fête était célébrée par les Égyptiens « par amour de la dépense ostentatoire inutile (*biyeḥebbū el-fashkhara* !) – déployant les arguments d'une critique anticonsumériste sur laquelle je reviens plus loin. Ici et là, il est possible de trouver un stand tenu par des vendeurs affichant des opinions salafistes, et où parfois les accessoires de St Valentin côtoient les colifichets islamiques. La fête étant fortement condamnée par les cheikhs salafistes, le refus qu'ils m'opposèrent de me parler ou d'être photographié dérive probablement de l'inconfort de leur situation. « Un commerçant raté ! (*taḡīr fāshīl*) » ironisait un groupe de jeunes hommes du quartier de Zaytūn réunis dans la boutique d'un coiffeur en présence de l'un de leurs amis possédant un petit kiosque, mais ayant négligé de se procurer des marchandises à connotation romantique à l'approche du 14 février malgré leur recommandation.

La fête demeure associée aux jeunes couples avant le mariage. Entre amoureux, les cadeaux de la St Valentin ont aujourd'hui la force d'une convention, comme me l'expliqua un professeur d'arabe ayant la trentaine et tout juste fiancé : il l'identifia à une attente des femmes impossible à ignorer aujourd'hui. Un autre, chauffeur de taxi, déclara un jour lors de l'une de nos conversations de café : « C'est devenu une fête, il faut la célébrer ». Toutefois, quand je lui ai demandé s'il s'y tient, il se mit à rire, et répliqua : « C'est fini pour moi ! C'était avant que je ne me marie ! » Certains couples mariés se plaisent malgré tout à la célébrer, pour signifier la persistance de liens romantiques entre conjoints.

## *Une fête controversée*

Trois principaux registres critiques sont mobilisés contre la St Valentin. Tout d'abord, il y a celui selon lequel il s'agit là d'une *bid'a*, d'une innovation blâmable, l'islam ne connaissant pas cette fête antérieurement. Certains dénoncent aussi les dépenses inutiles qu'occasionne la St Valentin. Enfin, cette fête apparaît pour certains comme un incitatif à des relations sexuelles illicites.

Le registre religieux s'appuie en premier lieu sur la condamnation de la St Valentin comme *bid'a*, innovation blâmable poussant les musulmans à imiter les incroyants. Très souvent répétée est l'affirmation qu'il n'y a que deux fêtes (*'ayd*) en islam, l'*'Ayd al-Fiṭr* pour la fin de ramadan et l'*'Ayd al-Kabīr*. Se rencontrent également des tentatives de mettre en avant les origines chrétiennes de la St Valentin, visant à souligner son caractère incompatible avec l'islam. Enfin, la fête est décriée comme encouragement à des mœurs dissolues. Les oulémas en Arabie saoudite sont particulièrement actifs pour l'interdiction de cette célébration. Ils trouvent de nombreux appuis et relais en Égypte, et cette opinion fut fréquemment reprise par mes interlocuteurs exprimant des sympathies salafistes.

Certains cheikhs, moins proches de courants salafistes, présentent un point de vue plus nuancé, se contentant de condamner les couples non mariés célébrant l'évènement sans s'attaquer au principe même de son existence. Un article d'Islam-Online rend bien compte de la diversité des points de vue parmi les hommes de religion concernant la St Valentin. Celui-ci cite tout d'abord des oulémas saoudiens reprenant les arguments avancés en 2000 par la Commission permanente de la Fatwā du Royaume pour interdire la fête ; puis 'Abd Ḥayy 'Azab, doyen de la Faculté des Études islamiques de l'Université d'al-Azhar, avançant qu'il s'agit d'une innovation blâmable parce que galvaudant à la fois le sens du mot « fête (*'ayd*) » et celui de l'amour véritable, mais déclarant que si l'intention est pure, il n'est pas *ḥarām* d'offrir un cadeau ce jour-là ; enfin, 'Abd al-Mu'ī al-Bayūmī, ancien doyen de la Faculté de Théologie islamique à l'Université d'al-Azhar, considérant comme un abus flagrant de vouloir déclarer illicite cette fête, puisque ni le Coran, ni la Sunna ne le font – pour lui, à tout vouloir déclarer illicite, le résultat est d'éloigner les gens de l'islam. « Qu'est-ce que cela fait, déclare-t-il, si les gens fêtent une occasion par laquelle ils trouvent un attachement et un amour partagés, et que le mari offre un cadeau à sa femme pour réjouir son cœur ? Faire un

cadeau est-il interdit ? »<sup>298</sup> Enfin, certains cheikhs eux-mêmes, à la faveur de la célébrité, voient à l'occasion leur vie amoureuse rendue publique par la presse<sup>299</sup>. Les modèles de famille qu'ils défendent peuvent hautement varier, de même que le rôle que doit y jouer l'amour. Nombreux sont ceux qui considèrent avec appréhension les dangers guettant à leurs yeux l'institution familiale, exposée aux coups de boutoir des amours illicites et des divorces, résultant d'une hybridation progressive des valeurs et représentations égyptiennes et occidentales. L'urbanité islamique qu'ils cherchent à définir reste toutefois en chantier, de même que l'approche des nationalistes, fondée avant tout sur un refus, celui de la débauche.

Le registre nationaliste condamne quant à lui l'importation d'une fête étrangère. « Pourquoi est-ce que je fêterais une fête américaine ? » m'interrogeait ainsi l'un de mes interlocuteurs. Dans un registre proche, certains adversaires de la fête rencontrés au Muskī exprimèrent des regrets pour les mœurs saines et rudes des habitants de Haute Égypte, chez lesquels – aux yeux de nombre de Cairotes - une telle fête serait impossible<sup>300</sup>.

Enfin, le registre anticonsumériste s'attaque aux dépenses jugées excessives des Égyptiens en cette occasion. Dans un café de *Ḥāra al-Yahūd* situé au milieu des boutiques de grossistes de peluches, alors qu'un client m'exhortait longuement à abandonner mon enquête sur la St Valentin, selon lui un phénomène superficiel qui serait rapidement oublié en cas de guerre ou de tremblement de terre, un cafetier avança par exemple à l'appui de cette condamnation la somme de dix millions de livres égyptiennes dépensée en communications téléphoniques le 14 février. Au vu des difficultés financières du plus grand nombre, une telle dépense leur paraissait à tous deux bien inutile, de plus pour une fête superficielle à leurs yeux.

Parallèlement à ces dénonciations, certains groupes religieux ou politiques développent des stratégies de détournement de cette fête de l'amour controversée. Des étudiants affiliés aux Frères musulmans ont par exemple cherché à mettre en place à l'Université une « Fête de l'Amour en Dieu (*'Ayd el-Ḥubb fi Allah*) », seul amour honnête et pur à leurs yeux. De même, en 2005, d'autres ont cherché à mettre en place un *Muhammad Day*, toujours autour de cette même date. Frappant à ce propos est le choix de l'anglais pour le nom de l'évènement,

---

<sup>298</sup> Des fatwas pour combattre les fleurs de la St Valentin. 14 février 2008 (en ligne, dernière consultation le 11 mai 2012 : <http://www.onislam.net/arabic/fiqh-a-tazkia/fiqh-papers/8086/104615-2008-02-14%2015-25-32.html>)

<sup>299</sup> Cf. par exemple : Fī mudḥakarātihi allatī tuṣdar qarīban : tafāṣīl qiṣṣa al-ḥubb allatī 'āshhā al-duktūr Yūsuf al-Qaraḏāwī 'alā madan 'aṣḥar sanawāt (Dans ses mémoires bientôt publiées : les détails de l'histoire d'amour qu'a vécue le Dr. Yūsuf Qaraḏāwī durant dix ans). *Al-Dustūr*, 1<sup>er</sup> novembre 2008

<sup>300</sup> Sur les différents stéréotypes rattachés aux habitants de Haute Égypte : IRETON François. Les quatre relations d'incertitude d'un construit identitaire collectif à référence territoriale : l'exemple des Sa'idis. In : Christian DÉCOBERT (dir.) *Valeurs et distance... op. cit.*, pp.319-361. Je n'ai pas eu l'occasion de vérifier sur place la célébration ou non de la St Valentin en Haute Égypte, même si des témoignages recueillis m'ont affirmé que l'évènement est célébré dans les villes principales de cette région.

marquant son inscription dans un cadre international de concurrence des fêtes. D'après des membres de la confrérie interrogés, il s'agit par l'organisation de tels événements d'éviter d'employer un discours trop agressif, aliénant de la confrérie des affiliés potentiels à celle-ci, tout en les orientant progressivement par une approche conciliante vers la juste voie. Dans une logique proche, le quotidien d'opposition modérée *al-Maṣrī al-Yawm* a publié un numéro spécial le 14 février 2009 sous le thème « Nous aimons l'Égypte... et voulons qu'elle change », décoré notamment d'un drapeau égyptien en forme de cœur.

Les hommes et femmes célébrant la St Valentin semblent quant à eux chercher à brouiller les pistes, insistant tour à tour sur l'amour romantique et l'amour de la famille, la fête importée et l'universalité du sentiment. Il en ressort une valorisation unanime du sentiment et de l'émotion, que l'on retrouve en religion chez nombre de prêcheurs télévisuels. La situation d'entre-deux du pays, particulièrement palpable au Caire, confronte les individus à des discours contradictoires et génère des tensions. Ils doivent dès lors recourir à de multiples bricolages et compromis. Considérer l'amour comme un sentiment absolu et sans échappatoire peut favoriser ce type de bricolage, en lui procurant un semblant de légitimité. Parmi eux, aucun n'a spontanément évoqué la religion afin de justifier, a contrario ou non, son attachement à la fête. Ni l'amour ni sa célébration n'ont apparemment à être mis en cause en tant que tels. « Si une fête est belle, peu m'importe qu'elle soit d'origine indienne, chinoise ou occidentale », m'expliquait ainsi une femme au foyer d'une trentaine d'années, Mirvit, issue des milieux aisés du quartier de Ḥilwān.

Au rang des stratégies de légitimation de sa célébration, une autre tendance vise à minimiser la place occupée par la fiancée ou la petite amie potentielle dans la St Valentin. Alors que toute la presse et littérature égyptienne sur le sujet se rapporte aux relations amoureuses et que les principaux cadeaux sont échangés au sein des couples, nombre de mes interlocuteurs insistent en effet sur les présents et vœux envoyés à la famille et aux amis. « Les gens prennent la fête comme concernant les *couples*<sup>301</sup> seulement ; Alī et Muṣṭafā Amīn l'invoyaient par exemple de façon plus large », continua ainsi Mirvit. Elle reprocha par conséquent à son mari de n'avoir pas apporté de cadeau à son fils lors du dernier 14 février, alors qu'il y avait un bouquet pour elle et pour sa fille. Cette conception, comme d'ailleurs le choix des ours en peluche comme cadeau conventionnel, par les connotations infantiles qui leur sont liées, semble vouloir innocenter les expressions d'amour suscitées par la St Valentin du parfum de stupre et du soupçon de constituer les vecteurs de relations illicites les accompagnant.

---

<sup>301</sup> En anglais dans le texte.

Enfin, phénomène remarquable, les plus jeunes dans mon échantillon tendaient à définir la St Valentin comme une fête atemporelle et sans origine déterminée. Alors que les personnes âgées s'accordaient à en dater les débuts en Égypte il y a une dizaine d'années, et que les propriétaires de magasins questionnés m'ont presque tous affirmé s'être mis à la vente d'accessoires de la St Valentin depuis huit ans au plus, les plus jeunes, y compris parmi les vendeurs employés dans ces boutiques, m'ont unanimement défendu qu'il s'agissait d'une fête ancienne, déjà célébrée par leurs grands-parents. Seuls les types de cadeaux échangés différaient selon eux : alors qu'auparavant étaient offerts des fleurs, des parfums ou des poèmes, aujourd'hui les peluches dominent. Dans une scène déjà évoquée au chapitre précédent, un coiffeur de mes amis, Muṣṭafā, qui abondait dans ce sens, se plaignant simplement de l'omniprésence des ours et me montrant la peluche de chaton achetée à la place, a vu ses propos démentis devant moi par ses parents d'une soixantaine d'années. Ils faisaient remonter les débuts de la fête à une décennie, tout au plus. Évoquer l'intemporalité supposée du goût des Égyptiens pour les fêtes quelles qu'elles soient représente une autre manière de brouiller les origines de la St Valentin, en se référant par exemple aux calendriers rituels des temples pharaoniques. La définition de la St Valentin comme « Fête internationale de l'Amour » (*'Ayd el-Ḥubb al-dawlī*) et non « occidentale » (*el-gharbī*) s'inscrit également dans cette tendance. Elle permet ainsi de détourner la critique nationaliste l'accusant de dénaturer la culture égyptienne. À la limite, la fête devient même signe d'urbanité et de cosmopolitisme, à l'exemple de ce jeune homme célibataire d'un quartier populaire qui se réjouissait quant à lui que le Caire diffère de la Haute Égypte, permettant ainsi aux habitants de la capitale de célébrer l'évènement à leur guise.

#### *Mise en scène des sentiments et occasion festive*

Un aspect important à relever à mon sens est l'institutionnalisation des mots doux dont la St Valentin offre l'occasion. Durant mon travail de terrain, mes interlocuteurs ont porté une grande emphase sur les aspects expressifs de l'évènement : c'est un jour où il faut montrer ses sentiments à la personne aimée. Ce trait était soit loué comme une belle célébration de l'amour, soit dénigré comme un gaspillage inutile de mots. L'amour silencieux bâti après le mariage est souvent mis en avant dans ce contexte comme contre-modèle face au romantisme. Ce point de vue vient à l'appui d'une forte immixtion des parents dans le choix du partenaire conjugal de leurs enfants. La St Valentin apparaît comme une injonction à la parole dépeignant l'individu comme authentique à lui-même par l'exhibition de ses sentiments. Au

regard des propos de mes interlocuteurs comme des prospectus publicitaires recueillis, un aspect mis en exergue concernant la St Valentin est qu'elle constitue l'occasion d'explicitier son amour par des cadeaux et des déclarations, aussi entre couples.

Lors d'une fête de mariage d'une ruelle populaire à laquelle j'ai assisté, un 14 février, la date ayant été choisie à dessein, une jeune femme parmi les invités envoya ainsi un baiser de la main à son mari en présence des invités. « Eh ben (*yā salām*) ! », s'exclama l'une de ses cousines, à quoi l'autre répondit : « Ben quoi, ce n'est pas la St Valentin aujourd'hui ? Pourquoi je serais habillée en rouge, sinon ?! » Occasion (*munāsaba*) heureuse, censée favoriser l'amour, elle met en avant signes explicites d'affection, lettres, cadeaux et mots doux.

Les magazines féminins ou destinés aux jeunes que j'ai pu consulter<sup>302</sup> faisant dans leurs pages la promotion de la St Valentin en consacrant des dossiers spéciaux à celle-ci dédient une large part de ces pages à offrir des définitions de l'amour et à relater des histoires d'amour de stars et d'inconnus. L'éventail des opinions présentées est large, reflétant les tensions constatées au chapitre 1 autour du rôle des sentiments avant et après le mariage et de la place à accorder aux parents dans le choix du conjoint. Les articles oscillent ainsi entre propos définitifs assurant que l'amour véritable ne vient qu'après le mariage et au contraire récit d'expériences et d'espoirs amoureux indépendants de celui-ci. Toutefois, quand il est question des spécificités du 14 février en particulier, un aspect mis fortement en avant est la valorisation de l'expression des sentiments amoureux que cette fête permet. Ceux-ci deviennent manifestes par les cadeaux offerts, les gestes d'attention et les déclarations faites à son bien-aimé à cette date. Dans les couples mariés, menacés par la routine, la St Valentin offre l'occasion de revivifier un amour risquant sinon d'être englouti par les soucis du quotidien. Cet article de la journaliste Dīnā Munīb dans *Flash* intitulé « La Fête de l'Amour est pour tous les âges » rend particulièrement évident l'effort entrepris pour généraliser à chacun, quel que soit son statut matrimonial, une conception de l'amour comme dépendant de l'expression de ses sentiments :

Les jours se suivent, les années de vie quotidienne, et la routine est continuelle. Chacun de nous a des obligations liées au travail, et celles-ci créent en général une forme de routine dominant finalement la vie de chacun de nous. Cependant, avec un simple changement dans notre vie, nous sommes à même de

---

<sup>302</sup> *Al-Kawākib*, n°3002, 10 février 2009 ; *Kalām al-Nās*, n°822, 13 février 2009 ; *Flash*, n° 210, 1<sup>er</sup> février 2009 [revue du groupe *Kalām al-nās*] ; *Shaqāwa banāt*, février 2009 (magazine distribué gratuitement par le groupe Zayed) ; *Al-Shabāb*, n° 379, février 2009 [publication du groupe al-Ahrām] ; *Kull al-Nās*, n° 1083, 10-16 février 2010.

briser celle-ci et de la vaincre. Les occasions heureuses sont un moyen important pour venir à bout de cette routine quotidienne, et parmi les plus importantes figure la «fête de l'amour», que certains considèrent comme un jour habituel et décrivent comme « superficielle » (*tāfih*), au point d'avoir honte de la célébrer. Cependant, ce n'est pas vrai, nous avons souvent besoin de l'amour, sans lui, nous ne pouvons vivre, et qui d'entre nous n'aime pas ?

Il y a différentes sortes d'amour. La fête de l'amour ne se restreint pas par exemple aux soupirants (*'ushâq*) seulement, mais peut toucher tous les âges, même les gens mariés depuis longtemps. Ceux-ci ont besoin de ces occasions pour revivifier leurs beaux et tendres sentiments et s'écarter de la vie routinière avec tout son ennui, faisant tout s'effacer, jusqu'aux sentiments et au romantisme rêveur. Une telle occasion renouvelle l'amour et revivifie les cœurs, augmente le bonheur entre époux et rend la vie agréable, ayant du goût et de la couleur. Grâce à elle se réjouissent ensemble gens mariés et amoureux. Sans cette occasion, les cœurs ne vivent pas, la vie ne connaît aucun changement, et c'est une belle occasion pour tous !

Et ce qu'il y a de plus beau, c'est l'amour !

Et ce qu'il y a d'encore plus beau, c'est de célébrer celui-ci !<sup>303</sup>

Cet aspect est d'ailleurs déjà présent chez Amīn, en dépit de sa moins grande insistance sur les couples dans sa défense revendiquée de l'amour. Ainsi écrit-il en 1978 dans l'une de ses chroniques visant à instituer une fête de l'amour :

L'amour vivifie le cœur et la haine le tue. L'amour remplit l'esprit d'espoir, la haine de désespoir et de lassitude. L'amour est une force et la haine une faiblesse. L'amour est lumière et la haine obscurité. Nous avons besoin d'une fête de l'amour tout le temps et pas seulement un jour. Cependant, quand nous appelons à tenir cette fête, nous célébrons le retour de l'amour dans nos cœurs. Si nous goutons la douceur de l'amour, nous vivons de la sorte pour toujours. Ceux qui ne peuvent aimer personne ne trouvent personne pour les aimer. (...) Ouvrons notre cœur à tous, pour que tous nous ouvrent leurs cœurs !<sup>304</sup>

Cette explicitation déclarée à intervalle régulier des sentiments éprouvés n'est pas sans poser problème à certains. Certains interlocuteurs ayant la cinquantaine passée ne voyaient en effet dans les déclarations d'amour romantique contemporaines que des bavardages superficiels, alors que l'amour véritable naît selon eux de la cohabitation postérieure au mariage. Il peut se déployer sans que jamais le mot « Je t'aime » ne soit prononcé. « Aujourd'hui, [bruits de baisers] tout le temps, et [le garçon] ne l'aime pas, rien du tout ! », décrit ainsi un chercheur égyptien le comportement des jeunes d'aujourd'hui, parlant de la fête. Comme je l'ai déjà évoqué, la promotion d'une dynamique de couple fondée sur la réassurance périodique des

---

<sup>303</sup> 'Ayd al-ḥubb li-kull al-a'mār (La fête de l'amour pour tous les âges). In : *Flash*, n° 210..., *op.cit.*, p. 90

<sup>304</sup> AMĪN Muṣṭafā. *100 fikra...*, *op. cit.*, pp. 126-127

sentiments par le recours aux mots d'amour peut être remise en cause par l'affirmation de la qualité supérieure des relations implicites se nouant après le mariage. Or, cette optique, il faut le rappeler, constitue aussi l'un des arguments majeurs des partisans d'une immixtion des parents dans le choix des conjoints de leurs enfants.

La diffusion de la St Valentin illustre à merveille les ambiguïtés de la situation contemporaine, tant elle cristallise les tensions et hybridations de la société égyptienne contemporaine. Son succès commercial et médiatique permet la diffusion d'images romantiques à l'ensemble de la population urbaine, et au-delà, égyptienne. Cette célébration apparaît ainsi à la fois comme épiphénomène et vecteur des transformations en cours. Les modèles amoureux auxquelles elle assure une publicité sans précédent postulent comme condition à la réalité du sentiment son expression explicite, ainsi que la réaffirmation du choix individuel sous-jacent à la relation de couple. Si le sentiment amoureux, en ses aspects psychiques et biologiques, n'est certes pas nouveau, la St Valentin rend manifeste les mutations de son cadre d'expression.

## II. Le harcèlement sexuel et la notion de *taharrush ġinsī*

C'est durant les années 1970 aux États-Unis que la lutte contre le harcèlement devient une cause majeure de groupes féministes concentrant leur action sur la réforme de la juridiction. Catharine Mackinnon est l'une des principales agentes de ce combat. Les enjeux se sont concentrés sur le harcèlement sexuel sur le lieu de travail. Il s'agit à l'époque de faire reconnaître dans le droit que le harcèlement sexuel constitue une forme de discrimination basée sur le sexe, condamnable en tant que telle conformément à l'article VII du Civil Right Act de 1964. L'administration américaine fournit une définition du terme en 1980 par le biais de l'Equal Employment Opportunity Commission (Commission pour l'égalité des opportunités à l'emploi, EEOC). En 1986, la Cour suprême des États-Unis se range aux positions de l'EEOC à la suite de l'affaire *Meritor Saving Bank vs. Vinson*. L'un des enjeux récurrents dans les débats jurisprudentiels concernant le harcèlement est dans la qualification de l'acte, entre jeux de séduction légitimes ou atteinte à la personne, et de considérer ou non des actes sans conséquence directe sur le recrutement à un emploi ou sur le montant des salaires comme une discrimination au travail<sup>305</sup>. Lors du premier scandale public majeur concernant une affaire de harcèlement sexuel, l'affaire de la nomination du juge Clarence Thomas à la Cour suprême en 1991, Éric Fassin note :

La publicité du scandale lui donne (...) une dimension pédagogique : chacun apprend le mot [*sexual harassment*] (les hésitations sur la prononciation dénotent alors la nouveauté du vocable) et découvre les règles (on s'interroge dès lors sur des comportements qui n'étaient auparavant jamais remis en question).<sup>306</sup>

Il s'agit en somme d'un effort délibéré pour reformuler des situations qui s'impose avec succès à la faveur d'un événement politique largement commenté dans les médias.

Les législations des pays occidentaux intègrent progressivement cette catégorie du droit au début des années 1990 : en 1993 par exemple en France<sup>307</sup> et en 1995 en Suisse. Parallèlement, le harcèlement sexuel est ajouté à la liste des comportements discriminatoires contre les femmes à combattre par les États établie par les organismes de l'Organisation des Nations Unies (ONU). Le Comité pour l'élimination de la discrimination à l'encontre des

---

<sup>305</sup> MACKINNON Catharine. *Harassment of Working Women : a case of sex discrimination*. Yale : Yale Univ. Press, 1979 ; FRANKE Katherine. What's Wrong with Sexual Harassment? *Stanford Law Review* IL 691, 1997, pp. 691-772

<sup>306</sup> FASSIN. Évènements sexuels... *op. cit.*

<sup>307</sup> CROMER Sylvie. Histoire d'une loi : la pénalisation du harcèlement sexuel dans le nouveau Code pénal. *Projets féministes* 1, 1992, pp. 108-117, qui analyse les débats tenus en France à l'Assemblée nationale et au Sénat autour de l'adoption de cette loi.

femmes (CEDAW) intègre la lutte contre le harcèlement sexuel au travail dans ses recommandations de 1989, et contre celui-ci hors du cadre professionnel aussi dans celle de 1992, écrite en préparation de la Conférence internationale de Vienne pour les Droits de l'Homme de 1993. Les déclarations et programmes de travail de cette rencontre, puis de celles du Caire sur la Population et le Développement (1994) et de Beijing sur les Droits des Femmes (1995) ancrent le terme dans le vocabulaire du droit international<sup>308</sup>.

Le harcèlement quotidien auquel sont exposées les femmes en Égypte n'a cessé d'être dénoncé avec vigueur depuis le début des années 2000. Le terme utilisé en arabe aujourd'hui pour désigner ce phénomène est *taḥarrush ġinsī*. Il peut servir à qualifier selon les contextes des actes aussi divers que des regards insistants et jugés dépréciateurs, des remarques aux passantes, des attouchements ou même des tentatives de viols. Après un sursaut médiatique fondateur en 2006, autour du « scandale de la rage sexuelle (*fadīḥa al-su'ār al-ġinsī*) »<sup>309</sup>, agression collective des femmes présentes lors de l'Ayd al-Fiṭr en 2006 dénoncée par des blogs d'opposition, la question est soulevée à nouveau aujourd'hui lors de tous les rassemblements collectifs importants, que ce soient les sorties de jours fériés, les célébrations collectives liées au football ou encore les grands concerts. La désignation de *taḥarrush ġinsī* pour désigner certains types de comportement correspondant à la catégorie de droit international de « harcèlement sexuel » est à bien des égards nouvelle, à l'instar de cette notion même d'ailleurs. Par rapport à la St Valentin, il donc est possible de retracer avec plus de précision les étapes de son implantation dans le pays. Cette inscription du terme et des catégories qu'il véhicule dans le langage courant ne se fait d'ailleurs pas sans difficulté, comme je vais le montrer.

Dans nombre de pays du Proche-Orient, des initiatives similaires sont apparues visant à lutter contre le *taḥarrush ġinsī* dont sont victimes les femmes. Au Liban, en Jordanie, en Arabie saoudite et en Tunisie, des campagnes contre le harcèlement ont été entreprises, usant à chaque fois du mot *taḥarrush* pour désigner le phénomène<sup>310</sup>. Dans chacun de ces contextes nationaux, il conviendrait de tracer une histoire propre de l'implantation de ces mots, en corrélation notamment avec les politiques religieuses des régimes en place dans chacun d'eux

---

<sup>308</sup> Déclaration et programme de travail de la Conférence de Vienne, §1.18 et §2.38 ; Déclaration et programme de travail de la Conférence du Caire, §4.5 et §4.9 ; Déclaration et programme de travail de la Conférence de Beijing, §71, §113b, §117, §120, §126a, §161, §178b et c, §180c, §206j, §224, §283a et §290.

<sup>309</sup> KLAUS Enrique. The 'Ayd « Sexual Rage Scandal » : Managing the Lack of Information through Categorical Photo-Fit. In : Enrique Klaus et Chaymaa Hassabo (dir.) *Chroniques d'Égypte 2006*. Le Caire : CEDEJ, 2007, pp. 371-390

<sup>310</sup> ABŪ AL-QUMṢĀN Nihād. *Al-taḥarrush al-ġinsī fī al-manṭiqa al-'arabiyya : ishkāliyyāt ṭhaqāfiyya wa faġwāt qānūniyya : natā'iġ al-mu'tamar « al-taḥarrush al-ġinsī ka-'unf iġtimā'i wa ta'thīruhu 'alā al-nisā'*. Al-Qāhira : al-Markaz al-maṣrī li-ḥuqūq al-mar'a, 2010

et avec la structure à chaque fois différente de production de ses élites et des liens de clientèle internationaux auxquelles elles sont rattachées, influant en retour sur le succès local de l'agenda onusien des Droits de l'Homme. Rim Zahra, dans un récit publié en 2000 dénonçant les agressions auxquelles les femmes sont sujettes dans les rues de Damas, parle de « *azar, zuran* (harrasser) » et non de *mutaḥarrish*, participe actif dérivé de *taharrush*, indice de la nouveauté de ce terme au Levant aussi<sup>311</sup>.

Cette diffusion du terme *taharrush* est comparable à celle de notions comme par exemple « genre » (*naw'*) à la place de « sexe » (*ḡins*), de « santé reproductive » (*ṣiḥḥa inḡābiyya*) ou encore celle plus anciennement d'un mot supposé neutre pour parler d'homosexuels, *mithlī*<sup>312</sup>, en concurrence avec le concept de « déviant » (*shādih*)<sup>313</sup>, de « peuple de Loth » (*lūṭī*) ou de *khawal*, mot désignant à l'origine des danseurs travestis et devenu depuis une insulte, comme nous l'avons vu au chapitre précédent.

### *Éléments de lexique*

L'arabe est l'une des langues officielles de l'ONU, et les documents de celle-ci doivent donc être traduits dans cet idiome. Or, il est possible d'observer un glissement sémantique dans les textes arabes accompagnant les conférences de Vienne, du Caire et de Beijing. Alors que dans les deux premières, c'est les termes *muḍāyiqā ḡinsiyya* qui est utilisé systématiquement pour traduire les mots de « harcèlement sexuel », à Beijing, les traducteurs choisissent d'employer à la place ceux de *taharrush ḡinsī*. Ce changement, me semble-t-il, n'est pas anodin. N'ayant pu discuter directement avec les traducteurs présents à Beijing les raisons de ce choix, il me faut me contenter ici d'inférer un glissement de sens en étudiant d'une part les usages divergents de chacune de ces notions pour expliquer la supplantation progressive de la première par la seconde. Une courte étude lexicographique peut fournir certains éléments pertinents pour élucider cette question.

Dictionnaire estampillé du sceau de l'Académie arabe du Caire, *al-Ma'ḡam al-Wasīṭ* offre la définition suivante de *taharrasha*, le verbe dont *taharrush* est dérivé : « s'opposer à quelqu'un afin d'irriter (*ta'arraḍa lahu li-yuhīḡahu*) ». Les dictionnaires bilingues sont plus

---

<sup>311</sup> ZAHRA Rim. The High Price of Walking. In : Pinar IKKARACAN (dir.), dir.) *Women and Sexuality in Muslim Societies*. Istanbul : WWHR, 2000, pp. 305-308

<sup>312</sup> Joseph Masaad soupçonne néanmoins Sayyid Qutb (1903-1966) d'avoir créé le terme *mithliyya ḡinsiyya* dans un texte publié en 1947 abordant la lecture freudienne du parcours de Léonard de Vinci. Cet ouvrage précède son engagement au sein des Frères musulmans, desquels il devient ensuite un théoricien de premier plan. (QUTB Sayyid. *Al-naqd al-adabī : uṣūluḥu wa manāhiḡuḥu*. Bayrūt : Dār al-kutub al-'arabiyya, 1965 [1947], p. 219 ; cit. in : MASAAD Joseph. *Desiring... op. cit.*, p. 126)

<sup>313</sup> MASAAD. *Ibid.*, p. 171-172 ; LAGRANGE Frédéric. *Islam... op. cit.*, p. 179

diserts. Ainsi, par exemple, l'édition anglaise du Hans Wehr de 1966 donne-t-elle comme traduction à *taḥarrush* : « provocation, importunity, obstruction, meddling, uncalled-for interference » ; et pour le verbe *taharrasha* : « to pick a quarrel, start a brawl (...), provoke. » L'édition 2006 du Larousse indique quant à elle pour *taḥarrush* : « provocation, acharnement » et pour *taharrasha* : « exciter, provoquer, chercher noise / querelle à ». Seule l'édition allemande de 1985 du Hans Wehr offre parmi les sens qu'elle donne au mot celui de « Belästigung », repris aujourd'hui pour désigner le harcèlement dans la langue germanique, mais renvoyant aussi à la notion de nuisance en général<sup>314</sup>.

Concernant *muḍāyiqā*, le Larousse donne les sens suivants au mot : « agacement ; brimade ; obsession ; désagrément ; embêtement ; ennui ; harcèlement ; incommodité ; inconvenient ; tracas ; vexation ; oppression ; persécution ; tracasserie ». *Al-Ma'ḡam al-Wasīf* ne donne pas d'indication pour le dérivé *muḍāyiqā* de la racine trilitère *ḍyq*<sup>315</sup>, quant au Hans Wehr de 1966, il indique sous *muḍāyiqā* « affliction, distress, grievance, embarrassment ; obstruction, impediment, disturbance, harassment, molestation ; deperessing state ; anger, annoyance, vexation, irritation ; inconvenience, difficulty, trouble, nuisance ». Associés à l'attribut *ḡinsī*, « sexuel », ce terme a pu ainsi désigner la catégorie de « harcèlement sexuel », comme je l'ai montré.

Les dictionnaires juridiques consultés reflètent une pareille hésitation sur les termes. Sous *taharrasha*, le *Faruqi's Law Dictionary Arabic-English* (1983) indique ainsi sous *taharrasha* « meddle (*with*), interfere (*in*) ; molest (*somebody*), provoke, pick up quarrel (*with somebody*) ; tamper (*with*) ». Quant à l'article *muḍāyiqā*, il traduit le terme par « annoyance, (*act of*) annoying, disturbance ; vexation, botheration. » et plus loin, lorsqu'il s'agit d'une « opposition aux mœurs (*mu'ākṣa adabiyya*) ou à l'usage d'un droit » : « molestation. » Le *Nouveau dictionnaire juridique français-arabe* (1996) propose deux termes pour « harcèlement sexuel », *taḥarrush ḡinsī* et *taḥāmul ḡinsī*, reflet d'une incertitude de traduction de cette notion, et en fait une catégorie du droit français uniquement, à l'application restreinte aux relations de travail. Il s'agit d'empêcher « l'abus de la position ou du poste professionnel envers l'employé pour le porter à accepter le *taḥarrush ḡinsī* ou lui présenter ce qui contrevient aux mœurs générales ou à la liberté de la relation (*ḥurriya al-mu'āshara.*) » Le terme *muḍāyiqā* par contre n'y figure pas. Pour finir, le *Murad's Legal, Economic and*

<sup>314</sup> Il est superflu, je pense, de s'attarder sur la traduction du dictionnaire Kazimirsky, dans lequel ni *taḥarrush* ni *taharrasha* ne se trouvent, mais où on peut lire sous *ḥarasha*, racine des deux précédents mots, la définition suivante : « Faire la chasse au lézard d'Afrique (...) en agitant la main devant son trou, ce qui fait que le lézard sort sa queue et se laisse ainsi saisir. »

<sup>315</sup> Dans les dictionnaires arabes, les mots sont ordonnés en fonction des racines tri- ou quadrilitère dont ils sont dérivés.

*Commercial Dictionary : English-Arabic-Shariite*, volume non daté rédigé par un juriste alexandrin, Abd el-Fattah Mourad, traduit « sexual harassment » par *muḍāyīqa* ou *iz‘āg ġinsī* et en fait une catégorie de droit spécifique aux États-Unis, la liant à la lutte contre les discriminations au travail. *Taḥarrush* par contre n’y apparaît pas<sup>316</sup>.

En élargissant le champ de l’enquête à des textes littéraires, il apparaît clairement que les termes de *taḥarrush ġinsī* pour désigner les actes qu’ils recouvrent aujourd’hui n’ont pas toujours bénéficié de l’évidence dont ils semblent jouir aujourd’hui. Par exemple, une nouvelle de l’écrivain Yousef Idris intitulée *Snūbizm* (« Snobisme »), parue pour la première fois en 1970, était décrite dans des récits sur internet comme traitant du *taḥarrush*<sup>317</sup>. L’auteur y raconte l’histoire d’un professeur assistant en anthropologie prenant quotidiennement le bus pour se rendre à son travail. Lors de l’un de ses voyages, un jour où la foule est particulièrement dense, il remarque devant lui un homme se livrant à des attouchements sur une femme contre la volonté de celle-ci. Lorsqu’au final elle se plaint à haute voix, les passagers, qui pourtant observaient la scène, expulsent la femme en la brutalisant et en la traitant de menteuse. Quand, à la suite, le professeur assistant en anthropologie élève la voix pour demander, « dans un intérêt scientifique » uniquement, pourquoi elle a été traitée de la sorte, il se fait battre lui aussi et jeter violemment hors du véhicule, les lunettes cassées<sup>318</sup>. Il décide finalement d’ignorer l’évènement et de ne plus porter de lunettes quand il prend le bus. Dans cette histoire évoquant les difficultés à tenir un discours critique sur son pays, et décrivant des faits pouvant clairement être identifiés selon les catégories en usage aujourd’hui comme du *taḥarrush ġinsī*, jamais ce terme n’apparaît. Par contre celui de *muḍāyīqa* est employé une fois par l’un des personnages. La femme du bus, suite aux premiers attouchements, lance en dialecte égyptien à l’homme se frottant à elle : « Pas de tracasserie, enfin (*balāsh muḍāyīqa baqā*) ! »<sup>319</sup> Pour prendre un autre exemple, Sonallah Ibrahim dans le roman *Dhāt* utilise avec ironie le terme « contacts fortuits volontaires (*iḥtikākāt ‘afwa’iyya maqṣūda*) »<sup>320</sup> pour désigner des attouchements dans le bus, et non *taḥarrush*.

L’usage du mot dans le contexte des sites de conseil en ligne offre peut-être une clé pour comprendre pourquoi les traducteurs de la déclaration de Beijing l’ont finalement préféré à

<sup>316</sup> FARUQI Harith Suleiman. *Faruqi’s Law Dictionary Arabic-English*. Beyrouth : Librairie du Liban, 2006 ; NAJJAR Ibrahim (dir.) *Nouveau dictionnaire... op. cit.* ; MOURAD Abd el-Fattah. *Mourad’s Legal, Economic and Commercial Dictionary : English-Arabic-Shariite*. Al-Iskandariyya : s. e., s. d.

<sup>317</sup> <http://www.masrawy.com/ketabat/ArticlesDetails.aspx?AID=150771> (dernière consultation le 3 février 2012)

<sup>318</sup> IDRĪS Yūssuf, *Bayt min al-laḥm wa qīṣaṣ ukhrā*. Bayrūt : Dār al-‘awda, s.d. [1971], p. 113

<sup>319</sup> *Ibid.*, p. 108

<sup>320</sup> IBRAHĪM Ṣuna’ Allah. *Dhāt : riwāya*. Al-Qāhira : Dār al-Mustaqbal al-‘Araby, 1998, p. 180 ; IBRAHĪM Sonnallah. *Les années de Zeth*. Arles : Actes Sud, 1993, p. 170 [trad. Richard Jacquemont]

*muḍāyiqā*. En effet, dans les publications arabes à caractère scientifique, il est très fréquent que l'auteur indique pour préciser les sens d'un concept son équivalent anglais. Dans les pages de ces sites datant du début des années 2000, la traduction de *taḥarruṣh ḡinsī* est systématiquement *sexual abuse* (sévice sexuel) et concerne surtout des cas d'inceste<sup>321</sup>.

Enfin, dans l'association Cœur généreux, le terme apparaît lié lui aussi à cet usage, ce qui apparaît peu étonnant, du fait du fort lien existant avec Islam-Online. Une définition en est donnée dans un document distribué après un cours sur « la maturité sexuelle chez les adolescents » étudié plus en profondeur ultérieurement. Il y est expliqué l'importance de dispenser des principes d'éducation sexuelle aux enfants dès leur plus jeune âge, 3-6 ans, afin qu'il puisse de lui-même identifier le *taḥarruṣh ḡinsī* si par malheur il en est victime et en parler à ses parents.

Le *taḥarruṣh ḡinsī* : qu'est-ce que c'est, et quels sont ses degrés (sic) : le *taḥarruṣh* a des degrés, allant de l'exposition volontaire à des scènes ou images sexuelles, en passant par la contrainte de se déshabiller et d'exposer son intimité (*'awratahu*) au regard ou le frottement de ses membres sexuels avec les mains ou les membres sexuels du perpétrant avec ou sans habits, jusqu'à l'agression sexuelle complète.

Les faits qualifiés sont d'une grande gravité, surtout qu'il est question d'enfants. Ils sont présentés comme des évènements pouvant avoir une occurrence unique, ce qui les distingue nettement des tracasseries quotidiennes faites aux femmes dans l'espace public sous forme de remarques et d'attouchements furtifs ou insistants, au cœur, nous allons le voir, des mobilisations féministes contre le *taḥarruṣh ḡinsī*. Cet usage du terme semble confirmé encore par la remarque d'un psychiatre enseignant à l'Université du Caire, et m'évoquant, dans son arabe entremêlé d'anglais, la fréquence des cas de « *sexual abuse* » dans le métro. Or, les foules s'y déplaçant continuellement rendant difficile d'y commettre un viol, c'est bien sans doute de *taḥarruṣh ḡinsī* dont il voulait parler, dans l'idée de harcèlement, mais déformée par sa retraduction vers l'anglais dans des termes connus. Il faut cependant remarquer que parmi les psychiatres et psychologues, il n'y a pas consensus non plus sur les traductions, comme en atteste un dictionnaire psychiatrique bilingue anglais-arabe publié au Koweït en 2003 sous la direction d'un médecin égyptien, Luṭfī Sharbinī : en effet, ce sont les

---

<sup>321</sup> Cf. <http://www.onislam.net>, site abritant les archives d'Islam-Online, et <http://www.maganin.com> ; Islam On-Line, document interne non daté, *al-Taḥarruṣh did al-atfāl* [Le *taḥarruṣh* des enfants.]

mots *intihāk* (*ta'assuf*) *ġinsī* qui y apparaissent comme équivalents de « *sexual abuse* » – *taḥarrush ġinsī* n'y figure quant à lui nulle part<sup>322</sup>.

Le sens d'abus sexuel, issu du vocabulaire du conseil psychologique, alloue de la sorte une connotation pathologique aux comportements décrits comme du *taḥarrush ġinsī*. De plus, alors que la racine *ḍyq*, renvoyant à l'étroitesse et dont dérive le mot *muḍāyiqā* est d'un usage très courant – « *anā mitḍāyiq* (je suis énervé / en colère) » étant une phrase que l'on peut entendre quotidiennement au Caire, *taḥarrasha* paraît d'un emploi plus rare et donc plus spécifique. Par conséquent, le choix des traducteurs de la Conférence de Beijing n'est sans doute pas anodin, permettant de renforcer la gravité des actes désignés. Sous l'influence des campagnes publiques récentes de lutte contre le harcèlement, un glissement sémantique sensible s'observe en retour dans les sites de conseil psychologique. Dans les pages d'On Islam, site rassemblant les employés ayant quitté Islam Online lors de la crise de 2009, et hébergeant à ce titre les archives de celui-ci, cohabitent ainsi conseils où se maintient le sens d'« abus sexuel » pour *taḥarrush ġinsī* et la promotion de campagnes visant à mettre fin aux harcèlements dans la rue.

#### *Luttes médiatiques et juridiques contre le harcèlement sexuel*

Les conférences de Vienne, du Caire et de Beijing placent une grande emphase sur le rôle des ONG pour l'application sur le terrain des recommandations émises, en accord avec le paradigme de gouvernance en vigueur au début des années 1990<sup>323</sup>. L'une d'entre elles, fondée en 1996, soit un an après la Conférence de Beijing, bénéficie d'une visibilité particulière dans la diffusion en Égypte des termes *taḥarrush ġinsī* pour désigner le harcèlement sexuel. Il s'agit du Conseil égyptien pour le droit des femmes (en anglais, Egyptian Center for Women Rights, ECWR). Cette ONG travaille en étroite collaboration avec le Fonds des Nations Unies pour la Population (FNUAP). Elle a bénéficié aussi du soutien de l'Union européenne, et de nombreux liens la rattachent avec le corps professoral de l'Université américaine du Caire. Une avocate, Nihād Abū al-Qumṣān, est à la tête de cette ONG. En 2005, l'ECWR lance une campagne sur le sujet du harcèlement sexuel, sous le nom « Une rue sûre pour tous (*shāri' āmin li-l-ġamī'*) » Comme son nom l'indique, cette campagne se consacre à la lutte contre le harcèlement sexuel dans l'espace public. À partir de

---

<sup>322</sup> AL-SHARBINĪ Luṭfī (dir.) *Ma'ġam muṣṭaliḥāt al-ṭibb al-naḥsī*. Kuwayt : Markaz ta'rīf al-'ulūm al-ṣiḥḥiyya, 2003

<sup>323</sup> cf. JAD Islah. *The NGOization... op. cit.*

là, le *taḥarrush ḡinsī* va parvenir à cristalliser une large part de l'angoisse sexuelle de la société égyptienne.

Des vagues d'angoisses sur une recrudescence de viols ont antérieurement alimenté la chronique médiatique et les rumeurs au milieu des années 1980, ainsi qu'au début des années 1990 et 2000. L'État égyptien est à chaque fois intervenu pour démentir avec véhémence l'existence des phénomènes mis en cause<sup>324</sup>. En 2006, avec le « scandale de la rage sexuelle » lors de l'ʿAyd al-Fiṭr, épisode déjà évoqué, le harcèlement collectif (*taḥarrush ḡamāʿī*) devient l'une des principales causes d'appréhension liées au sexe dont font état les médias. Il s'agit d'un « évènement constitutif »<sup>325</sup>. En effet, les ONG de Droits des femmes promeuvent activement l'une interprétation nouvelle qui est la leur de la responsabilité des hommes et des femmes dans la rue à cette occasion. C'est dans le quartier de Waṣṭ al-Balad, lieu privilégié de sorties les jours fériés, que prennent place les évènements de 2006. Des blogueurs d'opposition présents sur place lancent l'affaire. Des jeunes hommes en groupe s'en seraient pris aux femmes, les attaquant pour leur arracher leurs vêtements et leur faire subir des attouchements. Le gouvernement, à travers le Ministère de l'Intérieur, accuse alors les médias d'opposition de vouloir ternir l'image de l'Égypte, avant de repousser la faute de ces évènements sur une danseuse, Dīnā, qui aurait excité la foule par l'une de ses performances, tenue à la sortie d'un cinéma. La dénonciation du harcèlement par la presse d'opposition est l'occasion d'une critique sévère du gouvernement : ces comportements sont rattachés à l'absence de perspective des jeunes, les menant à exprimer leur frustration de façon désespérée. Ils auraient en effet perdu tout espoir de trouver du travail et de se marier<sup>326</sup>. Au-delà, cette reprise du thème du harcèlement par la presse d'opposition est peut-être un indice de la proximité s'étant instaurée entre ONG des Droits de l'Homme et des Droits de la Femme et certains mouvements d'opposition égyptiens, dont la coalition Kifāya (« Assez ») protestant par de nombreuses manifestations en 2004 contre la transmission possible du pouvoir de Hosni Mubarak à son fils Ḡamāl a fourni l'illustration – proximité qui s'est confirmée lors évènements de 2011.

À bien des égards, 2008 joue par la suite un rôle décisif dans la reconnaissance du *taḥarrush ḡinsī* comme problème national en Égypte, aboutissant finalement à sa prise en compte par les

---

<sup>324</sup> SINGERMAN Diane. *Avenues of Participation : Family, Politics, and Networks in Urban Quarters of Cairo*. Cairo : AUC Press, 1995., pp. 101-104 ; SONBOL Amira. *Rape and Law in Ottoman and Modern Egypt*. In : Pinar IKKARACAN (dir.) *Women and Sexuality in Muslim Societies*. Istanbul : WWHR, 2000, pp. 309-325 ; KONING Anouk de. *Global Dreams : class, gender, and public space in cosmopolitan Cairo*. Cairo : AUC Press, 2009, pp. 131-132

<sup>325</sup> FASSIN Éric. *Événements...* *op.cit.*

<sup>326</sup> KLAUS Enrique. *The 'Ayd...*, *op. cit.*

autorités. En effet, cette année-là voit se succéder un ensemble d'évènements mettant la question au centre de l'attention publique. Tout d'abord paraît un rapport de l'ECWR intitulé *Nuages dans le ciel d'Égypte : de la drague par les mots... jusqu'au viol : étude sociologique*, résultat d'une enquête menée sur un échantillon de 1010 hommes et 1010 femmes égyptiens, ainsi que 109 étrangères résidant dans le pays. Selon les résultats obtenus, 83 % des Égyptiennes et 98 % des étrangères interrogées déclarèrent être victimes de harcèlement, souvent quotidiennement<sup>327</sup>. Ce rapport est alors l'objet de quantité de commentaires dans la presse égyptienne. En octobre 2008 est aussi rendu un jugement qualifié « d'historique » par l'ECWR, celui de l'affaire Nuhā Rushdī. Cette jeune fille a porté plainte en juin de la même année après qu'un chauffeur de camionnette au volant de son véhicule l'ait attrapée par un sein en pleine rue. Celui-ci est condamné en novembre à trois ans de prison et à 5001.- EP d'amende provisionnelle pour son acte. Bien que le chef d'accusation retenu soit celui d'« atteinte à l'honneur », cette décision est toutefois célébrée par les ONG indépendantes de Droits des femmes comme une étape importante dans la criminalisation du harcèlement. La sévérité du jugement indique de plus que les préoccupations pour la lutte contre le harcèlement ont été adoptées par une part au moins de l'appareil judiciaire. À l'instar du rapport de l'ECWR, l'affaire Nuhā Rushdī bénéficie d'un large écho dans la presse, ainsi que sur les réseaux sociaux, au premier rang desquels Facebook, émergeant alors encore comme nouvel outil de militantisme<sup>328</sup>.

Les réactions des pouvoirs officiels sont désordonnées : d'une part, Suzanne Moubarak, épouse du président, nie toute existence d'un problème de harcèlement face à des représentants de la presse<sup>329</sup>. De l'autre, le Ministère du Tourisme lance une campagne contre le *taḥarruṣh ġinsī* des étrangères, avançant principalement l'argument selon lequel elles risquent de ne plus revenir dans le pays, conduisant en retour à une perte de revenus importante pour l'économie du pays<sup>330</sup>. Dès lors se mettent en place lentement les éléments d'une lutte officielle contre le harcèlement, qui passe en premier lieu par une réforme du droit et une plus grande sévérité ordonnée aux policiers dans la répression du *taḥarruṣh ġinsī*. Des

<sup>327</sup> ABŪ AL-QUMṢĀN Nihād (dir.) *Ghuyūm fī samā' Miṣr : min al-mu'ākasāt al-kalāmiyya... ilā al-ighṭisāb : dirāsa sūsiūlūġiyya*. Al-Qāhira : al-Markaz al-maṣrī li-ḥuqūq al-mar'a, 2008

<sup>328</sup> KREIL Aymon et Safaa MONQID. Femmes et harcèlement sexuel au Caire. In : Iman FARAG (dir.) *Chroniques d'Égypte 2008 / Egyptian Chronicles 2008*. Le Caire : Cedej, 2010, pp. 151-166

<sup>329</sup> Information reprise par la BBC (14 novembre 2008)

<sup>330</sup> Zuhayr Ġarānīh wazīr al-siyāḥa : al-taḥarruṣh al-ġinsī taḥdīd li-l-amn al-qawmī... wa yahduṯh fī mu'aẓẓam al-manātiq al-siyāḥiyya al-miṣriyya. [Zuhayr Ġarānīh, Ministre du Tourisme : le harcèlement sexuel est une menace pour la sécurité du pays... et est présent dans toutes les régions touristiques égyptienne.] *Al-Maṣrī al-Yawm*, 15 novembre 2008.

initiatives du Ministère des Waqfs<sup>331</sup>, en charge des affaires religieuses, s'ensuivent, des responsables de celui-ci prenant contact avec Islam-Online pour l'organisation d'ateliers sur le sujet pour son personnel, et publiant dès 2009 un livre sous le titre *Le harcèlement sexuel : ses causes et solutions (al-taḥarrush al-ġinsī : al-asbāb wa al-ḥulūl)*. Je n'ai malheureusement pas pu consulter l'ouvrage, mais d'après les comptes-rendus consultés, le problème est avant tout corrélé selon les auteurs à un manque de conscience religieuse des Égyptiens, reprenant là un schème d'explication utilisé pour toutes les formes de délinquance. Fin novembre 2010, la ministre de la Famille et de la Population de l'époque, Mushīra Khaṭṭāb, participe même à une marche « pour un Caire vide de violence et de taḥarrush » sur le campus de l'Université du Caire en compagnie de la présidente de l'ECWR.

Principal problème pointé par les associations de droits de femmes actives sur la question, taḥarrush ġinsī n'est pas un terme de droit en Égypte. Dans un ouvrage dirigé par Nihād Abū al-Qumṣān, et coédité par l'ECWR et le FNUAP, *Les meilleures jurisprudences en soutien à la santé reproductive*, deux jugements sont présentés comme concernant des cas de taḥarrush ġinsī : dans le premier, rendu en 1999, il est question d'un homme ayant versé de l'acide sulfurique sur le pantalon d'une jeune fille dans la rue pour déshabiller ses jambes ; dans le second sont reproduits et commentés les attendus du jugement de l'affaire Nuhā Rushdī. Dans les deux cas, les accusés ont été déclarés coupables d'« atteinte à l'honneur » (*hatk al-'ird*). Or, ce chef d'accusation demande normalement que soit établi médicalement un dommage physique subi par la victime<sup>332</sup>. Les juges ont statué que la légère brûlure sur la cuisse gauche résultant de l'emploi de l'acide sur la première jeune fille et le fait d'agripper un sein concernant Nuhā Rushdī sont des actes suffisants pour constituer une « atteinte à l'honneur », spécifiant qu'ils portent préjudice à la pudeur des plaignantes. Néanmoins, le terme taḥarrush ġinsī n'apparaît jamais en toutes lettres dans les attendus des jugements, mais seulement dans les commentaires des compilateurs de l'ouvrage<sup>333</sup>. Dans son argumentaire, outre la qualification du taḥarrush ġinsī comme un fléau social, l'ECWR insiste sur la nécessité de mettre le droit égyptien en conformité avec les conventions internationales

<sup>331</sup> Ministère chargé de la gestion des waqfs islamiques, biens de mainmorte dont le produit est alloué à des fondations religieuses. Il s'agit de l'une des principales courtoisies d'influence de l'État sur les institutions religieuses, avec l'Université d'al-Azhar et Dār al-Iftā'. Le Ministère des Waqfs est responsable notamment de l'appointement des imams des mosquées gérées par l'État.

<sup>332</sup> Cf. aussi NAJJAR Ibrahim (dir.) *Nouveau dictionnaire...*, op. cit. Ce dictionnaire soutient lui aussi qu'il faut une atteinte physique pour que ce crime soit reconnu par un tribunal.

<sup>333</sup> ABŪ AL-QUMṢĀN Nihād (dir.) *Afḍal al-taḥbīqāt al-qaḍā'iyya al-dā'ima li-l-ṣiḥḥa al-ingābiyya*. Al-Qāhira : al-Markaz al-maṣrī li-ḥuqūq al-mar'a, 2009, pp. 65-75 ; pp. 133-143.

signées par le pays, dont celles évoquées plus haut comptant le harcèlement sexuel au nombre des discriminations contre les femmes à combattre par les États<sup>334</sup>.

Début 2010, deux propositions de loi condamnant explicitement le *taḥarrush ġinsī* sont finalement présentées au parlement, dominé par le parti national-démocrate (PND) du président Hosni Moubarak. Toutefois, ces projets n'ont pas abouti, pour part à cause des bouleversements révolutionnaires de 2011 ayant mis la question au second rang. Le Haut Conseil des Forces armées, en charge de l'exécutif après la chute de Hosni Moubarak, approuve officiellement un décret le 1<sup>er</sup> avril 2011, prévoyant simplement un durcissement des peines pour les crimes de viol et d'« atteinte à l'honneur ».

*Un concept en débat : bris de silence ou requalification des situations ?*

Dans ce contexte, il n'est pas indifférent au Caire de qualifier une interaction entre homme et femme de harcèlement, de « drague » (*mu'ākṣa*) ou de résultat d'un comportement féminin impudique. Entre indifférence amusée, efforts militants pour imposer le voile ou au contraire pour punir les harceleurs, de nombreuses réactions sont possibles face aux échanges qui s'y déroulent entre hommes et femmes.

À la différence du *taḥarrush ġinsī*, notion impliquant un agresseur et une victime, les jeux de séduction de la « drague » peuvent être souhaités par les femmes, aptes à répondre par la réciproque. À l'extrême repose une idée sous-jacente à la notion de « drague », celle d'une distinction qu'il convient aux hommes de mettre à l'épreuve entre femmes avides de compliments et femmes chastes. « Si une fille marche et lance des regards autour d'elle – nécessairement quelqu'un lui fera une remarque (*lāzim ḥad yeqūl lhā ḥāga*) », m'expliqua un jour Raġab, déjà fréquemment cité. Celle qui se respecte montrera simplement sa chaussure à l'homme qui veut l'aborder, pour lui montrer qu'elle le frappera avec s'il persiste dans son intention, l'écartant de la sorte. Dès lors, la pudeur (*iḥtiṣhām*) étant vue comme constitutive de respectabilité, la « drague » peut s'apparenter par moments à un charivari, rétorsion considérée légitime d'une attitude impudique enfreignant les codes de comportements admis pour une femme. Toutefois la limite entre catégories « respectables » ou non de femmes évolue en fonction des fantasmes. « La fille égyptienne est folle de mots doux (*el-bint el-maṣriyya betmūt fī al-kilma al-ḥelwa*) », m'expliqua un jour un bibliothécaire, faisant écho à de nombreux commentaires entendus précédemment. Il conviendrait par conséquent

---

<sup>334</sup> *Ibid.*, pp. 7-20.

d'exploiter cette attente par un usage immodéré de compliments avec les femmes rencontrées<sup>335</sup>.

D'autre part cohabitent en Égypte des condamnations de la « drague » faisant référence au *taharrush ġinsī* et cherchant par conséquent à criminaliser des pratiques surtout masculines, et condamnations souvent formulées en référées à l'islam visant l'impudeur scandaleuse des femmes aboutissant à une dérégulation générale des mœurs. La généralisation du port du voile en Égypte a affaibli la portée militante qui a pu être la sienne dans les années 1970 et 1980, permettant d'en faire un accessoire de mode jouant sur les transgressions et alliant volontiers transparences, couleurs vives et laçages compliqués. Les argumentaires en faveur du voile ont dès lors évolué, soit en promouvant le port du *niqāb*, voile en général de couleur noire couvrant aussi le visage<sup>336</sup>, soit en distinguant entre voiles « respectables » ou non<sup>337</sup>. Il en résulte des clivages, ayant cependant comme logique commune une perspective faisant des femmes des fautrices potentielles de trouble et de dissension (*fitna*) parmi les hommes qu'il convient d'éviter en couvrant leurs corps<sup>338</sup>. Les discours religieux dominants viennent légitimer ici les efforts de contrôle de l'apparence des femmes. Pour cette raison, le rapport de l'ECWR de 2008 attache une attention particulière à démontrer que les femmes voilées et en *niqāb* sont elles aussi victimes de harcèlement<sup>339</sup>.

Parler de harcèlement sexuel renvoie dès lors à un effort de redéfinition de situations d'interaction entre hommes et femmes. Les mots pour qualifier un acte en modifiant en effet l'interprétation, l'extrayant par exemple dans le cas présent des répertoires de la drague et de la pudeur. Une question qui se pose est évidemment le plaidoyer *pro domo* que constituent les définitions du *taharrush ġinsī* par les réseaux faisant la promotion du terme. Une définition large du phénomène permet d'en amplifier la taille et de renforcer la légitimité de l'action dont ils se font porteurs. Ainsi, quand les rédacteurs du rapport de 2008 de l'ECWR demandent à leur échantillon de définir les traits du harcèlement, ils en font un exposé

---

<sup>335</sup> Je reviens plus longuement sur la *mu'ākṣa* et ses modalités dans le chapitre suivant.

<sup>336</sup> Le port du noir et de couleurs ternes (kaki, gris et brun) est considéré comme un signe de discrétion pour les femmes. Un destin de dilution de signification du *niqāb* similaire à celui expérimenté par le voile n'est pas toutefois à exclure en cas de généralisation de celui-ci : l'une des participantes aux formations de Cœur généreux l'ayant adopté se distinguait ainsi par exemple par les coloris vifs qu'elle choisissait pour son habillement. Elle affectionnait particulièrement les violets chatoyants.

<sup>337</sup> HAENNI Patrick et Hélène FÜGER. Métamorphoses du voile « islamique » et distinction sociale. *Égypte/Monde arabe*, n°26, 1996, pp.111-130 ; HAENNI Patrick. L'économie politique de la consommation musulmane. *Religioscope : études et analyses*, n° 18, 2008, p. 16 ( en ligne, dernière consultation le 2 février 2012 : [http://religion.info/pdf/2008\\_11\\_consommation:pdf](http://religion.info/pdf/2008_11_consommation:pdf), consulté le 2 février 2012) ; HAFEZ Sherine. *An Islam of her Own : reconsidering religion and secularism in women's Islamic movement*. New York : New York Univ. Press, 2011, pp. 89-91.

<sup>338</sup> HOFFMAN-LADD Valerie. Polemics on the Modesty and Segregation of Women in Contemporary Egypt. *International Journal of Middle East Studies*, n° 19, 1987 pp. 23-50

<sup>339</sup> ABŪ AL-QUMṢĀN Nihad. *Ghuyūm fī samā'...*, op. cit.

cumulatif, additionnant les éléments qui leur ont été cités, sans expliquer comment ils peuvent être considérés contextuellement en fonction de situations diverses. « Le fait de toucher le corps de la femme, les sifflements et la drague, les regards inquisiteurs sur le corps féminin, l’usage de propos sexuels, le fait de suivre quelqu’un et la drague au téléphone » y sont décrits comme « les sept aspects du *taḥarrush* ».

Un site internet ayant fait grand bruit dans la presse lors de sa création, Harassmap, témoigne d’une même démarche<sup>340</sup>. Il s’agit d’un plan du pays en ligne, où sont recensé par lieu le nombre de cas de harcèlements transmis au site par des femmes y ayant été exposées. Les sous-catégories que Harassmap propose de cocher aux individus désireux de rapporter un incident sont les suivantes : appels au flirt (*basbasa*) ; remarques ; expressions faciales ; exposition de parties du corps ; regard inquisiteur sur le corps ; drague téléphonique ; viol et atteinte à l’honneur ; suggestions sexuelles ; être suivie ; attouchement. Le champ des comportements susceptibles d’être qualifiés de harcèlement est donc extrêmement large.

Une requalification des comportements n’est toutefois pas antinomique d’une recrudescence réelle d’incidents de violence sexuelle. Les deux phénomènes peuvent aller de pair. Les plaintes des étrangères résidant dans le pays et de nombreuses Égyptiennes ne sortent pas du néant. Nombreux sont les cas où des mouvements de foule fournissent le prétexte à des hommes pour se livrer à des attouchements contre la volonté de ces femmes. De façon quotidienne, leur parcours dans la rue peut s’apparenter parfois à un véritable slalom entre individus cherchant à leur barrer le passage, à se frotter à elles en passant ou à leur faire des remarques au caractère sexuel plus ou moins discret ou affirmé. Ma partenaire a par exemple compté un jour dix-sept situations gênantes de ce genre sur le court trajet de 200 mètres séparant notre domicile du marché où elle s’était rendue seule ce jour-là. Il n’y avait là rien d’exceptionnel, et il en résultait une tension psychologique parfois difficile à surmonter.

Dès lors, il ne s’agit pas de nier la valeur référentielle de la notion de *taḥarrush ḡinsī* et d’en faire un élément rapporté plaquant une réalité étrangère au pays sur celui-ci. À tous les échelons de la société, des situations qualifiables de harcèlement sexuel peuvent survenir. Toutefois, une optique expliquant simplement par une recrudescence du phénomène sa dénonciation croissante serait à mon sens trop peu attentive à la valeur performative des mots. Il en va de même concernant le discours présentant l’attention portée sur le *taḥarrush ḡinsī* comme un bris de silence survenant enfin dans une société égyptienne jusque-là enfermée dans de supposés tabous. On tend de la sorte à naturaliser une catégorie d’action publique

---

<sup>340</sup> [www.harassmap.org](http://www.harassmap.org)

alors même qu'elle est marquée d'une relative nouveauté. C'est un raisonnement identique qui aboutit, lorsqu'il apparaît dans les résultats d'enquête de l'ECWR que les étrangères se plaignent plus largement du harcèlement sexuel que les Égyptiennes, à ce que les auteurs attribuent cette différence de perception à « une plus grande conscience de leurs droits » des premières<sup>341</sup>. Ces droits deviennent dès lors un donné immanent qu'il suffirait de découvrir pour faire siens. Un autre un moyen de naturaliser la catégorie de *taḥarrush ġinsī* consiste à rapporter en dénoncer la recrudescence contemporaine face à un âge d'or supposé où l'honneur viril (*shahāma*) enjoignait aux hommes de porter secours à toute femme victime d'agression. Le constat de ses manifestations aujourd'hui est de la sorte censé s'inscrire dans une évaluation objective des faits.

La lutte contre le harcèlement sexuel est de plus indissociable d'un discours affirmant qu'un sursaut de conscience permet aujourd'hui de révéler « les choses tues (*al-maskūt 'anhu*) » et de briser les « tabous » et la « culture du silence » pour que les femmes puissent enfin réclamer leurs droits. Ce silence supposé s'exercerait à deux niveaux : au niveau individuel, où il est enjoint aux femmes de ne pas rester passives de peur du scandale et de s'en prendre à leurs agresseurs ; au niveau collectif, où à travers l'action sociale sous forme de revendications politiques et de campagnes de conscientisation, le personnel des ONG doit mettre un terme aux pratiques de harcèlement. Le rapport de 2010 de l'ECWR, faisant suite à une conférence internationale sur le *taḥarrush ġinsī* organisée par l'ONG reprend par exemple très fréquemment ces expressions : « [La campagne *Une rue sûre pour tous*] est parvenue à briser ce qui était tu, « le tabou » autour du droit de la femme à s'exprimer sur ce qu'elle affronte comme outrages, notamment le harcèlement », proclame-t-il ainsi dès l'introduction<sup>342</sup>. Le « silence (*ṣamt*) » qu'il s'agit de briser est évoqué vingt-huit fois sur ce rapport de cent-soixante-dix-sept pages, l'énonciation de ce qui est « tu » (*al-sukūt, al-maskūt 'anhu*) quatorze fois, les « tabous (*tābūhāt*) » entourant la question trois fois, enfin, la « confession (*bawḥ*) » nécessaire de ce problème trois fois. Il n'y a donc pas moins de quarante-huit références à la nécessité d'une énonciation autrefois impossible du phénomène dans ce document, auxquelles s'ajoutent les injonctions à « rendre la société égyptienne consciente du concept (*mafḥūm*) de *taḥarrush* et qu'il s'agit d'un crime. »<sup>343</sup>

Le film grand public de Muḥammad Diyāb consacré au harcèlement, *678*, sorti en 2010, en fait quant à lui l'un des principaux axes de son récit. Se basant sur une histoire présentée

<sup>341</sup> ABŪ AL-QUMṢĀN Nihād. *Ghuyūm fī samā'...*, *op. cit.*

<sup>342</sup> ABŪ AL-QUMṢĀN Nihād (dir.) 2010. *Al-taḥarrush ...*, *op. cit.*, p. 21

<sup>343</sup> *Ibid.* p. 5

comme vraie, le réalisateur met en scène trois formes de lutte possibles contre le *taḥarrush ġinsī* à travers le portrait de trois femmes. L'une d'entre elles est Nuhā Rushdī, appelée dans le film Nelly, devant se battre pour pouvoir mener son procès à bien malgré les pressions exercées par la police, par son fiancé et par sa famille pour qu'elle retire sa plainte. La deuxième, Sabā', joue le rôle d'une femme issue d'un milieu aisé agressée par la foule un jour de victoire égyptienne au football et qui, sortie brisée de cette expérience, se consacre à des ateliers de conseil psychologique sur le sujet. La troisième, Fāyza, est une fonctionnaire de classe moyenne pauvre pour laquelle les trajets dans le bus n° 678 la menant à son travail deviennent insupportables. Elle se venge alors en poignardant violemment avec un petit couteau l'aine des hommes voulant la coller de trop près. C'est par ailleurs la seule femme voilée des trois. En parallèle, elle suit les formations dispensées par Sabā', où elle refuse pourtant obstinément de s'exprimer. Dans une scène de confrontation dramatique reprise d'ailleurs dans la bande-annonce, et centrale à mon sens pour le film, la formatrice explique qu'il lui faut parler enfin si elle veut rester. Elle regarde fixement Fayza et lui demande : « Dis-moi, 'j'ai été victime de harcèlement !' » L'autre répond choquée : « Non, ce n'est pas arrivé ! » Toute une part du récit consiste ensuite à lui faire admettre qu'elle a été victime de *taḥarrush ġinsī*. La victoire judiciaire de Nelly permet au final d'offrir un happy end à l'histoire. Un encart textuel vient ajouter que grâce à cette action de justice, de nombreuses femmes ont enfin trouvé depuis le courage de porter plainte pour des affaires de harcèlement, et qu'un an après une loi a été édictée pour traiter du problème. Le réalisateur péchait manifestement ici d'un excès d'optimisme.

Sous le slogan d'un bris de tabou, c'est aussi à la mise en place d'un statut victimaire nouveau qu'il est possible d'assister. Statut victimaire des femmes tout d'abord, évidemment, qui de provocatrices s'attirant le blâme mérité de leur entourage, deviennent des figures à plaindre, exposées à une violence psychologique et physique quotidienne venant des hommes. Statut victimaire de ceux-ci pourtant aussi, puisque dans l'étiologie pour comprendre l'émergence d'un phénomène alors décrit comme pathologique, il s'agit de mettre à nu les dérives sociales ayant pu y aboutir. Nombre de discours de critique sociale peuvent dès lors s'agglomérer à la dénonciation du *taḥarrush ġinsī*, fournissant une autre piste d'explication à l'intérêt particulier porté par l'opposition politique à la question. Quand l'un déplore par exemple les conditions économiques désastreuses dans le pays, corrélées à la répression politique, poussant les jeunes à exprimer leur frustration par le harcèlement, seule porte de sortie possible à celle-ci, un autre met en cause la « focalisation axiologique sur le corps (*el-ġasad etmaḥwar*) » de la société contemporaine ayant conduit à ce désastre. Ces deux exemples

précis sont tous deux tirés d'entretiens avec des représentants des Frères musulmans. Deux étudiants de l'Université du Caire en tirèrent quant à eux prétexte pour critiquer le système scolaire égyptien : alors que l'école primaire et l'Université sont mixtes, au collège et au lycée, garçon et filles sont séparés ; par conséquent, n'ayant pas l'occasion de se communiquer normalement à ce moment crucial de leur développement psychique et corporel, leurs rapports seraient nécessairement faussés. Il s'agit pour eux d'un problème d'éducation. Autre piste évoquée pour expliquer le phénomène, celle prévisible fournie par le livre du Ministère des Waqfs, dont j'ai déjà parlé : la raison du problème serait un manque de conscience religieuse en Égypte.

Enfin, selon un schème d'interprétation se focalisant sur les différences entre classes sociales, ces incidents seraient révélateurs de la déréliction des mœurs dans les quartiers populaires informels ('*ashwā'īyyât*)<sup>344</sup>. Buthayna Kāmel, la présentatrice de radio évoquée au chapitre 2, m'a parlé de « culture de la surpopulation » (*thaqāfa al-zaḥma*) à ce propos, avançant que dans ces lieux de la ville, l'absence de toute intimité possible du fait de l'entassement des habitants mène nécessairement à des dérives sexuelles. Les conceptions divergentes du harcèlement sexuel identifiables en Égypte peuvent en effet aboutir à renforcer les préjugés de classe présents dans le pays, hypothèse que viennent corroborer mes entretiens – les représentations de harceleurs se trouvant rattachées aux habitants des quartiers populaires pour nombre de mes interlocuteurs, même si ce stéréotype se trouve nuancé par l'expérience directe. C'est le manque d'éducation et la violence permanente qui régnerait dans les quartiers populaires qui le pousseraient à agir de la sorte<sup>345</sup>. Dans une ville où les revendications d'appartenance à des classes sociales distinctes se traduisent notamment par le langage, l'habillement et les modes de négociations de la mixité, des tensions sont inévitables. Un professeur en sciences sociales et directeur d'une université privée attribua ainsi dans l'entretien qu'il m'a donné les cas alors récents de harcèlements collectifs survenus en 2009 dans un quartier riche du Caire, Muhandisīn, à l'intrusion dans celui-ci de jeunes hommes venus de régions populaires de la ville et « *out of place* »<sup>346</sup> en ce lieu. Une grande part des articles consacrés au sujet dans la presse défendent une opinion similaire<sup>347</sup>. Koning décrit

---

<sup>344</sup> Cf., par exemple l'article : Ta'limāt min wizāra al-dākhiliyya bi-taḥmīl al-rāqiṣa Dīnā mas'ūliyya ḥawādīth al-taḥarrush al-ḡinsī : yā ayuhā al-rāqiṣūn 'alā qabr Miṣr lā tatadhaara'ū bi-« raqṣa Dīnā » [Enseignements sur le Ministère de l'Intérieur tirés de l'imputation à la danseuse Dīnā de la responsabilité des événements de harcèlement sexuel : vous qui dansez sur la tombe de l'Égypte, ne tirez pas prétexte de « la danse de Dīnā ».] *Ṣawt al-Umma*, 13 novembre 2006 (en arabe)

<sup>345</sup> Le film de Khālīd Yūsuf *Ḥayna Maysara* (2007) pousse par exemple jusqu'à la caricature cette vision des quartiers populaires comme lieux d'anomie où règnerait à tout instant la violence la plus brute.

<sup>346</sup> En anglais dans le texte.

<sup>347</sup> KLAUS Enrique. *The 'Ayd...*, *op. cit.*

ainsi ses interlocutrices de la « classe moyenne supérieure » comme assiégées, se déplaçant en voiture privée ou en taxi d'un îlot de sécurité à l'accès réservé aux possesseurs de capitaux monétaire et culturel élevés à l'autre, que ce soit un mall luxueux, un café et encore un club réservés à l'élite, et craignant au- dehors l'agression d'inconnus s'attaquant à leur intimité physique, comme je l'ai déjà évoqué. La condamnation du harcèlement peut par conséquent indirectement renvoyer à la revendication d'un statut de classe<sup>348</sup>.

Les rapports envoyés à Harassmap peuvent être consultés à part. Il y en avait 661 répertoriés le 27 avril 2012. Parmi ceux-ci, j'en ai compté 416 rédigés en anglais, soit environ les deux tiers, contre 245 en arabe. Cela constitue l'indice d'un succès de l'initiative surtout auprès de Cairotes ayant fait un passage par le système éducatif privé en anglais et d'étrangères. Cette impression est renforcée par l'étude du plan. À l'échelle, 1 : 54, les quartiers du Caire répertoriant 15 cas de harcèlement ou plus sont les suivants : Taḥrīr (101 cas) ; Ramsīs (44 cas) ; Zamālik (38 cas) ; Muhandissīn (29 cas) ; Madīna Naṣr (29 cas) ; Garden City (22 cas) ; 'Aḡūza (20 cas) ; Ma'ādī (15 cas). Les chiffres sur Taḥrīr sont de peu d'information, parce qu'il s'agit de la localisation par défaut des rapports si aucun endroit n'est spécifié par l'individu. Ramsès est le quartier de la gare centrale, et donc un lieu de grande circulation. Les six lieux venant à la suite sont tous des quartiers huppés où résident principalement des Égyptiens riches et des Occidentaux installés dans la ville. En se restreignant à ceux-ci, un quart des cas répertoriés est réuni – constituant de la sorte un échantillon très peu représentatif de la population générale de la ville et indiquant clairement l'origine sociale spécifique de la majorité des intervenantes sur ce site. Internet bénéficiant d'une large diffusion dans les villes égyptiennes, ce pourcentage constitue un indice non négligeable pour comprendre quelles parts de la population se réapproprient en premier lieu le discours de condamnation du harcèlement sexuel.

De même, un article basé sur une enquête auprès de 50 collégiens garçons et filles et paru en 2008 dans la revue *Aḥwāl miṣriyya*, Aḥmad Khamīs Kāmīl met en exergue la très rare occurrence du terme *taḥarruṣh ḡinsī* dans le vocabulaire de ses interviewés, les collégiennes usant des termes *taṭafful* (comportement intrusif), *'adam iḥtirām* (manque de respect), *'adam tarbiyya* (manque d'éducation) et *atibā' sulūkiyyāt khāti'a* (poursuite de mauvaises mœurs) pour désigner le type de comportements visés, et les collégiens parlant d'*i'ḡāb* (admiration), de *mushāksa* (chicanerie) et parfois de *taḥakkum* (contrôle). Seul trois des collégiennes et deux des collégiens connaissent le terme de *taḥarruṣh ḡinsī*, ce qui fait dire à l'auteur que « la

---

<sup>348</sup> KONING Anouk de. *Global Dreams...*, op. cit., pp. 97-156

diffusion du concept de '*taḥarruṣh ḡinsī* est un obstacle majeur pour ceux cherchant à mettre un terme à ces comportements. » Les participants à l'enquête déplorent toutefois généralement ceux-ci, mais en font majoritairement reposer la responsabilité sur un comportement provoquant des femmes<sup>349</sup>.

La notion de *taḥarruṣh ḡinsī*, portée par le succès des campagnes visant à sa promotion, devient au final objet de débat quant à son emploi correct. Il est toujours possible facilement de rencontrer des individus niant toute réalité au phénomène, et considérant qu'il s'agit là de réactions outragées d'étrangères au pays ne le comprenant pas vraiment – et de ce fait, soit prenant pour agression d'innocentes plaisanteries visant à les séduire, soit s'habillant de façon trop dévêtue et s'exposant de la sorte aux quolibets. Toutefois, des points de vue plus nuancés trouvent aussi à s'exprimer. Ainsi, les deux jeunes étudiants de l'Université du Caire tout juste cités se plaignant de la ségrégation des sexes à l'école se lancèrent-ils dans un débat devant moi un jour, après avoir observé une courte altercation entre une jeune fille et des hommes lui ayant fait une remarque en passant. Ils distinguent entre la *mughāzla*, compliment flatteur pour une fille, la *mu'ākṣa*, plus agressive et plus directe, et le *taḥarruṣh ḡinsī*, « quand on tend la main (*lamā fīh midd el-eid*) » pour toucher la personne visée. Il est possible de rapprocher ces remarques des propos d'un professeur d'arabe d'une quarantaine d'années me racontant que dans la petite ville dont il est originaire, ils s'amusaient en groupe pendant leur adolescence « pour plaisanter » à attraper les seins de filles qui passaient. Selon ses dires, ils ne savaient pas alors que c'était du *taḥarruṣh ḡinsī*, m'a-t-il dit, ni « que cela peut être dangereux pour la fille », évoquant les possibles troubles psychologiques que ces attouchements peuvent provoquer.

Un fait marquant, quand j'ai interrogé mes interlocuteurs directement sur les différentes façons d'interagir avec les filles dans la rue, c'est la corrélation systématique que ceux-ci établissaient entre cette question et l'éducation attribuée aux tenants des différents styles de séduction possibles. Les approches plus agressives et ouvertement sexuelles, moins centrées sur les mots doux et l'évocation de sentiments romantiques, étaient rattachées à une éducation déficiente y compris par mes interlocuteurs issus de milieux populaires. Il en résulte une hiérarchisation des registres d'interaction avec les filles renvoyant aux capacités d'expression linguistique attribuées aux individus.

---

<sup>349</sup> KĀMIL Aḥmad Kḥamīs. Ru'ya ṭalaba wa ṭālibāt al-marḥala al-thānawiyya li-l-taḥarruṣh al-ḡinsī Sexual Harassment [La vision de collégiens et collégiennes sur le harcèlement sexuel Sexual Harassment]. *Aḥwāl miṣriyya*, n°42-43, pp. 100-103

'Isām, le jeune artisan célibataire du quartier populaire de Sayyida Zaynab, un soir où je racontais au cours d'une conversation entre amis ma surprise déjà évoquée en arrivant au Caire la première fois un 14 février, abonda en mon sens dans les termes suivants. Il m'expliqua que l'Égypte au contraire, c'est « tout entier des relations, qui viennent s'ajouter à des relations, sur des relations (*kulluh 'alāqāt 'alā 'alāqāt 'alā 'alāqāt*) », et qu'il suffit qu'une jolie fille se présente dans la rue pour que cinq jeunes hommes se mettent à la suivre immédiatement. Cette dernière remarque, concernant une situation pouvant être considérée comme emblématique du harcèlement sexuel dénoncé par les associations féministes, indique bien qu'y sont assimilées par celles-ci des pratiques usuelles d'interaction avec les filles, où lui ne percevait en aucun cas une agression. L'un des principaux enjeux du travail de ces associations consiste justement à faire du harcèlement une catégorie de comportement identifiable et largement diffusée, nous l'avons vu. Ce n'était manifestement pas le cas pour mon interlocuteur. Toutefois, il ajoute ensuite, à propos de la drague, que certains souhaiteraient prononcer des mots doux, mais en sont incapables : c'est des insultes qui sortent. Il l'attribue à des problèmes d'éducation (*tarbiyya*). À 'Abdīn, Raġab, qui m'expliquait comme je l'ai déjà évoqué qu'une femme doit marcher dans la rue en regardant droit devant elle si elle veut éviter qu'on lui fasse des remarques désobligeantes, ajouta néanmoins aussi que la drague partout présente dans la rue est le résultat du système éducatif (*ta'lim*) défaillant comparé à autrefois. À l'époque, les jeunes filles marchaient en mini-jupe sans avoir d'ennuis. Il ajouta que les gens se retrouvaient aux pieds des lampadaires la nuit pour étudier quand ils n'avaient pas d'électricité<sup>350</sup>. Il convient bien évidemment de distinguer entre *tarbiyya* et *ta'lim*, le premier étant plus englobant, incluant les aspects familiaux, religieux et scolaire de l'éducation, tandis que le second s'applique surtout à l'apprentissage prodigué dans les écoles et universités. Néanmoins, ces deux dimensions peuvent être mises en résonance, comme il apparaît.

Cette référence marquée à l'éducation, au sein de la famille (*tarbiyya*) ou à travers le système scolaire formel (*ta'lim*) chez des interlocuteurs ne pouvant pourtant prétendre eux-mêmes à des diplômes élevés, est congruente avec les analyses du harcèlement circulant dans les milieux plus aisés. Chez mes interlocuteurs issus de ces derniers, ces conceptions viennent conforter la stigmatisation sociale dont sont l'objet les quartiers populaires. Ainsi s'opère une

---

<sup>350</sup> La remarque me surprit sur le moment et je l'interprétai comme une tentative d'embellissement du passé – jusqu'à ce que je découvre le passage d'un article de Jean-Charles Depaule décrivant cet usage (DEPAULE Jean-Charles. Des territoires en formation : jeunesse et urbanisation au Caire. *Égypte/Monde arabe*, n°1, 1990 (en ligne, dernière consultation le 23 mai 2012 : <http://ema.revues.org/index187.html>)). Cette pratique a semble-t-il disparu aujourd'hui du fait d'un plus large accès des ménages à l'électricité.

distinction opère en termes de « styles » opposés : l'un serait « populaire », avec les connotations d'arriération (*takhalluf*) économique, culturelle et morale que ce terme convoie aux yeux de nombre de Cairotes, tandis que l'autre représenterait la marque de personnes éduquées promouvant de pratiques amoureuses signes d'avancement culturel (*taqaddum*).

### III. Des répertoires hiérarchisés

En conclusion de ce chapitre, c'est surtout le caractère hiérarchisant des conceptions de l'urbanité en jeu et à la façon dont il s'inscrit dans une reconfiguration des marqueurs de prestige ayant actuellement cours au Caire qui va retenir mon attention. Le « capital cosmopolite »<sup>351</sup> dont se revendiquent les élites joue en effet un grand rôle à mes yeux dans la définition des formes de cette urbanité en construction. Les deux dernières décennies ont mené sur bien des plans à une précarisation accrue des classes moyennes. Les possibilités d'emploi stable dans la fonction publique, qui jouaient un rôle central dans les aspirations exprimées au sein de celles-ci, ont pour ainsi dire disparues et sont fortement dévalorisées par les bas salaires auxquels elles donnent accès et la promotion de l'auto-entrepreneuriat par les instances étatiques comme alternative. D'autre part, les diplômes obtenus dans les filières d'éducation publique ont perdu de leur valeur au profit des formations acquises au sein d'organismes privés. De la sorte, le socle même de leur légitimité en tant que partie éduquée de la société est remis en cause, puisque l'éducation à laquelle ont accès les classes moyennes apparaît de plus en plus comme un substitut sans valeur. Enfin, l'hégémonie médiatique de l'État promotrice d'un certain classicisme culturel à l'époque nassérienne a été balayée par la multiplication des médias et le poids grandissant des acteurs privés au sein de ceux-ci<sup>352</sup>.

La diffusion de la St Valentin est concomitante avec cette polarisation sociale accrue, où les classes moyennes ont largement perdu leur statut de véhicule privilégié du projet moderniste de réforme de la Nation, au profit de classes aisées plus promptes à revendiquer un certain cosmopolitisme. La St Valentin étant présentée explicitement comme un évènement international, il apparaît dès lors utile ici de s'intéresser aux conséquences de ces transformations. Les discours de dénonciation du *taharrush ġinsī*, par l'évocation de l'universalité des Droits de la Femme dont ils se font porteurs et par le public issu des quartiers fortunés se les réappropriant en priorité, impliquent pour part une logique similaire de distinction. La diglossie entre arabe et anglais est ici révélatrice. L'usage de l'anglais est un marqueur social important aujourd'hui en Égypte, et les propos dans les milieux aisés sont fréquemment saturés de mots issus de cette langue. Dans le club de kick-boxing que je fréquentais hebdomadairement, et dont les membres étaient exclusivement des Égyptiens issus de quartiers riches du Caire, il arrivait que l'entraîneur s'adresse à moi seul en arabe, ayant constaté ma préférence pour cette langue. D'innombrables colifichets vendus pour la St

---

<sup>351</sup> KONING Anouk de. *Global Dreams...*, op. cit., pp. 7-9

<sup>352</sup> ARMBRUST Walter. *Mass Culture and Modernism in Egypt*. Cambridge : Cambridge Univ. Press, 1996

Valentin affichent des textes en anglais, comme par exemple les voiles déjà évoqués sur lesquels est inscrit en majuscules le mot « LOVE »<sup>353</sup>. La publicité de même fait un usage permanent de l'anglais dans sa promotion de St Valentin. Ce prestige de l'anglais a une influence perceptible même sur les adversaires de la St Valentin, comme dans le choix de dénommer la fête destinée à contrer celle-ci Muhammad Day ou dans le « Sorry, Valentine's Day, I am 'Muslim' » affiché par des Égyptiens pourtant arabophones comme photographie de profil sur le réseau social Facebook (figure 6).

La diffusion de la St Valentin offre de la sorte l'occasion de réfléchir à un phénomène à ne pas négliger, à mon avis. Il s'agit de l'émulation qu'entraîne au niveau local la manifestation du capital cosmopolite des milieux aisés par leurs modes de consommation<sup>354</sup>. Aujourd'hui, la St Valentin trouve des relais sous forme de boutiques de cadeaux dans tous les quartiers du Caire sans exception, qu'ils soient riches ou pauvres, convoyant toujours ces mêmes références cosmopolites de « Fête internationale de l'Amour. » Même véhiculée par des gadgets bon marché, elle colporte dès lors l'imaginaire d'un accès se généralisant à un univers de consommation mondialisé. Lila Abu-Lughod s'interroge dans son ouvrage *Dramas of Nationhood* sur la puissance de circulation des modèles de vie promus par la publicité télévisée au vu des difficultés financières d'une grande part des populations rurale et urbaine les forçant à se cantonner au minimum<sup>355</sup>. La remarque d'un taximan s'exclamant qu'il n'a pas d'argent pour la St Valentin quand je lui demandai s'il la célébrait semble un exemple apte à corroborer cette thèse. Néanmoins, la production chinoise semble avoir ouvert une brèche contre cet obstacle.

Reste à savoir si la dénonciation du *taḥarrush ġinsī* tire un pareil bénéfice de son ancrage originel à l'international pour s'implanter en Égypte. Une plus grande ambivalence s'y attache à première vue. En effet, les principaux porteurs de cette dénonciation sont issus des milieux aisés de la population, comme semble le suggérer l'étude des rapports du site Harassmap. D'ailleurs y est fait un large usage de l'anglais, comme je l'ai montré. Qui plus est, des préjugés de classe contre les habitants des quartiers populaires se trouvent renforcés dans l'analyse des phénomènes de harcèlements, les agresseurs étant fréquemment identifiés comme étant originaires de ceux-ci. Toutefois, la rhétorique de défense des Droits de la Femme sur laquelle la lutte contre le harcèlement s'appuie ne renvoie pas à des modèles de

---

<sup>353</sup> Sur le même sujet : On dit qu'I Love you est plus chic que « je t'aime » : pourquoi les mots d'amour sont-ils écrits en anglais sur les cadeaux ? Avec l'arabe, où est le problème... ?, *al-Badīl*, 14 février 2009 (en arabe).

<sup>354</sup> FRIEDMAN Jonathan. Globalization..., *op. cit.* ; BELL Quentin. *On Human Finery*. London : Allison and Burby. 1992

<sup>355</sup> ABU-LUGHOD Lila. *Dramas of... op. cit.*, pp. 211-223

consommation supposés prestigieux, mais à un habitus gouvernant la gestion de la mixité. Avant tout, cependant, il apparaît que les revendications féministes implicites qu'il recèle sont doublement clivantes : d'une part, dans l'antagonisme entre hommes et femmes qu'elles semblent postuler ; de l'autre, en s'inscrivant dans la mémoire d'un discours de libération des femmes souvent entouré de polémiques. Le féminisme en reste entaché en Égypte en dépit de l'engagement anticolonial puis anti-impérialiste décidé de générations de militantes féministes égyptiennes<sup>356</sup>. Les stratégies de naturalisation du *taharrush ġinsī* comme catégories de l'action publique, par l'usage de ce terme arabe s'il était évident et identiquement compréhensible par tous, avec la rhétorique concomitante de bris de silence nécessaire l'accompagnant, traduisent par conséquent aussi un effort pour effacer les origines du concept pour le rendre également acceptable par tous.

Sous-jacente repose une éthique de la parole se résumant comme suit : à l'expression célébrée des sentiments romantiques s'oppose la brutalité du harcèlement, à laquelle ne peut s'opposer qu'une nouvelle prise de parole dénonçant celui-ci. Ces façons de parler d'amour et de sexe sont hiérarchisées et hiérarchisantes, renvoyant à des modes de négociation de la mixité différentes participant à la définition des catégories de statut que constituent les classes sociales au Caire. Elles sont appréhendées en termes de capacités d'expression classée et classantes, renvoyant à l'urbanité éduquée des classes supérieures et moyennes ou au contraire aux classes populaires jugées ignorantes et corrompues par l'environnement chaotique dans lequel elles se meuvent. Comportements convenables et bonnes mœurs se trouvent dès lors liés aux fragments supérieurs de la société. Il ne s'agit pas d'une optique unanimement reprise, puisque s'y oppose par exemple le discours évoqué à propos de la St Valentin faisant des habitants supposés plus traditionalistes de la Haute Égypte les défenseurs des vertus authentiques du pays. Transparaît à travers ces débats le processus conflictuel dans lequel s'inscrit la définition de la modernité dans le pays.

La St Valentin et de la lutte contre le harcèlement sexuel s'ancrent par ailleurs toutes deux dans des champs d'expertise autonomes du religieux - dans ce cas précis sur le commerce et sur le langage du droit. Cette autonomie ne se fait pas toujours sans heurts, comme je l'ai montré. La prédominance de logiques marchandes se reflète dans la vente de gadgets évoquant l'amour par des opposants à la St Valentin autour du 14 février. Quant à la lutte contre le harcèlement sexuel, ses référents sont formulés dans les termes de droits universels

---

<sup>356</sup> BADRAN Margot. *Feminists, Islam, and Nation: gender and the making of modern Egypt*. Princeton : Princeton Univ. Press, 1995

distincts de l'islam. Dans le Caire contemporain, ces champs d'expertise viennent se corréler à un imaginaire amoureux avide de se constituer un horizon d'expérience propre.



Figure 6 : Anonyme, « Sorry Valentine's Day I am "Muslim". » Montage photographique diffusé sur le réseau social Facebook.



## CHAPITRE 5

### CŒUR GÉNÉREUX : UNE ASSOCIATION DE CONSEIL PSYCHOLOGIQUE

*Si j'ai pu me tromper en le voyant, bien certainement je ne vous trompe point en vous le disant.*

Stendhal, *Le Rouge et le Noir* (1831).





Figure 7 Photographie prise par un membre de l'association Cœur généreux lors de la formation de 2011-2012 de « l'Académie Cœur généreux pour le soutien psychologue aux adolescents » publiée sur l'un de ses sites internet.



L'association Cœur généreux permet de voir la mise en place de programmes d'éducation sexuelle en situation. C'est une association de petite taille, dont les activités de prètent idéalement à une observation de terrain approfondie. Elles offrent de la sorte la possibilité de saisir les reformulations complexes auxquelles est sujette l'éducation sexuelle dans l'écheveau d'une double référence à la science, à travers la biologie et la psychologie, et aux mœurs, dont les prescriptions sont considérées aujourd'hui en Égypte comme relevant principalement de l'islam.

Proche de l'aile réformiste des Frères musulmans, l'association Cœur généreux fait fréquemment emploi de références explicites à la religion dans son action, tout en refusant d'être considérées comme une association religieuse et en collaborant avec des instances étatiques lorsque l'occasion s'en présente. Cœur généreux offre dès lors un terrain de choix pour comprendre comment s'articule discours religieux et psychologie, sachant que les concepts qu'elle emploie sont majoritairement issus d'ouvrages de psychologie comportementaliste et de manuels de développement personnel traduits de l'américain. C'est dû aussi à une absence d'alternative, les tentatives d'élaborer une science psychologique spécifiquement islamique en étant restées à un stade programmatique. Par là même, il incombe aux responsables de l'association de formuler un discours permettant de concilier un certain conservatisme social, s'exprimant par exemple dans l'insistance sur une sexualité restreinte au strict cadre conjugal et dans une vision pathologisante de l'homosexualité, et l'importance allouée à la réalisation de soi des individus, plénitude pour laquelle une expression authentique des sentiments apparaît une condition indispensable.

En premier lieu, ce chapitre aborde brièvement l'histoire de l'association, son implantation locale, l'étendue de son action et la figure de sa directrice, Dr. 'Afāf. Je m'attarde notamment sur une formation consacrée à l'éducation des adolescents, garçons et filles, que j'ai suivie durant un an. J'essaie ensuite de rendre compte des ambivalences du discours de Cœur généreux concernant l'amour et la sexualité. Afin de saisir pleinement ces ambiguïtés, j'ai jugé utile de rapporter le récit complet d'une séance dédiée par l'association à « La maturité sexuelle chez les adolescents. » En fin de chapitre, je reviens ensuite sur les séances de thérapie de groupe menées lors de la formation suivie, pour m'interroger sur l'importance d'un tel exercice d'expression encadrée des sentiments pour agir sur les subjectivités. En conclusion, après avoir brièvement décrit les incompréhensions et résistances rencontrées par le programme promu au sein de Cœur généreux, je prends comme objet d'analyse la façon dont l'association cherche à allier revendications d'autorité religieuse et scientifique pour son projet de réforme de la société.

## *Histoire et programme de l'association Cœur généreux*

L'association Cœur généreux a été fondée en 2005 par une médecin, Dr. 'Afāf, ancienne employée d'Islam-Online, le site de fatwas et de conseil en ligne dont il déjà été longuement question<sup>357</sup>. À son siège principal, situé à Ḥilwān, s'ajoute une annexe mineure ouverte en 2010 près de la rue des Pyramides, dans le quartier de Fayṣal. Aux dires de sa directrice, elle comptait une vingtaine de membres actifs à l'époque où j'y ai mené mon terrain. La plupart résidaient à Ḥilwān et dans les quartiers voisins. Dans une première tentative, Dr. 'Afāf aurait d'ailleurs tenté d'implanter ses activités « *off-line* » dans le Club social d'Ḥilwān (*al-nādī al-iḡtimā'ī*) avec l'appui de Mirvit, femme d'un importateur de voitures habitant à proximité, déjà apparue dans les chapitres précédents. Toutefois, la nécessité de s'établir en structure indépendante se serait très vite fait sentir au vu du contrôle tracassier des activités par la direction du club, menant à la fondation de Cœur généreux. Petite association locale, ayant su s'allier l'appui de certaines familles aisées du quartier, Cœur généreux ne saurait pour autant rivaliser avec des associations comme al-Risāla par exemple, dont les activités caritatives rayonnent sur tout le pays. Elle a toutefois réussi à attirer l'attention d'un réseau international de soutien aux projets de développement déclarant Dr. 'Afāf « *entrepreneuse sociale* » particulièrement méritante pour le développement du pays.

Dr. 'Afāf est une femme d'apparence énergique d'une quarantaine d'années, au visage rond, très souriante, vêtue en général d'un voile strict et d'une veste de tailleur au-dessus d'une jupe longue, à l'instar des autres femmes liées à l'association. Elle a initialement suivi des études à la Faculté de médecine de l'Université du Caire, puis a complété son cursus par quantité de cours traitant de psychologie, d'éducation et de travail médiatique. Inspirée dès son adolescence par les œuvres du cheikh politiquement militant Muḥammad al-Gḥazālī et par l'activisme social des Frères musulmans, son intégration à Islam-Online a constitué une expérience déterminante dans le choix des formes de son engagement. Cet épisode participe aussi de son autorité au sein de Cœur généreux. Ses connaissances acquises « à l'extérieur » au contact avec les individus venus demander consultations lui fournissent fréquemment la matière de ses argumentations. « Elle est sortie au-dehors » m'expliquait ainsi Mirvit. Dr. 'Afāf lui aurait quant à elle expliqué pour la pousser à s'associer à Cœur généreux : « Tu sens bien les gens, mais il te manque la science. » Le crédit scientifique de sa présidente aussi semble en tous cas indiscuté au sein de l'association, et son nom est toujours associé à son

---

<sup>357</sup> Cf. chapitre 2

titre de docteur, usage que j'ai choisi de maintenir quand je la cite. Parallèlement à ce poste, Dr. 'Afāf a présenté un talk-show aujourd'hui disparu sur la chaîne d'Islam-Online Anā (Moi), où elle répondait à des appels d'auditeurs pour consultation.

Dans un petit dépliant publicitaire que l'association a fait imprimer, Cœur généreux affirme regrouper un grand nombre de comités responsables d'activités en son sein : un comité de guidance psychologique (*irshād nafsī*) ; un comité de l'enfance ; un comité caritatif « nos enfants » ; un comité artistique ; une chorale d'enfants ; un comité littéraire ; un comité culturel ; un comité religieux ; un comité chargé de la projection mensuelle d'un film de cinéma éducatif : un comité chargé de la gestion du site internet de l'association ; enfin, un « comité des projets familiaux », offrant des cours de cuisine et des formations de gestion de microprojets. En réalité, cet exposé programmatique n'a pu être mené à bien que partiellement, les activités de l'association se concentrant principalement sur l'offre de formation en psychologie des adolescents, sur l'organisation d'ateliers éducatifs et créatifs dans les écoles et dans ses locaux, et sur les consultations individuelles. Son site internet a fonctionné par intermittence entre 2009 et 2011. La réduction du cercle d'activité de Cœur généreux par rapport à ses objectifs initiaux s'explique en grande partie par le peu de moyens financiers à sa disposition et à son personnel limité. L'argent de son budget est fourni, aux dires de sa directrice, par les cotisations des membres, par les formations payantes prodiguées, par les financements offerts en contrepartie des ateliers éducatifs dans les écoles publiques et privées, et par le mécénat d'hommes d'affaires du quartier comme l'époux de Mirvit.

Alors que j'y effectuais mon terrain, l'association a déménagé une fois, s'étalant d'un local situé dans un immeuble d'habitation et destiné à l'origine à servir d'appartement à un autre, dans une rue proche. À l'entrée, une pancarte déplacée d'un lieu à l'autre indique le nom de l'association, la date de sa fondation et son numéro d'enregistrement au Ministère des Affaires sociales. Dans le premier appartement, le vestibule servait aussi de salle de cours et de local de réunion, tandis que les chambres avaient été reconverties en bureau pour la directrice et les deux secrétaires et en salle de consultation. La taille du second appartement, plus spacieux, a permis de dédier une grande chambre à la tenue des formations uniquement, loin du bruit de couloir de l'immeuble. Comme support aux formations, les salles ayant servi à abriter des cours sont équipées d'un tableau blanc et d'un projecteur, et ornées de tableaux décrivant les objectifs de l'association et les principes dont celle-ci se veut porteuse.

Dans ces locaux se tiennent notamment les cours d'une formation s'étalant de novembre à mai intitulée « Académie Cœur généreux pour le soutien psychologique aux adolescents ». Son programme est divisé en deux semestres de douze cours chacun, le premier consacré à

« la compréhension de soi », le second à l'organisation d'activités pratiques et de séances de consultation, notamment avec des adolescents. Toutes les semaines a lieu un cours au siège de l'association, de 17 h à 20 h 30. Lors du premier semestre, les cours sont régulièrement suivis de séances de thérapies de groupe, tandis qu'au second, les participants doivent réaliser un projet qu'ils ont créé avec des adolescents. La formation s'adresse d'après un document de l'association « aux instituteurs, aux médiateurs scolaires, aux conseillers psychologiques (*mushīrīn nafsiyyīn*), aux éducateurs, aux chargés de tutelle et à tous ceux intéressés à développer la personnalité de l'adolescent. » Durant l'année que j'ai suivi, l'assistance aux cours a varié entre dix et vingt-cinq personnes environ. Le premier semestre a d'ailleurs connu une plus grande affluence que le second, le programme consacré à la compréhension de soi soulevant apparemment un plus vif intérêt. Les frais pour chaque semestre s'élevaient à 150.- EP<sup>358</sup>. À la fin de la formation, sur la base d'un examen noté et de l'évaluation du projet réalisé, un diplôme est délivré aux participants.

Il s'agissait presque exclusivement des femmes, à l'instar des responsables de formation et du personnel administratif de l'association. S'y trouvaient principalement des conseillères scolaires, des étudiantes en fin de cursus de psychologie et des mères inquiètes de l'éducation de leurs enfants. Leurs âges étaient par conséquent divers, oscillant entre 24 ans environ pour les plus jeunes et la soixantaine pour Samīra, la participante la plus âgée. Toutes étaient voilées, et pour la plupart d'entre elles d'une façon stricte marquant un engagement religieux fort, même si deux d'entre elles seulement avaient revêtu le *niqāb*, Lubnā et Du'ā'. L'une des participantes, Hāla, se distinguait par contraste par les coloris particulièrement criards de ses vêtements, souvent associé à un maquillage voyant, au point que Lubnā l'appela un jour ironiquement « notre Sophia locale » en référence à Sophia Loren. Quant à Mirvit, elle affichait elle aussi un style vestimentaire moins strict, en contraste avec celui des autres participantes, mais restant toujours dans les limites du convenable, avec des habits peu révélateurs de son anatomie, mais un voile dégageant sa nuque par exemple. Elles étaient venues pour la plupart après avoir entendu parler de l'association dans leur entourage ou parce qu'elles avaient été témoins d'un atelier organisé par celle-ci dans une école. Le personnel administratif cherche aussi à recruter des membres et des participants aux formations par téléphone.

L'absence d'homme ne relevait pas d'une intention de la part des membres de l'association, ce qui a d'ailleurs permis mon intégration au groupe. Les programmes, dans leur formulation,

---

<sup>358</sup> L'équivalent à l'époque d'environ 20.- € ou de 30.- CHF.

s'adressent aux représentants des deux sexes. C'est en se référant à des rôles de genre distincts que les formatrices interrogées expliquaient cette quasi-absence d'hommes dans les formations de l'association. Les hommes, selon elles, verraient leur rôle réduit par la société à assurer l'entretien financier de leurs familles, tandis que les tâches éducatives seraient exclusivement dévolues aux femmes. Au sein de l'association, cette répartition des rôles est fréquemment dénoncée, en faveur d'une plus grande implication des pères dans la sphère domestique. Au-delà, certaines déploraient une conception prévalant en Égypte de leur point de vue déniait toute sensibilité aux hommes, instituant de la sorte un modèle de virilité, hostile à l'expression des sentiments. « Le garçon n'est pas considéré comme un être humain, et ce, dès le plus jeune âge », m'affirma ainsi une formatrice, Yusrā, durant un entretien.

Parmi les catégories de population que les responsables de l'association peinent à atteindre selon leurs dires, malgré les efforts entrepris, figurent aussi les pauvres, les formations regroupant selon leurs propos avant tout des représentants des classes moyennes. Une grande difficulté consiste aussi à faire comprendre que leurs services s'adressent à tous, et non seulement aux individus atteints de pathologies psychiques. Cœur généreux cherche à promouvoir un accès généralisé à la psychologie, ou, pour les termes de l'une des formatrices, à diffuser « la culture psychologique (*al-thaqāfa al-nafsiyya*) » faisant défaut selon elle au pays, tout en se concentrant sur la résolution des problèmes des adolescents à l'école, au sein de la famille et avec leurs pairs.

Lors de ces cours, la formatrice enseignait la matière du jour face à une assistance installée en rang dans les anciens locaux et en « U » le long des parois de la salle dans les nouveaux. Ces formatrices, elles aussi uniquement des femmes, sont toutes titulaires de diplômes de psychologie obtenus dans une université de la capitale, avec une forte représentation de représentantes de l'Université d'Ḥilwān. D'âges variés, comme les participantes aux formations, dans une fourchette oscillant entre 28 et 45 ans environ, elles ont néanmoins toutes en commun le port d'un habit islamique strict d'une part, marque de leur engagement religieux, et un visage presque éternellement souriant lorsqu'elles donnent leurs cours, reflet de l'attitude positive envers soi et les autres dont elles se font les promotrices.

Une forte interactivité entre formatrices et assistance au cours est encouragée, tous les participants, moi y compris, étant fréquemment incités à nous exprimer sur le thème du jour, que ce soit à travers des questions, le récit d'expériences personnelles en relation avec le sujet en question ou éventuellement des objections quant au contenu proposé. Ces dernières étaient toutefois assez rares, la plupart des participantes semblant au contraire s'efforcer de valider collectivement le discours proposé à discussion. Si parfois une formatrice pose une question à

l'assistance, c'était pour recueillir une réponse unique préétablie. Un jour, par exemple, l'une d'elles demanda à l'assistance combien de pourcentage de temps pour un projet d'atelier il faut respectivement consacrer à la préparation et à la réalisation de celui-ci. De nombreux chiffres furent proposés, mais un seul était « la bonne réponse », 60-85 % du temps doit être consacré à la préparation d'un atelier et 15-40 % à sa réalisation, résultat que la formatrice nota alors sur le tableau en félicitant celles dont les estimations s'en rapprochaient le plus. Quelles que soient les expériences personnelles contées par les participantes, l'usage du PowerPoint renforce l'impression au final d'une linéarité intangible de l'exposé, puisque son déroulement est déterminé à l'avance. Qui plus est, le discours proposé se pare de l'autorité d'une science et d'une expertise incontestables, revendication dont je cherche à expliciter les ressorts rhétoriques plus loin. Ceci n'empêcha pas des résistances, incompréhensions et malaises de se faire jour par moments parmi les participantes, ni de voir une certaine concurrence se mettre en place entre certaines d'entre elles, en particulier Yumnā et Hāla, où l'hostilité ressentie se transformait parfois en tentative de discréditer l'autre, en des termes sur lesquels je vais revenir là aussi.

### *Définitions de l'individualité et quête d'authenticité personnelle*

Cœur généreux a comme projet d'offrir un soutien psychique aux individus, et ses membres se distinguent clairement d'associations se limitant à offrir des biens matériels aux nécessiteux. Cet effort se situe explicitement dans une volonté de réforme et d'amélioration de la société. Ses responsables insistent sur la pertinence de leur message hors du cercle de gens souffrant de problèmes psychiques nécessitant une intervention. Il s'agit selon leurs dires de permettre à chacun de se connaître soi-même et d'exprimer au mieux ses émotions, afin de pouvoir mener à bien ses objectifs de vie et gérer avec succès ses relations personnelles. Il faut enseigner son humanité (*insāniyya*) à chacun, ainsi que ceux qui nous entourent, m'expliqua un jour Yusrā lors d'un entretien. Par la conscience de soi ainsi acquise, « 80 % des problèmes de la société » pourrait être réglés, alla-t-elle même jusqu'à avancer.

Sur un feuillet d'introduction distribué au début de la formation que j'ai suivie, l'importance de celle-ci était expliquée ainsi :

#### **Que se passe-t-il quand tu es authentique ?**

Quand tu es authentique en présence des autres la capacité à exprimer ce que tu as sur le cœur et de montrer ton toi-même augmentent. Chaque fois que tu le fais, il est plus facile aux autres d'apprécier ta vraie personnalité, et non une image de toi que tu leur donnes ou un masque que tu portes. À mesure

qu'augmente l'estime et l'amour que te portent les autres, augmente aussi leur attachement à toi et leur foi au changement, ainsi ton propre amour pour toi. C'est la roue de l'amour augmentant et de l'expression vraie et fidèle de soi.

**Je m'aime plus moi-même et j'exprime mieux ma personnalité**

**Les gens m'aiment plus et je les transforme plus**

**Je m'aime plus**

**Etc.**

Par contre, si tu ne t'aimes pas toi-même et dissimules ta personnalité véritable, la roue tourne en sens inverse impliquant une désintégration de l'amour et de l'expression vraie de soi.

**J'aime moins ma véritable personnalité**

**J'exprime moins ma véritable personnalité**

**L'amour des autres pour ma véritable personnalité décline**

**Leur influence sur moi décline**

**Mon amour pour ma personnalité véritable décline**

**Etc.**<sup>359</sup>

Pour mener à bien ce programme, les formatrices de Cœur généreux s'inspirent de sources hétéroclites pouvant être rattachées à de la psychologie. La principale référence dont se revendique ainsi par exemple Dr. 'Afāf est l'école cognitivo-comportementaliste, qui selon elle « a conclu l'histoire, et pas seulement en Égypte, mais dans le monde entier ». Malgré tout, certains enseignements tirés du travail des écoles analytiques peuvent encore être d'un certain usage selon elle, notamment la description des mécanismes de défense et de refoulement dans le freudisme. Le choix des auteurs cités dans les documents distribués durant les cours illustre cette approche éclatée de la psychologie : des références reconnues internationalement comme Eric Erikson et ses travaux sur l'adolescence y cohabitent avec des schémas empruntés à des manuels de management, à l'instar de la fenêtre de Johari développée dans les années 1960 pour permettre de visualiser différentes formes d'inconscient, et des auteurs égyptiens comme le psychologue proche des Frères musulmans Shaḥata Maḥrūs, dont il a déjà été question au chapitre 2. Les méthodes employées mêlent de la sorte abondamment psychologie cognitive, techniques de développement personnel tirées d'ouvrage traduit de l'anglais pour la plupart et référence à Dieu dans la définition de buts supérieurs à atteindre pour parvenir à l'accomplissement de soi.

L'une des tâches premières des conseillers et éducateurs, selon les méthodes enseignées par l'association, est de parvenir à situer la personnalité des individus (*tashkhīṣ*) afin de parvenir à situer leurs capacités et les problèmes possibles. À cette fin, les formations proposées offrent

---

<sup>359</sup> Les passages soulignés et en gras le sont dans le texte original.

un éventail de concepts permettant de mettre en forme une telle caractériologie : « intelligences (*dhakā'āt*) » et « potentialités (*qudrāt*) » diffèrent selon chacun, et des « modèles (*anmāt*) » de personnalité divergents leurs correspondent, avec leurs attributs corrélés. La plupart des femmes présentes à la formation sur les adolescents se définissaient ainsi comme « aimables (*wadūd*) » au terme du test devant permettre de déterminer à quel modèle se rattacher personnellement. Je me suis retrouvé imparti ce jour-là à la même catégorie. À ce titre, nous sommes décrits comme calmes, peu rancuniers, expressifs, spécialistes des relations humaines, parfois aux dépens de notre travail, pleins de lenteur et enfin soucieux d'être aimés. Une minorité s'est découverte une personnalité « directrice », « sociale » ou encore « analytique ».

Une large part des problèmes est attribuée à « l'image de soi faussée (*ṣūra al-dhāt al-mushawwaha*) » qu'auraient de nombreux individus. « 90 % des gens n'aiment pas entreprendre de mauvaises actions, mais pensent n'être bon qu'à cela », expliqua ainsi un jour une formatrice durant un cours. Une image de soi exagérément flatteuse peut elle aussi poser problème, conduisant à un narcissisme égoïste. L'image de soi peut se retrouver faussée par des défauts d'éducation, par des violences subies ou par la comparaison dévalorisante avec autrui. Pour illustrer ce point, une vidéo nous raconta l'histoire d'une cruche fêlée en Chine se lamentant de ne pas ressembler à la cruche intacte que son propriétaire portait sur son épaule droite, jusqu'au jour où celui-ci lui expliqua profiter de ce qu'elle laisse goutter de l'eau pour arroser des fleurs sur son côté du chemin. L'accomplissement de soi peut donc être potentiellement mis en danger par une éducation manquée, où les comparaisons peu flatteuses, les humiliations et les violences, mais aussi un focus trop exclusif sur les résultats scolaires mettent à mal la spécificité des individus et le « respect de soi (*al-iḥtirām al-dhātī*) » censé guider leur action vers le bien. Il n'y a pas deux personnes pareilles, et chacun doit trouver le moyen de se situer au mieux dans la société. Une première tension s'exprime ici entre insistance sur les différences entre individus par référence à une caractériologie dont les éléments sont fixes et restreints en nombre, et une ontologie positive considérant que tout être humain vise originellement au bien.

D'autre part, l'insistance au sein de Cœur généreux sur l'individualité de chacun ne peut être distinguée de son projet de réforme sociale. D'un côté, chaque personnalité a ses défauts et il faut pouvoir les corriger, « investissant ses qualités », celles que les tests de personnalité ont permis de dégager, et « renforçant ses points faibles ». Toutefois, il faut savoir tout d'abord accepter ceux-ci avec objectivité : sur ce point, les responsables s'attachent à distinguer entre « critique intérieure » et « conscience ». Seule la seconde, agissant comme « un signal

d'alarme », est montrée comme utile, tandis que le critique intérieur inhibe uniquement, ou pire, faussant l'image de soi des individus, contribue au relâchement de leurs exigences morales. « Il faut distinguer entre la critique qui permet le succès, et celle hors de propos aboutissant à un refus de soi », expliquait ainsi une formatrice. Les lamentations sont proscrites. Comme l'ont expliqué plusieurs formatrices, « Satan entre par la porte de la frustration (*iḥbāt*) ». Rien ne sert dès lors de se dire que « Dieu me déteste (*rabbēnā biekrahnī*) », que ce soit du fait de ses mauvaises actions passées, ou parce que l'individu se sent persécuté par le sort. Il faut au contraire accepter ses défauts de façon positive pour travailler à les changer. Il faut pouvoir exprimer ses faiblesses en en parlant, permettant ouverture et croissance de l'individu. « Dieu m'a créé avant le bien et le mal », ajoutait la formatrice Yusrā.

Ici se révèle une seconde tension traversant le discours de Cœur généreux. Le bien et le mal par rapport auxquels les individus doivent s'orienter sont vus comme prédéfinis et externes aux individus. Le bien, c'est tout d'abord ce qui est utile à la société. Dans cette optique, au sein de Cœur généreux, le bénévolat (*taṭawwu'*) social est présenté comme un moyen privilégié d'accomplissement de soi. La vraie religion paraît en retour à être assimilée à ce même bien social, et ses différentes interprétations jugées à la lumière de la conformité ou non aux conceptions prévalentes de ce dernier<sup>360</sup>. Le bien ainsi prédéfini apparaît dès lors comme l'aspiration véritable de chacun, même lorsqu'une image de soi faussée fait prétendre le contraire aux individus. Le rôle du conseiller consiste par conséquent à ramener ceux-ci à leurs dispositions initiales, favorables au bien-être social, grâce à une écoute attentive mettant entre parenthèses provisoirement les jugements de valeur sans les abolir pour autant. Dr. 'Afāf met de la sorte en garde dans un passage de son cours sur l'éducation sexuelle retranscrit plus bas de distinguer entre le conseiller, qui aide et soutient les individus pour les ramener au bien, et le juge qui doit s'occuper de l'intérêt général par la condamnation des fautifs contrevenant à l'ordre social. Cette tension va apparaître clairement dans une section suivante de ce chapitre consacré aux considérations sur les relations de couple et les normes de genre dont l'association se fait porteuse.

---

<sup>360</sup> Lila Abu-Lughod observe notamment le même phénomène concernant les débats entourant les séries télévisées égyptiennes, où le contenu de l'islam authentique est selon ses observations systématiquement assimilé à ce qui est considéré comme utile à la nation égyptienne. ABU-LUGHOD Lila. *Dramas... op. cit.*, pp. 114-116

*Un cours de Cœur généreux : « la maturité sexuelle chez les adolescents »*

Pour mieux illustrer la complexité des positionnements de Cœur généreux, je livre ici le récit du cours d'éducation sexuelle dispensé par l'association. En effet, un tel compte-rendu me paraît indispensable pour comprendre les ambivalences de son discours, oscillant entre conservatisme moral, ambition scientifique et affirmation d'une nécessaire réalisation de soi individuelle. Le caractère quelque peu étrange de ma position d'observateur – j'étais invisible aux participantes sur la demande de Dr. 'Afāf même si elles savaient que j'écoutais leurs échanges – n'enlève rien à l'intérêt de ce cours, crucial par son objet pour les problématiques de cette recherche. Comme pour l'ensemble de la formation, les participantes étaient instamment invitées durant la séance à partager leurs questions, commentaires et expériences liées à l'éducation sexuelle des adolescents, aux conceptions du désir et de la sexualité. Un climat de confiance semblait régner.

Le cours commence par un effort de justification de la légitimité d'enseigner une telle matière. Celle-ci s'appuie principalement sur deux considérations : la présence de référence à la sexualité dans le Coran et la Sunna, et le risque de voir les adolescents puiser sinon leurs informations à de mauvaises sources, internet et des amis du même âge. La formatrice se lance ensuite dans un exposé point par point des questions à aborder avec les adolescents, à commencer par les aspects biologiques, pour enchaîner sur des questions aussi sensibles et disputées que la virginité, la masturbation, l'homosexualité ou encore la gestion de la mixité. Des commentaires sont insérés dans le récit du cours pour mettre en exergue les axes de mon interprétation de celui-ci. Les éléments d'un discours émergent de la sorte. En son sein, la place allouée au dialogue de confiance, et plus généralement à la parole, constitue un axe de réflexion particulièrement fécond à mes yeux, parce qu'il permet d'instituer un élément correctif palliant les ambivalences précédemment citées entre des impératifs discordants.

1. Ce 7 janvier 2010, je me rends à 18 heures au nouveau siège de l'association comme tous les jeudis pour suivre la formation de l'«Académie ». Dans le vestibule, je remarque deux hommes d'environ quarante ans l'air soucieux, visiblement en train d'attendre quelqu'un. Je passe rapidement dire bonjour aux secrétaires dans le bureau de l'administration, puis me dirige vers la salle de séminaire. Une vingtaine de participantes au cours y sont installées comme à l'accoutumée, formant un « U » autour des parois de la salle. Le PowerPoint de présentation est déjà allumé.

2. Je salue l'assemblée. Aḥlām, femme d'une quarantaine strictement voilée, comme la plupart de celles présentes, et avec laquelle des rapports de sympathie curieuse se sont rapidement développés, me

demande cette-fois-ci d'un air surpris : « Toi aussi, tu es venu, aujourd'hui ? » Un peu perplexe, je m'assieds et prends connaissance du sujet du jour sur l'écran du PowerPoint, trouvant alors une explication à la question de Aḥlām : « la maturité sexuelle chez les adolescents (*al-nuḍġ al-ġinsi 'aind al-murāhiqīn*) ». Le cours sur l'éducation sexuelle par Dr. 'Afāf déjà reporté plusieurs fois va nous être présenté aujourd'hui.

3. La directrice de l'association s'attarde. Elle est « en séance de conseil, » explique Huwayda, l'une des formatrices. Après un quart d'heure, Dr. 'Afāf apparaît enfin, l'air bouleversé. Elle dit au revoir à un jeune adolescent sur le pas-de-porte, tandis que les deux hommes entrevus auparavant s'avancent pour venir le chercher. Après leur départ, elle s'adresse à nous, s'excusant du retard occasionné par cette « séance de conseil sensible ». « Il n'était pas possible de l'interrompre, ajoute-t-elle. » Elle a les yeux humides, tout en souriant en permanence, à la façon des autres formatrices. Elle demande à nouveau pardon, pour la confusion qu'elle exprime : « Je ressemble à une étudiante ratée ayant mal préparé son sujet. » Les participantes l'encouragent au contraire à continuer. Certaines lui conseillent de s'asseoir pour se ressaisir, le temps ne pressant pas. Elle préfère commencer tout de suite, répond-elle. Pour ne pas accumuler de retard, elle fait l'économie des présentations. Elle salue ceux qu'elle connaît, c'est-à-dire deux des participantes et moi.

Les multiples reports du cours sur l'éducation sexuelle et le retard de Dr. 'Afāf avant celui-ci pour cause de « séance de conseil » se prolongeant, viennent souligner aux yeux des participantes le statut de femme active et d'experte recherchée de celle-ci. Le jour où finalement elle parvient à venir à l'association pour donner cette séance, son agenda est chargé au point qu'il lui faut s'engager dans une consultation juste avant le cours. La reconnaissance de ses compétences hors de l'association aussi est de la sorte apparente. La distance d'autorité ainsi créée est toutefois immédiatement compensée par un appel aux participantes à se solidariser avec elle par la manifestation de sa fragilité émotionnelle (les larmes aux yeux) et par les reproches qu'elle s'adresse poussant en retour les femmes présentes à l'encourager.

4. L'introduction, de même, va être abrégée. Elle consiste en quatre questions de base : « 1. Que veut dire le dialogue sur le sexe (*el-ḥiwār el-ġinsi*) ; 2. Pourquoi est-il important ? 3. Qu'est-ce qui nous retient d'entreprendre ce dialogue ? 4. Quelles sont les conditions nécessaires à respecter pour celui-ci ? » La formatrice reprend la première question tout en la reformulant : « Qu'est-ce que l'éducation sexuelle (*el-tarbiyya el-ġinsiyya*) ? » Mirvit intervient en premier : « C'est un droit naturel », déclare-t-elle. Dr. 'Afāf renchérit : « Le sexe est une donnée originelle (*fiṭra*), il ne s'agit pas d'un point marginal ou même à part. » Elle demande alors ce qui se passerait si nous négligeons d'aborder ce sujet avec les adolescents dont nous avons la charge. Mirvit considère que cela ménerait une répression (*kabt*) de la sexualité. « Une partie obscure » subsistera chez l'enfant, complète la formatrice, qui deviendra dès lors

plus facilement victime d'abus sexuel (*taḥarruṣh ǧinsī*). À la suite des problèmes pourront survenir durant la nuit de noces. Yumnā avance quant à elle que l'adolescent ira chercher ses informations ailleurs si personne ne le fait dans sa famille ou à l'école. Il explorera internet à cette fin ou s'adressera à des amis plus grands. Dr. 'Afāf soutient ces propos. Il aura alors « une curiosité trop forte » pour la question, « se concentrant sur ce point surtout », s'adonnant à la masturbation et cherchant par tous les moyens à se renseigner sur le sujet. Il faut donc parler de façon précoce du sexe aux enfants, sinon d'autres précéderont les parents, qui serviront de références pour les questions sensibles. La mère se verra alors confinée au repassage et à la cuisine pour ses enfants, aboutissant soit à une « répression du sexe » soit à « une curiosité sexuelle exagérée » entraînant une possible « dépendance à la masturbation (*idmān bi-l-āda el-siriyya*) » et à la fréquentation de sites pornographiques en ligne.

5. Dr. 'Afāf enchaîne sur la troisième question : « Qu'est-ce qui nous retient d'entreprendre ce dialogue ? » Mirvit intervient à nouveau : ce qui retient les gens, c'est la crainte de ne pas savoir comment aborder la question. La formatrice approuve : soit ils ont honte soit ils se sentent incompetents. Or, selon un *faqīh*<sup>361</sup> qu'elle cite, l'ignorance n'est pas une excuse pour s'épargner des efforts. De plus, « les orientalistes (*ǧamā'a el-mustashriqīn*) » se sont étonné « du nombre d'expressions sexuelles dans le Coran et cela devrait constituer un encouragement pour chacun à en parler. Le mot *tumnūn* dans la sourate *al-wāqī'* désigne par exemple très explicitement le vagin. Comment dès lors aborder le sujet ? La spécificité de ce dialogue est qu'il est « *private*<sup>362</sup>, privé ». Il ne doit pas être dépréciatif. Yumnā intervient : « les gens », selon elle, « ne se rendent pas compte de l'importance de parler. » La formatrice approuve, là encore : ceux-ci avanceraient que « les chiens et les cafards se reproduisent » et qu'il n'y aurait pas besoin d'explication sur le sujet.

6. Elle redemande comment en parler, puis répond sans attendre : le dialogue doit être spontané, tout en ayant « de l'âme (*fī rūḥ*). » Elle cite en contre-exemple le film *Asrār al-banāt* (Secrets de filles)<sup>363</sup>, où le héros prend l'air dégouté quand il est question de serviettes hygiéniques. En outre, il faut parler avec calme, en effet « il ne s'agit pas d'un sujet obscur (*dā shay' mish mutadammis*) » et veiller à l'équilibre et à l'exhaustivité des propos. L'une des participantes l'interroge alors : ne peut-on se permettre de résumer certains points ? Selon l'âge, c'est possible, répond la formatrice, mais c'est pour rentrer dans les détails plus tard. De même, il faut pouvoir répondre à toutes les questions. « L'important, c'est de comprendre que le sexe n'est pas seulement *biologic*<sup>364</sup> mais a aussi un aspect psychologique et un aspect religieux (*shuqq nafsī wa shuqq dīnī*). » Elle prend comme exemple une femme ne jeûnant et ne priant pas à cause de ses règles<sup>365</sup>. Si une petite fille demande pourquoi, il faut lui dire qu'elle aussi grandira un jour, deviendra « belle comme la lune », et comprendra. Yumnā intervient, répétant ce que vient de dire Dr. 'Afāf : il faut savoir conjuguer le fiqh, le « biologic » et l'aspect psychologique

---

<sup>361</sup> Spécialiste de jurisprudence islamique (*fiqh*).

<sup>362</sup> Les mots en anglais apparaissant dans le texte de cette retranscription ont été originellement prononcés dans cette langue.

<sup>363</sup> *Asrār al-banāt* (Secrets de filles), 2001, réalisé par Maǧdī Aḥmad 'Alī.

<sup>364</sup> En anglais dans le texte.

<sup>365</sup> Pendant leurs menstruations, les musulmanes n'ont pas à accomplir les cinq prières quotidiennes et ni à jeûner lors du mois de ramadan.

lorsqu'il est question de sexe. Aujourd'hui, reprend la formatrice, le problème, c'est que le sexe est présenté comme quelque chose de distinct des autres aspects de la vie. « Même le mariage est devenu une question de corps (*ḥatā l-ḡawāz baqā ḡasad*). » Si un enfant demande comment naissent les bébés, il est possible de répondre que le père a mis quelque chose dans le ventre de la mère après la noce qui ensuite a grandi pour devenir un nourrisson. Y mettre de « l'âme » (*el-rūh*) est plus important que le contenu choisi. Toutes les questions sont acceptables, même s'il est possible au besoin de les reformuler.

Dans les paragraphes 4-6, la formatrice affirme l'importance de parler de sexe avec les adolescents, de peur que ceux-ci n'aillent puiser leurs informations auprès de sources illégitimes, internet et leurs amis. Elle le justifie notamment par la présence d'allusions explicites au sexe dans les textes islamiques. Toutefois, elle définit des règles et procédures pour le dialogue qui doit s'installer sur ce sujet. Elle rattache tout d'abord très clairement le domaine du sexe à la sphère de l'intime, où la confiance doit régner pour pouvoir s'exprimer. Le dialogue doit être « *private* », en effet. Toutefois, elle souligne aussi l'importance de l'expertise : il faut pouvoir parler des questions de sexe avec une exhaustivité et une certaine neutralité permettant de revendiquer une forme d'objectivité, même si elle est mêlée à de l'empathie. L'individu se sentant ignorant sur ses sujets se doit de faire l'effort d'acquérir la science nécessaire afin d'éduquer ses enfants à ce propos. Néanmoins, le plus important, c'est « l'âme » de la parole, un esprit à même de créer un lien de confiance et d'empathie, une expression assez vague que la formatrice reprend plus loin dans le cours. Les conseils qu'elle adresse ici sont clairement destinés aux relations de personne à personne. En effet, dans l'émission consacrée à la masturbation de son talk-show, Dr. 'Afāf explique que les discussions concernant le sexe ne doivent précisément pas relater de détails privés, sauf lorsqu'il s'agit du dialogue entre une mère et sa fille, entre un mari et son épouse et entre un conseiller et un patient, injonction d'ailleurs difficile à respecter au vu des appels qui lui parviennent renvoyant aux angoisses personnelles de téléspectateurs.

7. Dr. 'Afāf passe très vite sur la phase couvrant l'éducation sexuelle pour les enfants de trois à six ans. Elle demande toutefois aux participantes à partir de quel âge il convient de parler de sexe aux enfants. « Avec la puberté », répondent certaines. Pour elle, c'est dès le début qu'il faut aborder la question avec eux. L'une des participantes évoque la nécessité de leur faire comprendre quelles parties de leur corps sont '*awra*<sup>366</sup>', doivent être cachées. La formatrice rétorque qu'il y a des mots plus doux pour en parler. Il faut en effet distinguer entre « le nom » et « les attributs ». Par exemple, il est possible de dire « 'Afāf est nerveuse » avec gentillesse, par contre dire « la nerveuse est arrivée » implique une certaines

---

<sup>366</sup> Le terme désigne les parties du corps devant être dissimulées par pudeur.

cruauté. Pour cette raison, elle préfère appeler le sexe différemment. Les paysans l'appellent par exemple « maison de la naissance », dit-elle, puis ajoute : « Oui, c'est de la *'awra*, mais aussi le lieu du plaisir et de la procréation. »

8. Elle demande ensuite quelle réaction adopter si son enfant est surpris à se livrer à un « jeu sexuel » ? Elle met en garde dès l'abord contre une réaction trop brutale qui risquerait de couper toute possibilité de dialogue ultérieure avec lui sur le sujet. Il faut donc savoir parler à l'enfant, pour lui expliquer par exemple qu'il n'y a que « maman » qui peut toucher cette partie de son corps. Mirvit fait une proposition : on pourrait lui expliquer qu'il doit la toucher que pour « faire pipi » et pour la nettoyer, et remettre à plus tard un supplément d'explication. Dr. 'Afāf dit ne pas y voir d'objection a priori. Toutefois, demande-t-elle, qu'est-ce qui est le plus important ? » Une participante : « Qu'il ne la touche pas. » Mirvit : « Qu'ils ne deviennent pas victime de *taḥarrush ḡinsī* ». Dr. 'Afāf : « C'est l'âme insufflée dans la parole (*dā rūh el-kalām*). » Il faut maintenir un ton affectueux à la conversation. L'important, ici, c'est de lui apprendre la pudeur (*ḥiyā'*) et de lui expliquer la différence entre garçons et filles, en lui disant par exemple tu as un « minou » et lui un « zizi », « il aura les cheveux courts et toi longs, il rapportera les courses du marché et tu seras à la maison, afin que tu sois heureuse, et que tu te maries aussi ». La formatrice demande alors quand il faut aborder le sujet de la puberté. Mirvit avance l'opinion qu'il faut préparer les enfants à ces changements avant qu'ils surviennent. Effectivement, répond Dr. 'Afāf.

Dr. 'Afāf réitère sa référence à « l'âme insufflée à la parole » devant permettre au dialogue de confiance touchant au sexe de se maintenir. De même, elle met en garde contre l'usage de termes trop sévères pour parler de sexe, et de définir celui-ci uniquement en termes d'interdits, ce qui risquerait de créer un refus du sexe ou une rupture de dialogue. Des idéaux de normes de genre sont pour leur part introduits de façon implicite au discours, par l'évocation des organes génitaux en premier lieu, puis à des attributs sociaux alloués à chaque sexe.

9. Elle demande : « Quelles sont les raisons de la croissance émotionnelle et sexuelle à cet âge ? » Yumnā répond qu'il s'agit des hormones. Dr. 'Afāf acquiesce et passe à une seconde question : « Que signifie 'adolescence', et que signifie 'puberté' ? » Hāla prend la parole à son tour. Selon elle, « adolescence » renvoie à la dimension psychologique et « puberté » à la dimension physique des changements intervenant à cet âge. Dr. 'Afāf explique qu'il y a de nombreuses définitions possibles de ces mots : la puberté renvoie à la capacité de se reproduire et correspond à un « moment » de la vie, tandis que l'adolescence, qui débute par celle-ci, est une « étape » plus longue. Toutefois, dès dix ans, durant la préadolescence (*mā qabl al-murāhqa*), les hormones se mettent à travailler.

10. L'écran du PowerPoint indique que nous arrivons au passage consacré aux « étapes de la maturité sexuelle. » À partir de la 5<sup>e</sup> ou 6<sup>e</sup> année du primaire, « une fille tombe amoureuse », explique la

formatrice. Ce n'est pas de la « perversion (*inhirâf*) » mais le résultat de la montée des hormones. « C'est naturel, » ajoute Sārā. Dr. 'Afāf à ce moment interrompt son exposé et se tourne vers moi. Elle me demande de sortir de la pièce, tout en se disant désolée, « parce qu'il y a une image ». Je m'exécute, m'installant sur le canapé faisant face à la porte restée ouverte, par laquelle je vois la formatrice sans pouvoir distinguer l'écran et les participantes à la formation. J'entends néanmoins distinctement leurs voix, parmi lesquelles j'en reconnais certaines n'ayant pas encore osé parler jusqu'ici. Dr. 'Afāf reprend son exposé. À dix ans, « une fille doit connaître cette image ». Il faut qu'elle puisse se préparer avant ses règles, au début du collège. Une voix demande si cette image-là est vraiment nécessaire. La formatrice répond par l'affirmative. En effet, explique-t-elle, ils ont découvert que certains, mêmes mariés, ne la connaissaient pas, or il faut pouvoir parler des relations entre l'homme et la femme en temps voulu. Elle insiste à nouveau qu'il faut entamer ce dialogue avec « âme » pour que l'information parvienne bien à ses enfants. En effet, sinon, un fils peut détester un jour sa mère, en se disant : « Elle est malpolie (*hiyya qalīlet al-adab*), elle fait l'amour. Or, le sexe, « dans le cadre du mariage », est une chose très élevée. Une voix, celle de Lubnā, intervient pour ajouter que le Prophète était marié. La formatrice m'aperçoit et sort me faire assoir sur une chaise plus proche de la porte de façon à ce que je puisse voir l'écran au mur. J'y découvre le schéma biologique des membres internes du sexe féminin. Les participantes me restent cachées. Elle s'excuse en aparté de m'avoir demandé de quitter la pièce : « Désolé, c'est parce que c'est des femmes, elles risquent d'être intimidées, sinon. » Dr. 'Afāf reprend son exposé : « Le sexe a été créé par Dieu pour le plaisir. » Une voix, celle de Taysar à nouveau, ajoute qu'au Paradis, il y aura ce plaisir.

Le sexe est présenté comme une nécessité naturelle par référence à la biologie, qui elle-même est le reflet de la volonté créatrice de Dieu. Parler d'hormones offre néanmoins la possibilité de détacher du registre purement moral l'analyse des pulsions sexuelles des adolescents. Quant au plaisir, il est présenté au sein du mariage comme une fin en soi, conception que justifie une participante par une évocation du Paradis, où le sexe a aussi sa place.

11. « Le lit conjugal, le succès de la relation sexuelle, ce n'est pas à prendre à la légère, » continue la formatrice. Les époux tirent leur énergie dans la vie de son succès. Une voix intervient pour demander quelle relation s'établit entre le sexe et le reste de la vie. Dr. 'Afāf : « C'est une question excellente ! C'est comme l'œuf et la poule, qui vient en premier ? La relation en effet ne peut se réduire à cela. » La femme est plus orientée vers « le dialogue », l'homme vers le corps. Il lui faut en prendre compte par des « mots doux » et par des préliminaires. Les deux doivent se parler et s'entraider. Une voix demande : « Et cela aide les... ? » Dr. 'Afāf : « Les relations conjugales, oui ! C'est sûr ! Il y a de nombreux exemples ! »

12. L'une des participantes évoque l'une de ses amies, tout juste mariée. Son époux s'en va à chaque fois directement après les relations sexuelles. Pour cette raison, elle se refuse. C'est une question d'honneur (*sharaf*) pour elle, elle cherche à lui signifier par là son insatisfaction. Une autre, Aḥlām,

avance une objection : « A mon avis, l'accord psychique entre époux est plus important. » La formatrice dit être d'accord, ne pas vouloir la contredire, les deux sont importants, et « l'esprit surtout ». Elle évoque un couple, dont l'homme a 70 ans et la femme 66 : il est impuissant à cause d'un diabète, ce qui lui cause beaucoup de regrets, alors qu'elle est encore à même d'avoir des relations sexuelles, « en tant que femme ». « Nous pensions que c'est l'inverse, » dit une voix où il me semble percevoir une nuance de surprise. Dr. 'Afāf : « La ménopause, c'est simplement la fin de la capacité à se reproduire. » L'autre ajoute que les gens disent que c'est inconvenant (*'ayb*) à partir d'un certain âge...

Tout en affirmant à nouveau l'importance du plaisir sexuel, en tant que ciment du couple, la formatrice insiste ici à nouveau sur l'importance du dialogue, inscrivant sa nécessité dans des différences de genre naturalisées. Il faut parler, parce que les femmes en ont besoin. Au passage, elle bouscule certaines conceptions des participantes, notamment sur la sexualité après la ménopause.

13. La formatrice revient au schéma à l'écran. Elle aborde la question de l'hymen. Il faut selon elle expliquer aux filles de ne rien introduire de dur à cet endroit. Une participante demande en s'excusant s'il n'y a pas un risque de les choquer en leur parlant de la sorte. Pour Dr. 'Afāf, il faut leur faire saisir le message : « Je comprends ». La même reprend : « Mais il faut tout leur expliquer d'un coup ? » Non, par étapes, répond la formatrice. Il faut leur signifier son ouverture à parler du sujet. « Elle a le droit de connaître son corps », ajoute-t-elle. A ses yeux, « la catastrophe », ce sont les garçons. « Ils ne reconnaissent personne comme leur aîné, et apprennent les uns des autres. » Toutefois, c'est une question de temps, peu à peu, il est possible de leur parler aussi. Une voix demande si c'est le père qui doit parler au fils et la mère à la fille. Pour la formatrice, pendant l'enfance, c'est sans importance. Après, c'est moins évident. Quoi qu'il en soit, l'homme doit s'en charger aussi, car « pour les garçons et les filles, il faut la présence d'un homme ». À défaut, si le père est décédé, absent ou faible (*da'if*), il faut s'adresser à un oncle maternel ou paternel pour cette tâche.

À nouveau, le lien de confiance et d'empathie (« je comprends ») est souligné entre parents et enfants. L'un des objectifs affichés de ce dialogue est de préserver l'hymen, preuve de virginité des filles avant le mariage, garant de leur réputation. À travers l'empathie affichée transparaît de la sorte une volonté à la fois de protection et de contrôle, les deux allant généralement de pair. Les rôles éducatifs distincts des femmes et des hommes sont clairement affirmés, ceux-ci étant dépeints comme interchangeables au besoin.

14. L'appel à la prière du soir résonne à l'extérieur. La formatrice annonce que celles qui le désirent pourront l'accomplir avec elle à la pause.

15. L'image suivante est un schéma biologique des organes internes du sexe masculin. Dr. 'Afāf se lance dans un commentaire de l'image. Le corps masculin est plus compliqué, « plein de tuyaux, » et les testicules en sont les « réservoirs ». Elle demande : « Quelles sont les informations qu'a la fille sur elle-même et le garçon sur lui-même ? » Il faut les leurs donner, sans pour autant qu'il s'agisse d'un « cours de science ».

La distinction entre le dialogue entrepris concernant le sexe et « un cours de science » renvoie ici d'une part à l'inclusion d'éléments non biologiques dans la présentation du sexe, et de l'autre à la relation de confiance qui en constitue l'arrière-fond.

16. La pause commence. Yusrā et Dr. 'Afāf se prennent dans les bras. Elles vont prier avec un tiers des participantes dans la salle du fond, tandis que les autres se dirigent vers une petite table où comme à l'accoutumée ont été disposés pour elles des thermos d'eau chaude, du thé, du café soluble, du lait en poudre et du sucre, ainsi que des biscuits et des gobelets et cuillères en plastiques. Par contre, cette fois-ci, exceptionnellement, elles restent à l'écart, n'engageant pas la discussion avec moi.

17. Le cours reprend, et les participantes vont reprendre leurs places. Dr. 'Afāf aborde maintenant point par point les thèmes dont il faut parler à ses enfants selon une liste projetée sur l'écran en arrière-fond. Il faut différencier entre les âges, mais « le dialogue sur le sexe doit être permanent ». Quand il est question des changements du corps, il faut parler progressivement des changements qui vont suivre. Par exemple, quand une jeune fille pubère a la pilosité qui se développe autour des organes sexuels, on peut lui dire : « Ce minou (*zaqzūqa*) est joli ! Comment allons-nous enlever ces poils ? » Il faut procéder par étapes, jusqu'à toucher aux sujets les plus sensibles.

18. Le problème, dit une participante, c'est qu'en général les garçons sont contents de grandir et les filles non. La formatrice ironise : la virilité est considéré comme quelque chose de bien, quant à la féminité, au contraire, le message qui est transmis, c'est « c'est fini, tu fais partie des servantes (*ḡawārī*) maintenant ! » Une voix que je reconnais comme celle de Samīra évoque sa fille. Elle aurait été choquée quand elle a voulu lui expliquer : « Tu as grandi, ce T-shirt ne convient plus. » Dr. 'Afāf commente : « Il n'y a pas d'équilibre dans les relations à Dieu. » Soit tout est « terreur (*takḥwīf*) », ce qui excède et pousse au rejet, soit « tout est amour et sentiments, ce qui est faux aussi. » En effet, cela aboutit à gommer toutes limites aux comportements.

La formatrice conforte ici d'une part les formes établies de féminité (l'épilation) et critique de l'autre la dévalorisation des femmes qui lui semble prévaloir. Face à la remarque de Samīra reposant sur le souci de contrôler l'habillement de sa fille, elle affirme la nécessité d'un contrôle fondé sur la compréhension d'une part et l'explicitation des règles de l'autre.

19. Elle passe au point suivant, les premières menstruations et éjaculations. « C'est comme ça » est le premier commentaire qu'elle avance. Pour les menstruations comme pour les éjaculations, il peut y en avoir en journée et pendant la nuit. Une voix évoque en riant les garçons n'ayant pas envie d'aller prier et enviant les femmes pour leur chance d'avoir une semaine par mois où elles n'y sont pas astreintes.

20. La formatrice évoque le rôle alloué aux hommes : « Celui qui assume ses responsabilités doit se fatiguer. » Ce n'est pas toujours le cas, et pour cette raison, aujourd'hui, « les filles sont devenues plus conscientes » et travaillent souvent aussi. « Ce n'est plus comme autrefois... et les hommes aussi ne sont plus les mêmes qu'il y a cent ans, ajoute-t-elle. L'homme doit s'adapter, et devenir plus gentil, plus tendre. » Une participante évoque son refus, lorsqu'elle était enfant, de se voir comme une fille. Une autre, Aḥlām, avance quant à elle qu'il y a une différence de nature originelle (*fiṭra*) entre les sexes, les femmes ayant un penchant pour la tendresse et la coquetterie, et les hommes pour la force et le pouvoir de décision (*ḥazm*). Dr. 'Afāf conteste ce dernier terme. Elle évoque le Coran : la force, c'est de pourvoir à la sécurité (*el-amm*). « L'époque a changé, répète-t-elle, la femme doit s'adapter, et l'homme aussi doit changer. »

Comme il apparaîtrait, Cœur généreux allie une reconnaissance formelle des rôles de genre institués, et une critique de ceux-ci au nom du changement d'époque. Le but affiché est notamment une plus grande implication des pères dans l'éducation de leurs enfants.

21. Elle passe à un autre point du tableau, « le désir (*el-shahwa*) ». « C'est l'un des sujets qu'il faut aborder », commence-t-elle. Aux garçons, il est possible de leur dire par exemple « tu veux que les jolies filles te regardent » pour lui convoier le message « je sais ». Tout dépend des hormones en effet, et « c'est Dieu qui les a mises en nous, ce n'est pas une manque d'éducation (*qillet adab*) ». Elle reprend son dialogue imaginaire avec un jeune garçon : « Je sais, mais Dieu, que tu aimes, nous a ordonné de ne pas avoir d'autre relation que le mariage... Il faut de l'empathie : je vais t'aider... mais il faut aussi des lignes rouges à ne pas franchir, le licite et l'illicite en islam (*el-ḥalāl wa l-ḥarām*). » Elle parle de son fils adolescent, qui veut plaire aux filles et passe son temps devant Facebook. Un jour, raconte-t-elle, alors qu'il joue au basket devant des filles, il se casse une jambe. Elle lui présente cet accident comme « un message de Dieu » : « Il est important de développer ses muscles à cet âge, mais pour les filles, c'est encore trop tôt. » Dr. 'Afāf ajoute néanmoins que « tous les pères et toutes les mères étaient pareils en leur temps... c'est l'âge où on apprend à se contrôler. » Il faut parler de la même façon aux filles, tout en sachant que « l'appétit émotionnel est plus fort chez elles que l'appétit physique. » Une participante intervient. Selon elles, certaines filles ne parlent pas, tout en fréquentant des hommes adultes et en téléphonant à gauche à droite. Dr. 'Afāf cite deux films, *Asrār al-banāt* (Les secrets des filles) à nouveau et *Ūlā thānawī* (Première du Lycée)<sup>367</sup>, qu'elle dit trouver intéressants « du point de vue du scénario » : les adolescents, personne ne leur parle, pourtant « ils sont à plaindre, ni enfants ni adultes qu'ils sont, et ils ont besoin de soutien.

---

<sup>367</sup> *Ūlā thānawī* [Première du lycée], 1999, réalisé par Muḥammad Abū Sayf.

Le paragraphe 21 résume à mon sens les objectifs de Cœur généreux et les tensions sous-jacentes à son discours. S’y trouvent réunis à la fois une présentation du sexe comme besoin naturel, affirmation d’une empathie nécessaire avec les adolescents, par le rappel notamment ici aux adultes de leur propre jeunesse, et rappel d’un ordre divin à ne pas transgresser régissant les relations de couple.

21. Un autre point du tableau doit être évoqué avec les adolescents, « la relation entre les sexes. » Il faut une explication biologique complète à partir du collège, puis dès 17 ans entrer plus avant dans les détails. Concernant l’hymen, par exemple, il est important d’expliquer que la défloration ne fait pas très mal, et que par ailleurs dans 25 % des cas il n’y a pas de sang ou très peu lors de cette opération. « Ce sont des informations que garçons et filles doivent connaître, conclut-elle. » Samīra lui demande s’il ne s’agit pas de « mots trop crus pour les enfants ». Il faut y aller par étape, lui répond-elle, dire par exemple, « ce minou (*el-bābū dā*) », il ne faut rien y faire rentrer, parce qu’il risque d’y avoir une blessure sinon. Une petite voix semblant intimidée demande si « au vu des conditions sociales » leur apprendre toutes ces informations à 17 ans, dix ans peut-être avant leur mariage, ne risque pas de créer une frustration insupportable. « La frustration vient quoi qu’il en soit, ma chérie ! » répond cette fois-ci Dr. ‘Afāf. Il faut leur en parler à 17 ans, car sinon leurs informations seront issues d’internet ou de Facebook, ajoute-t-elle.

24. Elle passe au point suivant, « la masturbation (*al-‘āda al-sirriyya*) ». Une première participante s’exclame que les filles ne connaissent pas cette pratique. La formatrice confirme à moitié cette intervention, tout en la nuancant : effectivement, c’est une pratique plus fréquente chez les garçons. Une autre lui demande si la masturbation est un phénomène nouveau en Égypte. « Dieu est plus savant (*Allāh a‘lam*) ». Elle raconte néanmoins une histoire destinée à mon avis à éviter toute idéalisation du passé : elle évoque les « accidents » à la campagne où une fille est brûlée en activant le four à gaz. Selon elle, il s’agit en général de cas d’incestes où celle-ci est tombée enceinte. Samīra se récrie : « Non ! Non ! C’est très distant de nos usages ! » La formatrice marque une pause, puis répond d’un « malheureusement... », qu’elle laisse en suspens un instant avant de conclure : « c’est encore présent aujourd’hui... »

25. Elle revient au thème de la *‘āda sirriyya*. Elle en parle tout d’abord à propos des garçons, et cite au passage le terme anglais « masturbation » pour décrire la pratique de satisfaction « personnelle (*bi-shakl dhātī*) » du désir sexuel. Elle évoque les propos d’un auteur américain dont je ne reconnais pas le nom affirmant que 50 % des hommes reconnaissent s’être masturbés et que les 50 % restants sont des menteurs. Pour elle, il y a réellement problème quand il y a « dépendance à la masturbation (*idmān li-l-‘āda al-sirriyya*) », quand un individu en vient à se masturber sans arrêt, plusieurs fois par jour, aboutissant parfois même à le faire en public. Il faut donc distinguer entre masturbation occasionnelle et dépendance à cette pratique, tant au niveau religieux que psychologique. Yumnā veut compléter en

évoquant les problèmes de santé créés par la pratique, mais la formatrice dément : « Pour la santé, il n'y a pas de problème ! » Il n'est pas possible de devenir aveugle à cause de la masturbation, ni d'attraper la fièvre. L'autre reprend : « Et les infections ? » De même, il n'y a pas de lien. Yumnā évoque alors le danger que l'individu préfère la masturbation aux relations avec son épouse. « Ce sont des problèmes psychologiques, pas liés à la santé, » rectifie la formatrice. Les conséquences de la masturbation sont les mêmes que pour le sexe, continue-t-elle : une certaine fatigue, des difficultés à se concentrer... le problème, par contre, « en particulier chez les filles », c'est lorsqu'un individu en vient à préférer la masturbation aux relations avec son mari, notamment face à un époux pressé négligeant tout préliminaires. Toutefois, conclut-elle, « c'est un problème psychologique et non physique. »

Un discours très répandu en Égypte sur la masturbation, déjà évoqué au chapitre 1, la condamne, que ce soit au nom de raisons religieuses – selon lesquelles la masturbation serait illicite en islam ou dans le christianisme – au nom de raisons médicales – en affirmant que la masturbation provoquerait des dommages importants au corps humain – ou au nom de raisons psychologiques – la masturbation devenant facilement cet une obsession détournant de la sorte les individus de la sexualité conjugale. Cœur généreux aborde la question de façon nuancée. Dr. 'Afāf met tout d'abord en doute toute idéalisation d'un passé où les pratiques jugées déviantes n'auraient pas eu cours. La longue introduction religieuse opérée par Dr. 'Afāf signale qu'elle va parler d'un sujet sensible en se détournant des interprétations qu'elle juge commune de celui-ci. Elle sert de précaution. Dr. 'Afāf met par ailleurs en garde les participantes à la formation de se fier trop naïvement aux cheikhs en se fondant sur leur apparence. Apparemment embarrassée par ce discours d'interdiction catégorique, la formatrice s'en accommode néanmoins en en reformulant les termes : sont ainsi distingués « masturbation » et « dépendance à la masturbation ». La première apparaît comme presque inévitable, sans conséquences nuisibles et même parfois justifiables, comme en prison par exemple. À la « dépendance à la masturbation » sont par contre rattachés tous les attributs négatifs précédemment cités de l'onanisme – hormis les conséquences prétendues sur la santé de cette pratique.

26. Pour Dr. 'Afāf, rien ne sert de terrifier les adolescents pour les éloigner de la masturbation. Cela aboutirait à « une déviance accrue », en effet, ils se diraient alors que de toute façon, « c'est foutu (*el-ḥikāya bāzet*) ». Les garçons sont de toute façon souvent emplis de craintes face aux conséquences de la masturbation, comme ce cas venu la consulter pensant à son grand désespoir que son sexe était tordu du fait de cette pratique. Quant aux filles, le problème principal, c'est celles introduisant des objets durs en elles, comme celle venue la voir un jour après avoir déchiré son hymen avec un instrument métallique.

27. Au niveau chariatique, continue-t-elle, « la dépendance est *ḥarām*, il n'y a pas de différend à ce sujet ; par contre, en tant que pratique occasionnelle, les avis divergents. » Selon elle, certains considèrent la masturbation comme un péché majeur (*kabīra*), comme une forme de fornication (*zinā*). Le problème, commente-t-elle, c'est qu'aujourd'hui il y a « un débordement de fatwas » alors qu'auparavant, le *fiqh* était affaire de spécialistes. Ce ne sont plus des oulémas qui se prononcent. Or, ce n'est pas « parce qu'ils portent une '*abāya*<sup>368</sup> et... [elle indique sa tête de la main, pour évoquer la *tāqiyya*<sup>369</sup>] » que les gens disent vrai. Une participante intervient : cela dépend du ouléma, il existe de vrais savants, l'on ne doit pas juger « un livre à son titre ». La formatrice se dit d'accord : « Bien sûr, il y a des gens bien, et il faut se mettre à leur recherche. » Néanmoins, ajoute-t-elle, il ne faut pas prendre au mot tout ce qui se dit. Une autre participante avance que la masturbation peut être une solution pour les veuves, ceux qui ne sont pas mariés, les prisonniers et les soldats à la guerre. Dr. 'Afāf confirme ce propos : « la troisième opinion » chariatique sur la question, c'est que la pratique est acceptable (*mubāḥa*), toutefois, ajoute-t-elle, « la base, c'est contrôle-toi (*emsik nafsak*) ». Un bref débat s'ensuit pour déterminer si ce genre de problèmes pouvait se poser à l'époque prophétique. L'une des participantes, Lubnā je crois, conclut : « C'était mieux dans ce temps-là ! »

28. Aḥlām demande comment éviter que son fils devienne dépendant. Pour Dr. 'Afāf, il faut bien lui faire comprendre que « la résistance, c'est la base et que la masturbation constitue la dernière solution. » Elle raconte une anecdote. Un jour, une fille désespérée est venue la voir. Elle appliquait le « programme de contrôle » de la masturbation en entier, explique-t-elle. À ce moment, ledit programme apparaît au PowerPoint. Il faut éviter les « sources d'excitation » par exemple, indique la formatrice. Selon celle-ci, les garçons au collège ont au contraire leurs téléphones portables remplis de pornographie uniquement. Elle revient à l'histoire de la fille venue consulter. Celle-ci appliquait donc le programme en question. À certains moments, elle lisait le Coran en écoutant des sermons, pour ne pas penser à la masturbation. Pourtant, à la fin, n'y pouvant plus, elle s'abandonnait à la pratique. Elle en tirait des remords terribles. La formatrice s'est évertuée à la rassurer, dit-elle. Elle lui a dit de reprendre la lecture du Coran ensuite, et de continuer ainsi. En effet, elle doit chercher toujours à résister. « Je ne lui-même pas indiqué de calendrier, conclut Dr. 'Afāf, je ne lui ai pas dit par exemple 'tous les jeudis'. » « La nuit du jeudi ! » s'exclame en riant Lubnā<sup>370</sup>.

À travers l'histoire de la jeune fille hantée par ses pulsions masturbatoires, il est possible de voir à l'œuvre ici encore cette même stratégie observée à propos de l'amour consistant à mettre en place un cadre de confiance, afin de pouvoir réguler les éventuels comportements déviants des individus. Il faut donc éviter de se les aliéner par une condamnation trop brusque. Ils doivent toujours se sentir à même de s'améliorer. Lors d'une session de cours, une formatrice a posé comme alternative pour la perception de soi soit « une image de soi

<sup>368</sup> Large manteau porté par de nombreux cheikhs.

<sup>369</sup> Calotte que portent certaines personnes pieuses.

<sup>370</sup> Cf. note 259

faussée » soit « une image de soi positive », comme je l'ai montré. La seconde correspond à celle de l'individu responsable à même d'amender ses défauts.

29. La formatrice passe au point suivant, l'homosexualité (*el-ğinsiyya el-mithliyya*). À un certain âge, dit-elle, c'est fréquent d'avoir des penchants homosexuels, ce qui est anormal, c'est quand cela se prolonge. Il y a plusieurs explications possibles à l'homosexualité : une agression subie durant l'enfance, l'hérédité ou un père absent ont pu être avancés comme causes. La réponse n'est pas établie. Par contre, il y a une tendance (*isti'dād*) décelable chez certains, de même que le potentat injuste et cruel à une tendance à la violence par exemple. Il faut que celui-ci travaille sur lui-même pour éviter d'y céder. Il en va de même du garçon qui tend à devenir délinquant. La réalisation de ce potentiel de déviance dépend de l'environnement auquel il se trouve exposé, une mère par exemple qui n'a pas su s'y opposer en l'inscrivant à un cours de sport. Il se retrouve alors à fuir l'école et à fumer de l'herbe en mauvaise compagnie.

30. La formatrice met en garde l'assistance. Depuis ma place à l'extérieur, je la vois pointer ses membres du doigt en affirmant : « Chacun a une tendance à la déviance ! » Lubnā se dit d'accord, et qu'il faut en être conscient, en effet « la danseuse aussi était autrefois honorable (*sherīfa*) ». Dr. 'Afāf explique qu'il faut distinguer entre la position du « citoyen », qui ne juge pas, à la façon de Jésus quand il dit que qui n'a jamais fauté doit jeter la première pierre sur les pêcheurs, de celle du juge, dont c'est la charge de veiller sur la société dans son ensemble. Lubnā reprend la parole : elle-même, dit-elle, se sent attirée par les rôles de danseuse, « c'était toujours une figure empoisonnée pour moi. » La formatrice rit. C'est lié aux sentiments, explique-t-elle. Elle décrit Lubnā, comme quelqu'un d'aimable (*wadūd*), une qualité précieuse, ne signifiant pas pour autant de rendre la pratique des danseuses légitime. « Ce n'est qu'une tendance ! », commente une autre participante.

31. La formatrice continue. Il y a des tendances biologiques, l'environnement et la constitution personnelle (*istikhlāq dhātī*) qui influent sur les individus, les gènes n'étant que l'un des facteurs impliqués parmi d'autres. Yusrā avance que l'environnement familial est important. La formatrice approuve. Elle continue. Il ne faut pas développer une phobie de l'homosexualité. Un garçon peut aller seul dans sa chambre avec un ami. Une participante lui demande comment savoir alors si son fils a une telle tendance, quels sont les critères déterminants. Pour Dr. 'Afāf, c'est lorsque cela devient un comportement « excessif, complètement *over* », dans la façon de marcher par exemple. Cela se ressent, selon elle. Une autre participante demande comment le savoir pour les filles. Faut-il s'inquiéter si elles dorment dans le même lit ? Non, répond la formatrice, toutes les filles l'ont fait. « Qu'en est-il alors des regards échangés ? », reprend la même voix. « Les filles sont plus émotionnelles, met en garde la formatrice, ne monte pas sur tes grands chevaux. » Il ne faut pas provoquer de phobie en faisant tout de suite des remarques si un comportement nous semble suspect. Que faut-il faire si un adolescent nous pose une question sur le sujet, demande une participante. « Je lui dis le jugement de la religion à ce propos », répond la formatrice. Une autre intervient : « Dans le cas où l'homosexualité se vérifie, que

faut-il faire alors ? » « À mon avis, cela fait partie des problèmes nécessitant la présence d'un spécialiste », affirme Dr. 'Afāf.

32. Une troisième lui demande si le visionnage de films avec des modèles forts de virilité peut aider à contrer une telle tendance. La formatrice le met en doute. Kirk Douglas, explique-t-elle, modèle de virilité et de beauté pour tous, est en effet l'un des premiers acteurs morts du sida...<sup>371</sup> J'entends des exclamations et des soupirs dans la salle. Une voix demande s'il est certain que son sida venait de son homosexualité. La formatrice confirme que dans ce cas précis, oui, celle-ci en est la cause. Yumnā avance aussi qu'il était juif. La formatrice intervient. Elle insiste pour distinguer « juif » et « sioniste » : « Le judaïsme est une religion respectable, ce sont des gens du Livre ! » Yumnā rectifie ses propos en conséquence : « Il était sioniste, il les [les Israéliens] soutenait... »

La formatrice, lorsqu'elle aborde la question de l'homosexualité, réaffirme comme auparavant la nécessité d'avoir de l'empathie pour les individus montrant de telles tendances, notamment en décrivant les participantes comme susceptibles elles aussi de céder à certaines faiblesses, et de l'autre une condamnation au nom d'arguments religieux des pratiques homosexuelles. La représentation de l'homosexualité comme identifiable en dernier ressort par les signes du corps et nécessitant l'intervention d'un spécialiste pour sa « guérison » souhaitée la situe clairement dans le domaine d'un pathologique échappant au pouvoir d'action des parents et du lien de confiance pouvant se lier entre ceux-ci et leurs enfants. Citant l'exemple de Kirk Douglas, elle dénonce les apparences comme faux-semblants, à l'instar de sa condamnation des faux cheikhs au paragraphe 27. S'y décèle à mon sens une tension entre corporalité muette et projet de subjectivation, c'est-à-dire d'affirmation de la primauté du facteur subjectif, qui constitue l'un des moteurs du projet de Cœur généreux.

33. Dr. 'Afāf aborde le dernier point à aborder avec les adolescents selon son tableau, « l'amour et la mixité. » Une participante avance d'emblée qu'il faut leur enseigner « le sens véritable de l'amour (*ma'nā el-ḥubb el-ḥaqīqī*). » La formatrice approuve : « Avec les filles, nous parlons d'amour, et aussi des conditions de celui-ci... » Une autre complète : l'amour est à distinguer du désir (*shahwa*), le premier n'étant possible que dans le cadre du mariage. Pour Dr. 'Afāf, il s'agit de faire comprendre aux adolescents que l'amour ne suffit pas, qu'il faut aussi « le moment approprié » et des efforts importants (*ta'b*) pour qu'il devienne réalité. « C'est vrai (*saḥīḥ*), un garçon aime une fille, ajoute-t-elle, mais il faut lui expliquer pourquoi ce n'est pas la bonne personne. » Des grandes différences de richesse rendent par exemple un mariage impossible. « Cette maturité, elle naît du dialogue », conclut-elle, tout en mettant en garde : « L'amour est un magicien, il embellit tout. » Elle distingue deux sortes d'amour :

---

<sup>371</sup> Kirk Douglas étant encore vivant, Dr. 'Afāf a probablement confondu celui-ci avec un autre acteur, Rock Hudson, l'une des premières personnalités médiatiques à publiquement déclarer dans les années 1980 son homosexualité et être atteint du sida.

« l'amour calme et beau », le vrai amour, et « l'état amoureux, l'amour des jeunes ». Avec celui-ci, c'est comme pour la télévision : « Le monde était en noir et blanc, et soudain, il passe en couleurs. » La formatrice répète à nouveau : « L'amour des adolescents est un magicien, il nous faut être malins ! » C'est possible, cependant, selon elle. Elle donne un exemple de phrase à dire à un garçon concernant une fille dont il est amoureux : « Si seulement tu pouvais l'épouser, mais elle n'est pas appropriée ! » Lubnā intervient : elle a de la peine à faire passer cette information à ses enfants, parce qu'elle a épousé son amour du collègue. La formatrice, apparemment interloquée, demande des détails, notamment sur l'âge du mari. Lubnā explique qu'il était plus âgé, car c'était son professeur. Il s'agit de circonstances particulières, commente Dr. 'Afāf, où l'homme est prêt pour le mariage, et non une histoire comme celle autour de ces filles de 11-12 ans habillées comme des « femmes dévergondées (*sittāt shawāz*) » Samīra intervient à son tour, avançant que l'amour, c'est oublié après deux-trois mois à cet âge. C'est affaire d'opportunité adéquate, selon la formatrice. Elle raconte l'histoire d'un couple de sa connaissance en relation amoureuse depuis huit ans. Ils se sont mariés et ont eu des enfants, mais se disputent sans cesse. « Où sont les fleurs ? Où est le sucre du romantisme ? » C'est selon elle ce qui leur manque au quotidien. Une participante y voit le fruit des responsabilités.

34. Aḥlām demande d'en revenir à la question de la mixité (*ikhilāt*). Pour la formatrice, il peut y avoir mixité, mais sous certaines conditions : « Il ne faut pas d'isolement (*khalwa*) ni de sentiment de privauté. Les relations dans le domaine public sont acceptables. » Il en va de même, ajoute-t-elle, pour internet. Tant que le *chat* reste général, il n'y a pas de problème, là où la relation dérape, c'est quand il y a « *shift* » [elle fait le geste de cliquer sur une souris d'ordinateur] vers une conversation privée et qu'apparaissent des déclarations sur la beauté des yeux de l'autre ou du sentiment de sécurité ressenti avec lui. Aḥlām l'interroge : comment le faire comprendre aux adolescents ? Pour la formatrice, « le dialogue, l'amour, l'évocation de beaux souvenirs » doivent le permettre. L'important, lui explique-t-elle, c'est que « tu poses des limites... les limites. » Pour elle, c'est la seule façon possible. Elle raconte le cas d'une fille de 15 ans enfermée chez elle par sa famille, dormant dans une chambre voisine de celle de sa grand-mère. Un garçon venait coucher avec elle jusque dans cet endroit. « Il me faut poser des règles, » dit-elle encore : « Dans la maison, je n'accepte pas ce type de téléphone, etc. » Il y a danger quand une relation passe du public au privé. L'une des participantes explique interdire à sa fille de 15 ans elle aussi d'inscrire des garçons à ses contacts de chat. Dr. 'Afāf met en garde : « Facebook est devenu très ouvert aujourd'hui, il s'y trouve toutes sortes de gens. » Toutefois, ajoute-t-elle, elle va nécessairement rencontrer des garçons à l'université. L'autre reprend : à l'université, ce n'est pas un problème, mais pour l'instant, elle n'a que 15 ans. Elle raconte qu'un jour elle l'a surprise à chatter avec un certain *Shādī* – sa fille s'est défendue en expliquant que « ce n'est pas un garçon, c'est le fils des voisins... »

35. Une participante affirme qu'il faut montrer « précocement » quelles sont les limites. « Précocement », répète Dr. 'Afāf avec approbation. Il est nécessaire, ajoute-t-elle, être conscientes que « les enfants ne sont pas des anges » mais en même temps ne pas se placer en juge de leur action. « Je ne suis pas un juge... j'apporte du soutien », voici selon elle l'attitude à adopter. Samīra demande

comment réagir si une fille s'habille de façon inappropriée. Pour la formatrice, il y a des versets coraniques qui peuvent être cités à ce sujet, mais l'important reste « le dialogue ». L'autre reprend : « On peut lui dire par exemple 'les gens te regardent'. » Dr. 'Afāf revient sur « la relation des jeunes à Dieu ». Pour elle, soit c'est de la terreur (*takhwīf*) aboutissant en fin de compte à un rejet global, soit une vision où il n'y a jamais de problème. Enfin, il y a ceux chez qui « il n'y a pas de religion du tout ! » Une autre participante demande comment s'y prendre avec une fille ayant l'impression d'être très belle. Pour la formatrice, « cela nécessite du calme... et du temps... Il faut lui faire comprendre les bases, la crainte de Dieu, la droiture (*ṣidq*), que c'est plus important que les habits. » Une autre encore se plaint de sa fille, sans cesse en train de s'occuper de son téléphone portable. Dr. 'Afāf explique qu'il faut l'orienter vers d'autres activités, comme le bénévolat par exemple. L'adolescence est en effet une phase difficile, « l'étape de l'identité ». « Je lui confisque son téléphone, » répond l'autre. La formatrice continue, répétant que l'important, c'est de « poser des règles ». Toutefois, il faut aussi l'occuper et ne pas se dire que les révisions scolaires lui suffisent. Une participante demande ce qu'il convient de faire face à une mère ayant perdu autorité (*el-quḍwa*) sur sa fille. Pour la formatrice, il faut d'une part travailler sur la mère, lui expliquer par exemple « fais-lui des reproches, mais ne l'humilie pas, punis-la, mais pas avec violence », et de l'autre remplacer pour part son rôle auprès de la fille. L'autre explique qu'il s'agit pour ce cas précis d'une « relation perdue » : un homme a un jour suivi la fille, et alors que celle-ci ne le connaissait pas, sa famille l'a alors enfermée et lui a confisqué son téléphone portable – elle lui fait de la peine.

36. Le cours prend fin. Les participantes restent à discuter entre elles. Je les salue et quitte les lieux.

Les paragraphes 33-35 énumèrent différentes formes d'amour. L'amour véritable n'est possible qu'au sein du mariage. L'un des éléments intéressants de ce passage est d'entr'apercevoir à travers les questions des participantes la difficulté fréquente des négociations pour contrôler le comportement de couple des adolescents et les tactiques de détournements des règles que ceux-ci appliquent, comme cette jeune fille par exemple, chattant avec « *Shādy* » sur internet, et qui explique à sa mère que « ce n'est pas un garçon, mais le fils des voisins ».

### *Relations de couple et rôles de genre chez Cœur généreux*

L'amour et le contrôle de la sexualité des adolescents tiennent une place importante dans les programmes de Cœur généreux, comme il apparaît. Au sein de l'association, si l'on se réfère au support de cours destiné à des jeunes filles d'environ 14-15 ans qu'une formatrice m'a transmis, cinq formes d'amour sont distinguées : « l'amour physique », « l'amour romantique émotionnel », « l'amour d'amitié », « l'amour de cohabitation et de famille » et enfin « l'amour sans condition 'l'amour en Dieu' », défini comme un amour sans attente de

contrepartie directe, au nom d'Allah. La formatrice fait usage de métaphores simples pour faire passer son message. Afin de bien marquer que tous ces types d'amour constituent des besoins pour l'être humain, elle les compare ainsi à des aliments tous indispensables et à combiner de façon équilibrée si l'on veut rester en bonne santé. Par la suite, quand elle aborde « l'amour et ses âges », elle évoque des fruits que dans l'absolu on aimerait manger toute l'année, mais dont il faut attendre la maturité pour les consommer. Le mariage marque cette maturité pour l'amour, l'amour physique étant lié à la fondation d'une famille et à la reproduction. Avant le mariage, enfin, deux stratégies sont proposées aux jeunes filles pour garder patience : reconnaître ses sentiments et les exprimer à des personnes de confiance et reporter temporairement les besoins d'amour physique et romantique vers l'amour d'amitié, l'amour familial et l'amour « en Dieu ».

L'amour est présenté dans ce document comme d'une importance capitale au nom des finalités auquel il répond, finalité s'accomplissant au sein du mariage :

L'amour est un besoin originel (*fiṭrī*) nécessaire entre les sexes pour que s'établisse la relation entre les créatures de Dieu, qui a créé pour elles cet univers afin qu'elles puissent vivre ensemble. Cela signifie que l'amour est peut-être le mot et le principe le plus important dans la vie entière. De même que Dieu a créé la faim pour que nous n'oublions pas de manger, car notre corps ne peut fonctionner sans nourriture, il a créé l'amour pour que nous puissions faire une relation, car l'univers ne pourrait subsister sans celle-ci. Grâce à sa miséricorde envers nous (...), il a créé ces sentiments d'amour beaux, jouissifs et tendres afin que nous en profitions lorsque nous portons la responsabilité de cette relation.

La pulsion sexuelle est considérée comme issue de la *fiṭra*, la nature originelle. Elle doit s'exprimer quel que soit le sexe, et Dr. 'Afāf met en garde d'une association trop schématique entre filles et romantisme d'une part et garçons et désir sexuel de l'autre. La société doit fournir le cadre permettant de responsabiliser les jeunes gens non mariés afin qu'ils ne transgressent pas les règles établies par Dieu à ce niveau, que ce soit par des amours antérieurs au mariage ou des relations homosexuelles. Toutefois, garçons et filles doivent pouvoir interagir, y compris avant le mariage, mais à condition d'éviter tout débordement émotionnel et que deux individus de sexe différent s'isolent entre eux. Les mêmes règles doivent s'appliquer sur internet. Les parents ont un rôle de contrôle primordial à jouer à ce niveau. Outre aux normes d'âge dont rend compte la métaphore des fruits, le choix des conjoints est astreint à des exigences de fortune. L'homme doit être prêt financièrement à prendre en charge les frais de famille. Les unions entre époux issus de milieux sociaux inégaux sont d'autre part systématiquement présentées comme des échecs, avec l'approbation

des participantes aux formations. Celles prenant place entre individus de même classe sont au contraire vues comme naturelles, comme lorsque Mirvit expliqua que dans l'atelier qu'elle préparait allait participer une fille d'ambassadeur, et qu'il fallait par conséquent la préparer à devenir femme d'ambassadeur et à tenir des réceptions. Les parents conservent par conséquent un rôle majeur dans le choix des conjoints de leurs enfants. Le mariage peut par contre ensuite persister parce qu'il a été rendu attractif grâce à l'amour, comme l'indique l'extrait cité du PowerPoint. Toutefois, il apparaît important d'apprendre aux époux à respecter leurs différences et à communiquer entre eux. « Les problèmes naissent parce que chacun pense qu'il est le standard unique (*el-standard*) », expliqua ainsi Dr. 'Afāf en entretien. Par ailleurs, le succès des « expériences intimes », c'est-à-dire dans ce contexte « sexuelles », joue un grand rôle pour l'estime de soi. Une bonne entente entre époux doit permettre aux rapports sexuels d'être gratifiants.

Les normes de genre ont été l'objet de discussions au cours de la formation consacrée au rapport aux adolescents. Comme je viens de l'indiquer, Dr. 'Afāf a mis les participantes en garde d'associer trop strictement les filles au romantisme et les hommes aux pulsions sexuelles. À d'autres occasions, des rôles plus convenus sont attribués aux représentants de chaque sexe. Ainsi, dans le cours d'éducation sexuelle retranscrit plus haut, Dr. 'Afāf, toujours elle, explique au contraire que les hommes sont plus orientés vers le corps et les femmes vers la parole. Elle enjoint par ailleurs les participantes de préparer les jeunes adolescents aux changements physiques qu'ils vont subir. À cette fin, il faut expliquer aux filles qu'elles vont grandir, avoir les cheveux longs et qu'elles resteront à la maison tandis que leur mari apportera les courses du marché. Ce dernier élément est d'ailleurs surprenant, puisque celui-ci est un espace avant tout féminin, d'après mes observations. L'affirmation implicite d'idéaux de séparation claire entre un espace domestique féminin et un espace public masculin apparaît paradoxale, au vu de l'insistance au sein du centre sur les bénéfices des activités sociales bénévoles et des critiques à la ségrégation des sexes qui s'y expriment. Autre aspect où des attentes de genre stéréotypées s'expriment dans ce passage du cours d'éducation sexuelle, Dr. 'Afāf suggère de demander aux jeunes filles pubères au moment où se développe leur pilosité : « Ces poils, comment allons-nous les enlever ? » L'épilation intégrale du corps des femmes, norme esthétique idéale en Égypte, n'a apparemment pas à être remise en cause<sup>372</sup>.

---

<sup>372</sup> Les recherches de Priscille Touraille mettent bien en lumière la force que peuvent avoir la longueur des cheveux et plus généralement la pilosité comme marqueurs de genre (TOURAILLE Priscille. *Short versus Long : gendering hair and desire in Western societies*. Communication non publiée, 32<sup>nd</sup> Conference of

Par contre, les hommes doivent s'investir dans leur rôle de père, selon les formatrices de l'association. Elles remettent en cause un schéma selon elles dominant en Égypte où l'épouse s'occupe seule de l'éducation des enfants. « Les valeurs inéquilibrées de la société » à réformer selon elles incluent la propension à juger les individus de chaque sexe selon « un seul élément » : le statut d'épouse et de mère pour les femmes et la capacité à gagner de l'argent et d'être « rêche (*khishin*) » pour les hommes. « Il fausse l'image du père », déclara un jour Dr. 'Afāf d'un homme affirmant s'en tenir à cette répartition des tâches. Elle lui aurait alors demandé de façon rhétorique pourquoi dès lors à son avis les orphelins de père seraient malheureux. L'absence du père dans l'éducation et du rôle d'autorité qu'il incarne est décrite comme une cause de troubles potentiels majeurs chez un enfant. Les hommes sont critiqués pour leur manque de responsabilité aujourd'hui, contrairement à un « autrefois » où ils étaient à même d'assurer pleinement le rôle de guidance (*qudwa*) au sein de la famille que leur attribuerait la religion. C'est donc aux femmes de s'en charger pour grande part. Si certaines participantes ont exprimé une certaine réticence à remettre en cause la pertinence de ces partages, insistant sur la « tendresse » consubstantielle aux femmes selon elles, d'autres ont au contraire abondé avec ce discours par l'expression de récriminations répétées contre leur mari, à l'instar de Lubnā, se plaignant que « le père a le beau rôle, parce qu'il me faut être à la fois le père et la mère... et le pouvoir est laid (*el-ṣulṭa tebqā wiḥsha*) ».

Si certains rôles de genre sont remis en cause ici, il faut donc remarquer aussi que c'est exprimé comme une adaptation nécessaire, mais regrettable, aux aléas de l'époque. Par conséquent, les pères décrits lors de l'un des discussions suivant un cours comme des « absents présents (*al-ghā'ib al-ḥādir*) » doivent « prendre confiance en eux » pour l'éducation des enfants et assumer pleinement le rôle qui leur est alloué en son sein. L'égle attention des parents ainsi obtenue doit s'attacher à tous leurs enfants de la même façon, et la négligence (*al-ihmāl*) à laquelle les filles seraient sujettes a été elle aussi fréquemment critiquée au sein de Cœur généreux. En effet, un manque d'amour au sein de la famille peut avoir des conséquences funestes. Un concept ayant une place centrale dans le discours de Cœur généreux est celui de codépendance (*i'timādiyya*), tendance résultant d'« un réservoir d'amour » insuffisamment rempli durant l'enfance, et poussant à compenser ce manque soit en s'investissant maladivement dans les relations, au déni de soi-même et en tyrannisant

---

Ethnology and Folkloristics, 21 juin 2012). L'épilation intégrale du corps féminin constitue un idéal esthétique non toujours suivi, l'épilation des parties génitales semblant toutefois se maintenir en toutes circonstances, à l'instar de ces paysannes affirmant à mon ancienne compagne restreindre leur épilation à cette partie-là de leur corps. Les hommes se rasent d'ailleurs eux aussi la nuque, les aisselles et le pubis, rattachant cette pratique à la fois à un précepte islamique et à des principes d'hygiène.

souvent son partenaire par sa possessivité, soit par le développement de dépendances, à la drogue ou « aux mauvaises mœurs », par exemple. Ce concept eut un énorme impact sur les participantes à la formation. Toutes se sont demandé si elles étaient atteintes d'une telle pathologie, parfois de façon dramatique. Il est bien entendu possible d'y lire le reflet de leur position subordonnée dans la société retranscrite en termes psychologiques et rendue par conséquent illisible. La crise existentielle ressentie par la perception d'un comportement de dépendance comme maladif est cependant bien réelle.

### *Thérapies de groupe et communauté émotionnelle*

Les thérapies de groupe jouent un rôle central dans la construction du lien s'établissant entre formatrices et participantes. Paradoxalement, comme évoqué en introduction de ce texte, je ne peux pas en offrir de récit au lecteur. En effet, parmi les règles explicites de ces séances figurait l'interdiction de divulguer le contenu des propos s'y étant échangés. Toutefois, il m'est permis d'évoquer l'atmosphère dans laquelle elles se déroulaient, et les procédures mises en place par les responsables de séance. Fréquemment, les participantes éclataient en larmes. Sous la conduite de la responsable de séance, elles faisaient l'effort de revivre leurs drames intérieurs durant ces moments et les exposer au groupe. La sensation qui m'envahit d'assister à un *dhikr* soufi n'est pas fortuite. À travers la constitution d'un groupe émotionnel fort, il y a là les éléments d'une reconfiguration des subjectivités rapprochant par certains aspects ces thérapies de groupe des exercices disciplinaires des confréries soufies.

Au début de la séance, les participantes, assises en cercle, procèdent à un « *check-in* » où chacune explique comment elle se sent. Durant la séance, dirigée par une formatrice de l'association se chargeant d'orienter les propos vers une thématique choisie à chaque fois différente et de faire respecter les règles édictées pour la thérapie, les participantes sont encouragés une à une à exprimer ce qu'elles ont sur le cœur à un vis-à-vis choisi parmi les personnes présentes. Celui qui est choisi pour écouter une confession doit rester silencieux. Il est institué que rien ne doit être posé sur les genoux de ceux-ci, à l'exception d'un texte à lire aux autres s'ils en ont préparé un, ce qui n'est jamais arrivé en ma présence. À l'issue de la séance, il est procédé à un « *check-out* » où chacune exprime à nouveau comment il se sent. À travers cet ensemble de règles, en particulier le début et la fin ritualisée de chaque séance, à laquelle s'ajoute l'interdiction de révéler au-dehors les propos échangés au sein de la thérapie de groupe, une sensation de liminalité s'établit. Mon peu de familiarité en arrivant à Cœur généreux avec la psychologie et ces formes d'exploration de l'inconscient et des subjectivités

a renforcé pour moi l'impression avant la première séance de thérapie de groupe d'aborder un continent inconnu, dont l'approche n'était pas exempte d'appréhension. Je ne pense pas avoir été le seul dans ce cas. La présentation à soi d'une individualité apparemment détachée de tout accommodement social et révélé aux autres exempts de retouches et de faux-semblants peut constituer une perspective angoissante, tant elle s'éloigne de toute pratique connue. Ce sentiment s'est ensuite estompé à mesure que les séances se sont succédé.

Ces séances de thérapie de groupe étaient présentées comme des moments privilégiés pour l'expression d'un moi authentique. L'absence de réponse du vis-à-vis choisi met en scène à la fois une liberté de l'expression ne devant souffrir d'aucune interférence, et la constitution d'une communauté émotionnelle intersubjective forte entre participantes, car dénuée de contraintes. La sincérité revendiquée trouvant place lors des séances, rythmée par les larmes, s'accommodent mal d'une surthéâtralisation, comme lorsqu'une participante jeta avec emphase un paquet de mouchoir au milieu du cercle avant même le début des échanges, provoquant un silence gêné. Certains sujets n'ont pas été évoqués : les normes religieuses, par exemple, ou la médecine. De même, le sexe en lui-même n'a pas été l'objet de discussions lors de ces séances, peut-être d'ailleurs du fait de ma présence. La plus grande part des propos ont touché aux déboires de la vie conjugale et à l'éducation : crainte de ne pas trouver de mari, sensation d'avoir été négligée par son père puis par son mari, ou encore incompréhensions avec ses enfants. Le cours sur la codépendance a trouvé énormément d'échos chez les participantes, la plupart se demandant si elles étaient sujettes à ce problème. Le récit de la souffrance psychique subie tient une place primordiale dans ces moments, souffrance partagée fondatrice d'une commune humanité des participantes.

Les formatrices étaient par ailleurs diversement douées pour mener ces séances. L'expérience de vie conférée par l'âge constituait un atout d'autorité précieux pour certaines, tandis que pour d'autres, c'était la capacité d'afficher de l'empathie et de se livrer elles-mêmes aux autres par la confession de souffrances personnelles qui permettaient aux échanges de fonctionner. L'une des séances auxquelles j'ai participé a par contre échoué à créer un climat propice aux confessions, Yumnā, qui la dirigeait, apparaissant en effet trop jeune et réservée pour mener l'exercice à bien, surtout face à Samīra, qui avait dès le début questionné l'intérêt de ces thérapies, et se contenta dès lors de débiter d'un ton monotone le récit de sa journée, notamment la façon dont elle avait fait les courses – je ne crois pas violer le secret de son intimité en révélant ici les propos qu'elle a tenus ce jour-là.

Quel rôle allouer à la parole ainsi libérée ? Elle apparaît à la fois comme révélateur et comme force agissante, permettant de convoier l'empathie s'établissant au sein des communautés

émotionnelles à établir. Huwayda, l'une des formatrices, l'exprima un jour en expliquant qu'il faut pouvoir retrouver la blessure enfouie chez l'enfant sous du sable et de la poussière qui le fait souffrir en tant qu'adulte. Révéler ces souffrances cachées est l'objectif des thérapies de groupe comme des consultations individuelles. « Le signe, quand on s'approche de cette partie-là, sensible, les yeux se mouillent », disait Dr. 'Afāf. La parole apparaît par conséquent ici comme un révélateur de soi sous une forme authentique. En tant qu'outil thérapeutique, c'est aussi une force agissante. « Chaque fois que tu reconnais quelque chose, avança Huwayda, au début, cela le fait revenir, mais ensuite, c'est bon, il a perdu son importance. » Cette parole, pour se déployer, nécessite l'empathie de l'auditeur. C'est à ce niveau qu'intervient « l'âme de la parole » à laquelle la présidente de l'association a fait référence plusieurs fois dans son cours sur l'éducation sexuelle. Elle en précisa le contenu lors d'une séance ultérieure : « Il faut parler avec l'âme de la miséricorde : je ne suis pas un bourreau, je ne suis pas un juge. » Il s'agit d'écouter l'autre en lui donnant l'impression de le comprendre et de le soutenir, même lorsque son comportement est à réprover. « Toutefois, nuança-t-elle, parfois, nous bousculons » – pour aider les patients à réaliser leur situation.

En introduction de ce texte, j'ai évoqué Marcel Mauss, qui dans son texte sur « l'expression obligatoire des sentiments »<sup>373</sup>, avançait que les émotions ritualisées fonctionnent comme un langage. J'ai avancé aussi que cette proposition avait valeur programmatique, si elle est appliquée à Cœur généreux. L'une des intentions sous-jacentes est celle de contrôle des émotions que la verbalisation du ressenti permet. Chaque fois que des cadres et restrictions sont apportées aux comportements d'individus, celles-ci sont présentées comme une aide offerte à ceux-ci pour leur bien. « La capacité d'exprimer et de contrôler les sentiments élève l'image de soi », nous fut-il expliqué dans le cours consacré à l'image de soi faussée. La constitution de communautés émotionnelles doit permettre de formuler ce langage. Ces communautés émotionnelles peuvent s'établir à différents niveaux, comme il transparaît dans le cours sur l'amour dont il a été question plus haut : entre parents et enfants, entre amis proches, entre époux et, finalement, entre participants aux thérapies de groupe. L'amour en Dieu offre un niveau ultime de totalisation au sein d'une communauté émotionnelle englobante à laquelle aspirer. Il faut néanmoins prendre en considération aussi ce qui est considéré comme inassimilable aux liens intersubjectifs ainsi mis en place. Ceux-ci doivent permettre aux individus concernés de se réaliser par l'accès à une vérité intime, celles de leurs émotions, tout en jouant un rôle préventif contre tout danger de déviance sociale. Cette

---

<sup>373</sup> MAUSS Marcel. *Essais...*, *op. cit.*

institutionnalisation des confessions doit ainsi offrir à Cœur généreux le moyen d'exercer le rôle de guidance qu'elle revendique pour la société.

Parfois, des activités pédagogiques censées aider à porter un message viennent compléter la parole, mais il est systématiquement demandé ensuite à leurs participants d'explicitier par des mots ce qu'ils ont compris et ressenti durant celles-ci. L'écrit peut aussi servir de substitut à la parole à un stade préliminaire, mais ne saurait remplacer celle-ci. Néanmoins, plus un comportement est considéré comme pathologique, plus s'impose la nécessité d'une expertise se voulant fondée sur la science. C'est le cas pour des formes aiguës de codépendance, mais apparaît de façon plus éclatante encore quand il est question de l'homosexualité. Au cœur des ambitions thérapeutiques de Cœur généreux se situe cette double injonction : la réalisation de soi et la conformité aux impératifs religieux et sociaux, l'une se confondant d'ailleurs en général avec l'autre. Ceux qui y dérogent s'excluent du lien commun. Alors interviennent les spécialistes, lors de séances de thérapies individuelles se rapprochant de la pratique médicale. Que l'homosexualité s'exprime en dernier recours aux yeux de la responsable de l'association par des signes du corps et non par les mots, comme les autres vérités émotionnelles, lui alloue un statut aux marges de l'indicible. Les conceptions de genre des responsables de Cœur généreux sont clairement hétéronormatives. Le corps doit de plus marquer nettement la limite entre les sexes. Cela se traduit par les conseils d'épilation de Dr. 'Afāf vus auparavant, mais aussi dans le choix d'un habillement religieux strictement féminin par les participantes. Dr. 'Afāf ne saurait cependant se suffire d'une survalorisation de la virilité apparente pour y contrecarrer, telle que celles à laquelle font recours par exemple les très nombreux adeptes du body-building dans le pays. Elle reconnaît les apparences comme possiblement trompeuses, comme le montre selon elle l'exemple de Kirk Douglas. Une contradiction se fait jour de la sorte. Le corps, dont le contrôle passe par un assujettissement relatif à la parole, peut comme elle se faire menteur. La relation entre psyché et corps, entre subjectivation et détermination de l'apparence physique reste dès lors irrésolue.



Figure 8 Image accompagnant le texte du power-point de Cœur généreux consacré à l'amour présenté aux écoles.



## *Incompréhensions et résistances*

Le déploiement du dispositif discursif de Cœur généreux ne s'est pas toujours fait sans heurts. Nombres de participantes aux formations ont exprimé avec emphase leur adhésion au message transmis, telle Lubnā affirmant de derrière son *niqāb* coloré avoir saisi grâce à l'association que son fils a « une intelligence motrice (*dhakā' ḥarakī*) », ce qui aurait permis de sensiblement améliorer ses résultats scolaires, puis expliquant enfin comprendre sa réticence à exprimer son avis, liée selon elle à son fort « critique interne », affirmation étonnante au regard de sa grande volubilité linguistique. Toutefois, des incompréhensions et résistances se sont fait jour à plusieurs reprises.

Les résistances aux méthodes de l'association que j'ai pu observer émanaient principalement d'une femme d'une soixantaine d'années, Samīra, ayant anciennement travaillé comme ingénieure dans le secteur public. Elle éprouvait des difficultés visibles à s'accommoder aux conceptions de l'accomplissement de soi promues par l'association. Lorsqu'au début de l'une des thérapies de groupe lui fut expliqué le principe de son fonctionnement – écouter l'autre en silence, et sans faire de commentaires – sa première réaction a d'ailleurs été de demander, un peu déboussolée : « À quoi ça sert, alors ? » Samīra ne put s'empêcher ensuite de donner des conseils aux autres participantes lors de ces séances de confession. De même, quand les formatrices ont insisté sur l'importance des loisirs dans le développement de la personnalité des adolescents, elle a exprimé son appréhension de pousser ceux-ci à se détourner de leurs études, citant au passage un film montrant selon elle des jeunes hommes ayant sombré dans la misère pour avoir consacré trop de temps au football. La formatrice du jour lui répondit alors avec une pointe d'agacement : « Qu'est-ce qui est le plus important ? Qu'il ait du succès dans ses études ou dans sa vie ? » Enfin, Samīra défendait une vision de l'union conjugale où éviter le divorce semble primer sur toutes autres considérations. Cette femme occupait une position marginale au sein de la formation. En effet, la plupart des participantes cherchaient activement à collaborer au déroulement du cours, anticipant les réactions des formatrices dans leurs interventions. Néanmoins, elles disaient considérer Samīra avec affection, la comparant à leur mère, identifiant par la même occasion ses interventions à l'expression d'un discours compassé.

Un échange tenu durant le cours sur la codépendance amoureuse illustre à mon sens bien ce rapport. Rashīda, l'une des médiatrices scolaires participant à la formation, cita comme exemple d'individu atteint par ce problème une femme de sa connaissance se dédiant tout entier à son mari, pourtant déviant, et étant d'une grande dureté avec ses enfants afin de lui

plaire. Samīra intervint pour approuver ce comportement, affirmant qu'à son avis cette femme « conserve sa famille » en agissant de la sorte. Un déferlement d'opinions contraires s'abattit alors sur elle. Yusrā souligna en premier lieu son absence d'engagement pour ses enfants. Lubnā avança qu'elle n'était au fond préoccupée que de « l'image de la maison » et non de son mari. Yusrā intervint de nouveau pour qualifier ses expressions d'amour de simples « retouches » à une relation déficiente. Mirvit renchérit en demandant : « Ressent-elle seulement cet amour ? » Yusrā, encore elle, se chargea de répondre, affirmant qu'« elle craint seulement d'avoir mal », qu'il n'est possible en aucun cas dans cette situation de parler « d'amour véritable (*el-ḥubb el-ḥaqīqī*) », avant de conclure que le divorce est parfois un mal nécessaire. Samīra, par son insistance sur la stabilité de la famille envers et contre tout, avait mis en danger l'un des fondements du discours de l'association, l'accomplissement individuel comme objectif primordial. Les autres participantes actives de la formation se liguèrent alors contre elle, acceptant sans aucun questionnement l'analyse de Rashīda que la femme en question était sujette à la codépendance amoureuse alors que de toute évidence elles disposaient de très peu d'information sur ce cas précis.

Une autre forme de distanciation d'avec le discours de Cœur généreux opérée par certaines participantes à la formation porte sur la nécessité du recours à l'expertise de conseillers pour guérir des problèmes psychologiques identifiés par l'association. Samīra, encore elle, demanda ainsi concernant la codépendance s'il était possible de laisser un enfant atteint par ce problème s'en défaire « au naturel » avec le temps, à partir du moment où les parents avaient reconnu les carences de leur éducation face à lui. La proposition vue plus haut de faire visionner aux garçons montrant des signes de tendances homosexuelles des films où s'incarnent des modèles de virilité forts pointe vers la même direction. Ce type d'intervention, récurrent, signale une réticence à se livrer à la dépendance d'expert, pour révéler de plus des problèmes propres à la famille. Les formatrices de l'association insistent de leur côté sur la présence de spécialistes pour mener à bien une thérapie. L'expertise implique en effet l'affirmation d'une autorité pouvant imposer parfois des définitions de soi aux individus allant à l'encontre de leur propre appréhension d'eux-mêmes. Cette dimension se reflète par exemple dans les plaintes acrimonieuses de la formatrice Huwayda selon laquelle les adolescents sont incapables de décrire leurs propres attributs parce qu'ils sont « experts en falsification (*asātdha fī el-fabraka*) ». Yusrā formula différemment le problème, en affirmant que les adolescents avaient souvent « une image faussée d'eux-mêmes ». Si ne figurent pas dans cette seconde opinion les accusations de tromperie délibérées marquant la première, la

conclusion est la même : c'est aux experts de définir le caractère et les aspirations de ces sujets.

Un autre cas de résistance aux méthodes de l'association m'a été relaté indirectement par l'une des formatrices. Elle s'occupait d'un programme éducatif de l'association dans un quartier populaire de l'ouest de la ville, se distinguant selon elle par la prégnance du trafic de drogue et la violence omniprésente à l'école, de la part des enseignants et entre élèves. Il s'agissait de prendre le relais de médiatrices scolaires qu'elle jugeait démissionnaires, notamment du fait de leurs bas salaires. Ce projet a été rapidement abandonné – en effet, m'a-t-elle dit, elle ne parvenait pas à communiquer avec ces adolescents. Elle m'a expliqué : « Ils ne sont pas naturels ! Tous leurs objectifs sont à court terme. » Cette absence de projet de longue haleine, pour elle un corolaire obligé à la soif d'accomplissement personnel de chacun, la déconcertait beaucoup. Interloqué par ce récit, je demandai à d'autres formatrices débutantes si elles rencontraient des problèmes similaires dans les écoles où elles menaient des projets. Elles me répondirent par la négative, se concentrant sur des écoles privées de filles de Ḥilwān, celles-ci étant « polies et bien élevées à l'extrême ». Les possibles limites de réception du projet de développement de Cœur généreux transparaissent par cet exemple, le discours d'accomplissement personnel proposé trouvant apparemment peu d'écho auprès d'une population aux perspectives d'avenir brouillées.

D'autres réticences s'exprimèrent par instants au sein de l'association. Ainsi, un adolescent de 17 ans vint un jour se joindre à l'une des séances de formation. Il était membre des scouts, et déjà impliqué dans les activités de Cœur généreux sur les conseils de sa mère. Il espérait pouvoir grader plus facilement au sein de la hiérarchie des éclaireurs grâce au savoir acquis de la sorte. Néanmoins, il ne revint pas. Il avait peur, m'a-t-il expliqué, que ses secrets soient révélés par certains membres de l'association auxquels ils ne se fiaient pas, et de se trouver ainsi exposé à des scandales (*mumkin yefḍaḥūnī*). L'échange de confessions hors d'un cercle d'intimes défini personnellement était manifestement cause d'angoisse pour lui. Enfin, à l'instar d'Aḥlām que j'ai citée plus haut rattachant les femmes à la tendresse et les hommes à la force de décision avec insistance, certaines participantes étaient rétives au brouillage relatif des attributs de genre que promeut l'association, s'attachant à des représentations stéréotypiques sans doute pourvues d'une valeur d'identification ancienne chez quelques-unes de ces femmes.

Les principales résistances au discours de Cœur généreux que j'ai pu repérer ont été énumérées ici. Elles portent principalement sur les aspirations à l'accomplissement personnel et la façon dont celles-ci doivent s'insérer dans la vie de couple, sur l'intrusion du regard de

spécialistes dans la perception de soi, sur la confiance accordée à cette expertise, sur la nécessité de perspectives d'avenir pour s'investir dans le projet de l'association et sur l'attachement à des rôles de genre transmis. Pour combattre ces réticences, les formatrices de Cœur généreux mobilisent comme ressources d'autorité des références à la science, à la religion et à la réforme de la société. C'est à l'enchevêtrement de celles-ci que je vais me consacrer pour conclure ce chapitre.

### *Science, religion et réforme sociale : l'enchevêtrement des référents d'autorité*

Les responsables de l'association insistent pour revendiquer un rôle propre d'expertise à la psychologie et se distinguer de la sorte des prédicatrices. Les hommes de religions, m'ont-elles expliqué, sont trop souvent sollicités à propos de questions où ils n'ont pas suffisamment d'expertise et qui nécessiteraient l'intervention de psychologues. Cette distanciation par rapport à la religion se nourrit d'un certain positivisme scientifique, le savoir psychologique en usage au sein de l'association étant présenté sous forme d'énoncés paraissant à bien des égards indiscutables. Néanmoins, l'islam est malgré tout fréquemment mobilisé dans le discours des formatrices et dans les interventions des participantes.

La revendication de posséder un savoir constitué fondé sur des certitudes scientifiques s'exprime à plusieurs niveaux, dont certains ont déjà été évoqués auparavant : le récit linéaire du PowerPoint y participe, de même que l'évocation fréquente de chiffres. Ainsi, une formatrice avançait-elle un jour que « l'enfant égyptien entre 6 et 18 ans entend 1800 messages négatifs, alors que l'enfant européen n'en entend que 960. » De même, il nous fut conseillé, dans l'hypothèse où nous nous trouverions face à un débattre particulièrement rétif à un argumentaire psychologique, de « lui répondre par les chiffres, par les vérités scientifiques ». La matière enseignée était de la sorte objectivée, et par ce moyen représentée comme indépendante des individus et universellement transmissible. C'est vraisemblablement l'un des facteurs ayant permis mon intégration à l'association avec tant de facilité. De même, c'est ce qui autorise des conseillères non mariées de revendiquer une expertise en matière de vie de couple et de sexualité, alors qu'elles n'en ont vraisemblablement aucune expérience directe. Cette objectivation passe, du moins partiellement, par une forme de nominalisme. Les termes de psychologie sont étudiés comme des référents incontestables, dont il s'agit de trouver les occurrences dans la réalité qui nous entoure. Les diplômes délivrés à l'issue des formations servent eux aussi de gage de sérieux pour l'association, permettant de créer une analogie entre le savoir dispensé au sein de celle-ci et celui des universités. Un diplôme

constitue une revendication de reconnaissance de la formation suivie par autrui, que ce soit effectif ou non, et partant, de la transposabilité des connaissances apprises ailleurs. Ce papier était fréquemment présenté comme un enjeu d'importance aux participantes, notamment à travers la menace de ne recevoir qu'« un diplôme de présence » et non « un diplôme complet ».

Néanmoins, cette autorité des mots ne pourrait s'exercer sans la référence sous-jacente aux recherches menées pour y aboutir. Or, ce savoir, présenté comme universel, est un savoir traduit. Les pays occidentaux sont présentés sur ce point par les formatrices comme modèle d'émulation. Cela transparaît par de nombreux aspects. Ainsi, quand Yusrā m'expliqua que « nous n'avons pas de culture psychologique », dans ce « nous » désignant les Égyptiens se trouvait une comparaison implicite avec « vous » Occidentaux, dénonçant par là cette absence comme un retard à ses yeux, puisque le but de l'association dans laquelle elle s'investit est justement « d'éradiquer l'analphabétisme psychologique (*maḥū al-umiyya al-nafsiyya*) » dans son pays. Dr. 'Afāf de même expliqua un jour :

Chez les étrangers, ils ont l'idée qu'il faut quinze à vingt séances pour parvenir à un résultat. Ici en Égypte, celui qui a un problème veut une solution tout de suite. Pour cette raison, il nous faut procéder à un diagnostic malin (*istikshāf khabīs*). Il nous faut repérer un point dès la première rencontre, même petit, même de moindre importance, et il faut quand il s'en va qu'il soit préoccupé par celui-ci (*lāzim yemshy min el-ḡalsa wa huwwa ta'bān*).

Elle évoqua à cette occasion un film sur l'utilité des séances de conseil, en précisant qu'il s'agit d'« un film étranger, bien sûr ». Enfin, très souvent, à côté des termes de psychologie présentés figure leur équivalent en anglais, autre façon de marquer l'origine de ce savoir, et l'autorité qui en découle pour part.

Ces références à l'Occident comme source de savoir psychologique participent aussi à des revendications plus générales de cosmopolitisme constatable au sein de l'association. J'y reviens plus loin, mais j'aimerais tout d'abord m'attarder un peu sur les façons dont la religion est mobilisée chez Cœur généreux. L'attachement à l'islam des membres de l'association et des participantes aux formations s'affiche en premier lieu par leur habillement, décrit plus haut, et par l'affichage de signes de piété communs, tels l'adjonction de la formule « que Dieu le bénisse et le salue » à chaque évocation du nom du Prophète Mohammad ou la prière pratiquée durant la pause des cours par certaines. Les femmes au sein de Cœur généreux n'avaient en effet pas un rapport uniforme à la religion. Entre le *niqāb* noir de l'une, la seule à refuser de participer à une thérapie de groupe avec moi, et le maquillage

parfois outrancier et les tops à carreaux criards de Hāla, qui paraissait au contraire sous surveillance du groupe chaque fois qu'elle m'adressait la parole à l'écart des autres, il y avait par exemple un indéniable contraste. Toutes valorisaient cependant le rôle de la religion comme régulateur social. Un jour, une vidéo nous fut présentée où un adolescent racontait son histoire. À un moment du récit, il parle d'un professeur de religion qui l'aurait particulièrement influencé. Puis, au moment où il relate une tentative de suicide après une séparation amoureuse, il affirme avoir renoncé à son acte au dernier instant par scrupule « de mourir renégat (*kāfir*) à cause d'une fille. » Lors de la discussion faisant suite à la projection, les participantes placèrent une grande insistance sur ces deux points, établissant un lien de causalité de l'un à l'autre. Lors d'une autre séance où Dr. 'Afāf s'était lancée dans une série de jeux de rôle avec les participantes, elle décida d'incarner un jeune homme ayant eue des rapports sexuels avec sa petite amie et venant consulter après sa rupture. Une participante dans la salle demanda s'il convient de lui parler des châtiments de l'Enfer s'il n'amende pas sa conduite. La formatrice expliqua alors en guise de réponse qu'il est sans doute venu soit par acquit de conscience, par crainte de Dieu, soit parce qu'il a peur pour son avenir ou imagine avoir attrapé une maladie sexuellement transmissible. Elle ne renie donc pas ici ce rôle de régulateur social attribué à la religion, mais le met en balance avec d'autres moteurs d'amendement de soi. C'est la seule fois que j'ai assisté à une évocation des tourments de l'Enfer au sein de Cœur généreux.

En effet, il est deux aspects de la religiosité musulmane dont les membres de l'association se distinguent explicitement. Tout d'abord, la croyance au pouvoir des djinns. Les cheikhs exorcistes sont fréquemment désignés comme adversaires et concurrents par les psychologues égyptiens, comme je l'ai déjà évoqué. Ensuite, et de façon plus récurrente, reflet sans doute de leur plus grand poids aujourd'hui dans les groupes sociaux accessibles au message de Cœur généreux, c'est contre les cheikhs « qui ne se basent que sur les apparences », c'est-à-dire, même s'ils ne sont jamais directement nommés, une grande part des courants salafistes, que se dirige le discours de l'association. De même, pour en revenir à l'emploi d'évocation de l'Enfer comme outil d'éducation, les critiques d'un discours religieux fondé uniquement sur la terreur (*takhwīf*) résonnent comme une attaque indirecte contre les partisans de tels procédés. « Les interprétations limitées de l'islam » contre lesquels se positionne Cœur généreux incluent par ailleurs la ségrégation des sexes, l'un des principaux chevaux de bataille salafistes. L'humilité (*al-tawādu'*) ne signifie pas que les femmes doivent rester enfermées chez elles, au contraire, l'association les encourageant à s'investir dans les activités de bénévolat. La ségrégation stricte est même dépeinte comme une cause possible

d'homosexualité, laquelle, je l'ai montré, est considérée comme pathologique au sein de Cœur généreux. L'engagement social est présenté au contraire comme un moyen d'accomplissement personnel pour les individus. Ceux-ci doivent se fixer un « but céleste (*hadaf sāmi*) » pour « l'âme (*al-rūh*) », sinon, est-il indiqué, l'esprit se retrouverait « dans la position de quelqu'un habitant un appartement au plafond trop bas ». Or, les attributs alloués à une telle cause sont son caractère moral, le fait qu'elle implique un travail collectif et qu'une vie entière doit être consacrée à son succès. Toutefois, outre le bénévolat, se consacrer à sa famille est aussi à compter parmi les « buts célestes ».

Outre l'usage de références à la religion comme précaution oratoire avant d'aborder un sujet jugé sensible, à l'instar de la masturbation par exemple, il est possible de repérer une tendance générale à la « métaphorisation » de l'islam au sein de Cœur généreux, ce phénomène procédant « par intellectualisation et par spiritualisation toujours plus poussées, des croyances sur lesquelles [les religions] reposent »<sup>374</sup>. Lorsqu'une participante à l'Académie avança qu'il faut « prendre de la religion la part qui peut aider », Dr. 'Afāf répondit aussitôt : « C'est les valeurs (*el-qiyam*) ! » « La religion, c'est la morale (*el-akhlāq*) et un comportement positif (*el-mu'āmalā el-iğābiyya*) », expliqua-t-elle à une autre occasion. Les actions entreprises le sont pour la grâce de Dieu (*fī wağh Allāh*), nécessitant des intentions pures pour être acceptées par celui-ci, mais il ne s'agit pas pour autant de chercher à convertir à la religion la personne cherchant assistance. Lorsque deux étudiantes d'anglais participant à l'Académie m'offrirent en cadeau un DVD sur l'islam, elles refusèrent avec véhémence poursuivre un but prosélyte. Autre reflet possible de cette métaphorisation, au sein de l'association, il m'était demandé régulièrement si les principes enseignés étaient identiques dans le christianisme. L'une des formatrices me raconta avec beaucoup de fierté apparente les amitiés qu'elle a nouées lors d'une conférence au Liban avec des prêtres chrétiens et des dignitaires chiites. De plus, comme chez Islam-Online, des échanges avec des Églises protestantes ont eu lieu autour de la question de l'homosexualité. Les principes considérés au sein de l'association comme bénéfiques à la société et aux individus apparaîtraient ainsi pouvoir s'affirmer dans toutes les religions. De même, lorsqu'à la fin de la thérapie de groupe sur la codépendance, les participantes se donnèrent la main en cercle pour une prière commune, je fus invité à les rejoindre. Indice que cette métaphorisation n'est que partielle, cependant, celle à ma gauche enfila des gants, tout en me précisant avec bienveillance que ce n'est pas par dégoût, mais

---

<sup>374</sup> HERVIEU-LÉGER Danièle. *La religion pour mémoire*. Paris : Cerf, 1993, p. 99

« parce que c'est notre religion » – Samīra, qui se tenait sur ma gauche, ne s'en préoccupa pas pour sa part, du fait de son âge, estimant que « [je pourrais] être [son] fils ».

De même que j'ai évoqué Mauss auparavant pour comprendre le programme de mise en forme des sentiments opéré au sein de l'association, il me semble que, pour saisir l'harmonie entre société et individu à laquelle aspire Cœur généreux dans son discours, les convergences entre vérité, ordre social idéal et ordre divin soulignées par Émile Durkheim soient de forte valeur heuristique. L'amour en Dieu, comme indiqué, offre une dimension de totalisation où chacun est censé trouver sa place. Ces éléments s'amalgament en une fusion parfaite. Science et religion viendraient de la sorte se confirmer l'une l'autre, ce qui semble mener en conséquence à une absolutisation des conceptions de la société à atteindre par la réforme des individus, celle-ci s'appuyant sur celles-là. Trouve ici un écho certain l'argument ethnométhodologique selon lequel les individus assimilent l'ordre social à la morale, en tant que nécessité naturelle. Dieu est l'ordonnateur de ce système, et il doit aider à en accepter les éléments intangibles. C'était le sujet de la prière tout juste évoquée faisant suite à la thérapie de groupe sur la codépendance. Une proximité redécouverte avec Dieu était l'un des constats récurrents avancés par les participantes de l'Académie à l'issue de celle-ci. « J'ai découvert que Dieu m'aime alors que je pensais qu'il me déteste », affirma ainsi l'une d'elles. Le sentiment d'être détesté par Dieu est justement l'un de ceux à éviter, comme indiqué plus haut. Cette proximité redécouverte avec Dieu peut d'interpréter à deux niveaux. D'une part, elle correspond à l'image d'un Dieu compréhensif et pas seulement prohibiteur – puisqu'il agit comme soutien, presque à la façon dont agirait un conseiller psychologique<sup>375</sup>. A un humain qualifié par sa nature sensible et vulnérable répond une vision de Dieu comme protecteur attentionné, l'anthropomorphisme toujours en évolution des représentations du divin trouvant ici matière à s'illustrer. D'autre part, cette réconciliation avec Dieu est une réconciliation avec la société et le rôle que l'individu concerné doit y jouer pour des femmes dont les thérapies de groupe ont mis en exergue les aspects de souffrance dans la vie.

La relation entre vérités scientifique et religieuse, et idéal d'ordre social objet d'aspiration est toutefois rendue complexe par les divergences des sources sur lesquelles s'appuient les deux premiers référents. Le discours de Cœur généreux sur la masturbation nous en offre un exemple, Dr. 'Afāf ne pouvant pas s'accommoder d'une interdiction radicale contredisant

---

<sup>375</sup> Un rapprochement est possible ici avec les églises évangéliques américaines, dont j'ai montré les liens qu'elles entretiennent avec Islam-Online et Cœur généreux par exemple, et où, selon la formule de Robert Hefner, « Jésus comme copain sans jugement (*nonjudgmental buddy*) a supplanté Dieu-lePère-le Patriarche (God-the-Patriarchal-Father) ». HEFNER Robert. Multiple Modernities : Christianity, Islam, and Hinduism in a globalized age. *Annual Review of Anthropology*, vol. 27, 1998, p. 97

tous les corpus sur lesquels elle s'appuie. La dialectique qui s'instaure n'est de la sorte jamais complètement close – mettant à mal un schéma qui chercherait à distinguer savoir et croyance. Cette situation peut parfois être porteuse d'embarras dans les argumentaires.

Lors d'une discussion avec l'une des membres de l'association, nous en vîmes à discuter du mariage entre musulmans et non-musulmans. Selon les interprétations dominantes, un musulman a le droit d'épouser licitement une non-musulmane, mais une musulmane ne peut épouser qu'un musulman. Elle m'avança que la règle était importante, parce que c'était la mère qui s'occupe de l'éducation des enfants. Quand j'ai pointé sur la contradiction apparente de ses propos, puisque la mère dans la configuration imaginée peut être non musulmane, elle eut l'air visiblement confuse, avant de conclure : « Tout cela, c'est des vieilles paroles (*dā kalām qadīm*), cela va changer aussi... » N'ayant pas abordé le sujet une seconde fois avec elle, je ne sais pas si elle a maintenu une opinion aussi minoritaire en islam, ou si elle a trouvé de nouveaux arguments à même de concilier ses conceptions de l'islam et de l'éducation. Quoiqu'il en soit, cet exemple met en lumière la dynamique d'élargissement des possibles née des efforts pour concilier des éléments cognitifs hétéroclites, ne serait-ce que de façon fugace et provisoire. Les efforts déployés par les formatrices pour favoriser l'accomplissement personnel des participantes aboutissent aussi par instants à l'évocation d'horizons surprenants pour celles-ci, très éloignés des fonctions auxquelles elles se consacrent au présent. Lors d'un cours, il fut ainsi conseillé de demander à l'individu venu consulter quels étaient ses rêves d'enfants. Les participantes à la formation réagirent spontanément en clamant avec enthousiasme quels étaient leurs propres rêves encore petites filles. L'une voulait être contrebassiste, l'autre sculptrice, deux d'entre elles affirmèrent avoir voulu devenir doubleuses de dessins animés, tandis qu'une dernière s'imaginait devenir joueuse de football. Une plateforme avait été brièvement ouverte permettant à ces femmes de se projeter dans des rôles dont elles ne sauraient sinon rêver.

L'un des moteurs de cette dynamique d'élargissement des perspectives réside en la valorisation des liens cosmopolites dont se revendique l'association et ses membres. Lorsque j'ai interrogé les responsables de l'association sur leur origine sociale et celle des participants aux formations, elles m'ont répondu qu'il s'agissait majoritairement de membres des classes moyennes. Ce positionnement de classe a déjà été évoqué à propos des difficultés rencontrées par l'une des femmes de l'association dans une école d'un quartier populaire. Elles revendiquent en grand nombre un accès au capital cosmopolite dont il a été question ici à propos de la St Valentin. Cette aspiration trouve pour part satisfaction dans l'usage de méthodes psychologiques anglo-saxonnes fait par l'association, dans la référence à des

histoires chinoises ou encore dans la projection de films indiens. Les habitudes culinaires qu'affichent certaines des femmes liées à l'association – sushis, cannelloni ou encore poulet tandoori – y participent aussi, dans un pays où les emprunts culinaires restent rares. Mirvit, la femme d'importateur d'automobiles, tient à ce titre un rôle de premier plan. Revendications d'expertise au nom de la neutralité du savoir scientifique et aspirations de classes se mêlent ainsi. Allié à la métaphorisation de l'islam précédemment décrite, favorable à une approche syncrétique, cette dynamique peut aboutir à la promotion par une formatrice d'un cours de yoga, comme ce fut le cas un jour. Toutefois, elle n'échappe pas aux paradoxes : la comparaison des figures 7 et 8, de l'image des participantes aux formations de Cœur généreux et de celle du couple d'Occidentaux utilisé pour représenter une union amoureuse parfaite dans un PowerPoint, renvoie à la tension entre ordres du respectable et du désirable, jamais résolue.

Politiquement, les formatrices de l'association interrogées sur le sujet sont pourtant proches de l'aile réformiste des Frères musulmans, dont une part non négligeable des représentants a fait sécession de la confrérie en 2011, notamment 'Abd al-Mun'im Abou al-Futûh, candidat malheureux aux élections présidentielles de 2012. La présidente de Cœur généreux le soutient ouvertement, restée sur ce point au moins partiellement fidèle aux lectures fréristes de sa jeunesse. Un rejet franc de Hosni Moubarak a été par ailleurs ouvertement exprimé à maintes reprises au sein de l'association – comme lorsque par exemple, à l'annonce de la mort du cheikh d'al-Azhar Muḥammad Ṭanṭāwī, les participantes unanimes dirent leur regret que ce n'était pas l'ancien président qui était décédé ce jour-là. Il apparaît dès lors que la référence au développement personnel comme technique d'accomplissement de soi n'est pas nécessairement porteurs de dépolitisation. De même, là où en France selon Boltanski la diffusion de la catégorie de « cadres » contribue à un désintérêt des luttes sociales, en brouillant la perception de leurs opportunités réelles par les individus, la notion de classe moyenne semble au contraire renvoyer en Égypte à une frustration et à des attentes collectives inassouvies, par le biais d'une forte identification à un rôle réformateur pour le pays. Celui-ci trouva à se manifester plus tard avec éclat dans l'engagement de la majorité d'entre elles dans les combats politiques de la place Taḥrīr.

Le discours Cœur généreux se nourrit des multiples apories, de contradictions et tensions inhérentes à son projet. Les idéaux d'accomplissement de soi circulant en Égypte ne sont pas toujours synonymes d'émancipation ou de revendications d'autonomie explique le livre de Saba Mahmood. Elle distingue une sphère « islamique » et une sphère « libérale » de constitution du sujet social, et rattache les aspirations individualistes au libéralisme

uniquement<sup>376</sup>. Or, au sein de Cœur généreux, ce n'est pas un modèle d'obéissance que poursuivent les femmes présentes, mais d'action sociale volontaire permettant de réconcilier individu et société. La dichotomie est fondamentalement remise en cause par l'hétéroclisme des sources du discours promu, synthèse provisoire et fragile des rêves de modernisme islamique des membres de l'association.

---

<sup>376</sup> MAHMOOD Saba. *Politics... op. cit.*



## CONCLUSION : ISLAM, SCIENCE ET PROGRÈS : LA COMBINATION DES ORDRES DE VÉRITÉ

*Herr Keuner ging durch ein Tal, als er plötzlich bemerkte, dass seine Füße in Wasser gingen. Da erkannte er, dass sein Tal in Wirklichkeit ein Meeresarm war und dass die Zeit der Flut herannahte. Er blieb sofort stehen, um sich nach einem Kahn umzusehen, und solange er auf einen Kahn hoffte, blieb er stehen. Als aber kein Kahn in Sicht kam, gab er diese Hoffnung auf und hoffte, dass das Wasser nicht mehr steigen möchte. Erst als ihm das Wasser bis ans Kinn ging, gab er auch diese Hoffnung auf und schwamm. Er hatte erkannt, dass er selbst ein Kahn war<sup>377</sup>.*

Bertolt Brecht, *Geschichten vom Herrn Keuner* (1965)

---

<sup>377</sup> Monsieur Keuner traversait une vallée lorsqu'il remarqua soudain que ses pieds marchaient dans de l'eau. Il se rendit alors compte que sa vallée était en réalité un bras de mer et que la marée montante approchait. Il s'arrêta sur le champ, pour chercher du regard une barque, et tant qu'il espéra cette barque, il resta sur place. Toutefois, ne voyant pas de barque arriver, il abandonna cet espoir et se mit à espérer que l'eau cesserait de monter. C'est seulement lorsque l'eau lui eut atteint le menton qu'il abandonna aussi cet espoir et se mit à nager. Il s'était rendu compte qu'il était lui-même une barque.



En Égypte comme ailleurs, la définition du référent de classe moyenne est l'objet de lutte d'hégémonie. Pour Alain Roussillon, cette catégorie bénéficie d'une telle attractivité en Égypte parce que sa position supposée médiane lui permet au mieux d'incarner l'intérêt commun, représentant une moyenne statistique des attributs des Égyptiens : la centralité sociale afférente lui allouant une position d'intermédiaire dans la société<sup>378</sup>. Elle est souvent décrite comme une couche de la population revendiquant un capital éducatif et culturel propre, mais sans pouvoir toujours prétendre à une aisance financière supérieure aux classes populaires<sup>379</sup>. Lucie Ryzova aboutit à une définition similaire quand elle cherche à circonscrire la catégorie des *effendis* de l'entre-deux-guerres, un grand sujet d'intérêt de la littérature et du cinéma égyptien de l'époque<sup>380</sup>. La catégorie des *effendis* renvoie aux Égyptiens éduqués dans des institutions calquées sur celles présentes en Europe, désireux d'entrer au service de l'État, habillé par conséquent à l'occidentale avec adjonction du tarbouche. Les *effendis* pauvres sont aussi souvent considérés comme l'avant-garde du mouvement indépendantiste<sup>381</sup>. En effet, à travers la figure de l'*effendi* se cristallise la formulation d'un projet moderniste propre à l'Égypte, entre classes populaires jugées arriérées et superstitieuses et classes supérieures considérées comme occidentalisées à l'excès. À la suite, le nassérisme ouvre la possibilité à une part plus large de la population de s'y identifier par un accès élargi des Égyptiens à l'éducation et à des postes de fonctionnaires. Les politiques libérales et les plans d'ajustement structurel initiés sous les présidences d'Anwar el-Sadate et de Hosni Moubarak viennent briser cet élan, entraînant une stagnation des salaires des agents de l'État, un gel des postes de fonctionnaires, un fort chômage des diplômés et une dévaluation conséquente des titres universitaires. À la suite, un discours dénonçant la précarisation des classes moyennes éduquées trouve un écho certain chez une part des experts en sciences sociales<sup>382</sup>. Les écarts de richesse en augmentant conduisent en parallèle à une fragmentation et polarisation accrue de l'espace urbain. Aux classes moyennes vertueuses garantes du pacte social égyptien s'opposeraient des classes populaires aujourd'hui vectrices d'anomie sociale et culturelle, ainsi qu'à l'autre opposé la grande bourgeoisie affairiste. Parallèlement, l'État et les agences locales et internationales de développement

---

<sup>378</sup> BOUTALEB Assia, Iman FARAG, Nafissa HASSAN, Enrique KLAUS, Saadia RADI et Alain ROUSSILLON. Dire les classes moyennes : quand des citoyens égyptiens en parlent. *Carnet de bord*, n° 10, 2005, pp. 35-36

<sup>379</sup> ARMBRUST Walter. *Mass Culture...* op. cit., 1996

<sup>380</sup> RYZOVA Lucie. *L'effendiyya ou la modernité contestée*. Le Caire : CEDEJ, 2004

<sup>381</sup> MONTAGNE Robert. L'Évolution de la Jeunesse Orientale. *Politique étrangère*, n° 4, 1936, pp. 3-10 ; MAKARIUS Raoul. *La jeunesse intellectuelle d'Égypte au lendemain de la Deuxième Guerre mondiale*. Paris ; La Haye : Mouton & co., 1960

<sup>382</sup> BOUTALEB Assia, Iman FARAG, et alii. Dire les classes... op. cit., pp. 29-31

promeuvent activement la figure du jeune entrepreneur indépendant comme modèle de succès à imiter<sup>383</sup>. Les incidences des conceptions des classes moyennes sur celle d'une modernité égyptienne propre dont se réclament les différents protagonistes de ces luttes d'hégémonie sur la catégorie de classes moyennes sont significatives.

Parmi les vecteurs d'identification à la classe moyenne, l'amour occupe une place non négligeable. Il est possible à ce propos de parler de modernisme amoureux, pour nommer le lien créé en Égypte entre conjugalité, expression explicite des sentiments et revendications de modernité. Les répertoires considérés par mes interlocuteurs comme propres aux gens éduqués impliquent une forte insistance sur la communication des émotions intimes à sa partenaire amoureuse. Une hiérarchie des répertoires est de la sorte instituée, avec en bas de l'échelle les répertoires crus de discussion sur le sexe en usage notamment dans les cafés à clientèle uniquement masculine ou les pratiques de drague définies par les associations de droits des femmes comme du harcèlement. Cette distinction des registres peut par ailleurs être formulée explicitement en termes de classes, mais aussi de conscience religieuse. Elle se construit en opposition à des modèles de virilité populaire et traditionnelle dont elle définit les contours par contraste. Les objectifs de l'association Cœur généreux soutiennent et renforcent cette hiérarchisation des répertoires d'expression des sentiments, à l'instar de fêtes commerciales comme la St Valentin, mais selon des modalités différentes. L'association s'attache en effet à la diffusion d'un ethos thérapeutique au Caire qui s'affirme aussi comme un vecteur de conformité à un idéal de moralité islamique et comme un discours de progrès ancré dans la science.

Mes recherches antérieures, prenant appui sur des terrains menés au Caire eux aussi, se sont concentrées sur l'étude des modes d'ostentation religieuse et de distanciation par rapport à ceux-ci qu'on peut repérer dans la ville. La *zebība*, une tache apparaissant essentiellement sur le front des hommes suite aux prosternations de la prière musulmane, a été le premier objet de mes enquêtes en Égypte. Signe explicite d'engagement religieux, cette marque permet d'interroger la façon dont les Cairotes perçoivent la piété ostensible au quotidien. Face à une manifestation omniprésente de celle-ci, nombre d'habitants de la capitale égyptienne en viennent à questionner la sincérité de la foi réelle de certains porteurs de *zebība*. Ces doutes s'expriment dans les plaisanteries et racontars circulant sur de prétendues fausses marques de prières obtenues par tatouage ou en se cognant la tête contre les murs. Une élaboration plus

---

<sup>383</sup> TOURNÉ Karine. « Devenez votre patron! » : la mise en scène du chômage et la figure du jeune entrepreneur en Égypte dans les années 1990. In : Mounia BENNANI-CHRAÏBI et Iman FARAG (dir.) *Jeunesses des sociétés arabes : par-delà les menaces et les promesses* Le Caire : Cedej ; Paris : Aux Lieux d'Être, 2007, pp. 165-194

sophistiquée de la question peut être perçue à travers les interprétations divergentes circulant au Caire de la sourate coranique décrivant les bienheureux le jour du jugement dernier aux « signes sur leurs visages traces des prosternations » (« *simāhum fī uġūhihim min athar al-suġūd* »). Alors que certains interlocuteurs y voient la *zebība*, de nombreux autres récuse cette interprétation, considérant qu'il s'agit d'une harmonie de l'âme se reflétant dans la sérénité des traits. Ces visions renvoient à des conceptions concurrentes des formes que doit prendre l'exemplarité religieuse. Elles fournissent aux Cairotes des outils critiques pour mettre à l'épreuve à la piété usurpée de certains. En continuité avec cette analyse, j'ai ensuite cherché à explorer plus avant la notion de cheikh. Celle-ci offre en retour la possibilité de mieux comprendre le positionnement des individus ne revendiquant pas un tel statut d'autorité religieuse. En ressort une coupure implicite entre cheikhs, astreints à l'exemplarité sous peine de se voir brutalement dénigrés et ceux se désignant eux-mêmes comme appartenant à la majorité des « gens ordinaires » (*el-nās el-'ādiyya*), se permettant une certaine marge de manœuvre face aux injonctions religieuses. Dans le contraste entre cheikhs et « gens ordinaires » se dévoilent les négociations parfois tendues desquelles les affirmations d'autorité religieuse font l'objet. J'ai désigné ce type de distanciation à l'engagement religieux comme le recours à un référent de normalité permettant de se dégager de certaines injonctions religieuses par ailleurs généralement reconnues dans le pays. Le verbe *istishiyakha*, signifiant alternativement « devenir cheikh » ou « faire le cheikh » reflète à merveille cette tension entre respect et ironie moqueuse<sup>384</sup>.

L'étude de la notion déjà évoquée de *wasatīyya* telle qu'elle est mobilisée par mes interlocuteurs permet d'aborder sous un angle nouveau les dynamiques d'adhésion et de distanciation par rapport à l'islam telles qu'elles peuvent être observées au Caire. *Wasatīyya* est un terme flou, difficile à traduire, qui renvoie aux notions de modération et de consensus médian, à mi-chemin d'une approche de l'islam jugée trop rigoriste et inadaptée à la situation contemporaine parce que percluse dans la distinction du licite et de l'illicite en termes de charia, et un Occident et ses thuriféraires égyptiens considérés comme exagérément permissifs. Expliquer la *wasatīyya* comme une expression de modération religieuse ne fait que reproduire son discours sans situer explicitement les repères par rapport auxquels situer la modération ou non d'un propos. Dans un contexte historique fréquemment défini comme celui d'une réislamisation de l'espace public<sup>385</sup>, elle définit une autre façon que le référent de

<sup>384</sup> KREIL Aymon. Se faire cheikh au Caire : exemplarité et intériorité religieuse. *Archives de Sciences sociales des religions*, n° 149, 2010, pp. 255-272

<sup>385</sup> EL GUINDI Fadwa. *Veiling Infitah... op. cit.* ; FERRIÉ Jean-Noël. *Le régime...op. cit.*

normalité de négocier l'hégémonie du référent religieux, complémentaire à l'invocation du référent de normalité, même si dans un rapport d'antagonisme à celui-ci. Là où ce dernier fonctionne par définissant les cheikhs comme astreinte à l'exemplarité, dédouanant les autres d'une part de leur responsabilité face aux injonctions divines, la *wasatiyya* clame au contraire pouvoir par son discours médian offrir un cadre permettant à tous d'adopter des normes de comportement calquées sur l'islam. En effet, c'est la rigidité et l'inadaptation au temps présent du discours salafiste qui pour les partisans d'une telle perception mène une grande part des Égyptiens à dévier de la religion. Se revendiquant d'une lecture mêlant impératifs modernes et rénovation des principes originels de la foi musulmane, la *wasatiyya* se pose en alternative.

Un gynécologue d'une cinquantaine d'années, formé en Union soviétique et travaillant la moitié de l'année en Finlande, m'affirma que « le slogan 'science et religion' ne veut rien dire, en effet, en science, on ne peut pas connaître les résultats à l'avance, au contraire de la religion ». Il est clair qu'émerge ici en tout cas une tension face au célèbre slogan sadatien qu'évoque cet interlocuteur. Science et islam sont deux référents renvoyant à l'universelle validité des propositions énoncées en leur nom. Autour de l'analogie du vrai, du bien et du juste se dessine un espace de négociation complexe. Le progrès constitue un troisième référent pouvant renvoyer à l'universel – que ce soit sous forme d'accès à des biens de consommation ou dans un objectif de réforme sociale. Autour de la notion de progrès est mis en scène un idéal de vie proposé en modèle à chacun. Comme je l'ai montré, celui-ci est largement calqué sur les modes de vie des couches de la population se revendiquant comme de classes moyenne ou supérieure. Ma thèse est que la *wasatiyya* sert de tampon lorsque des tensions trop fortes apparaissent entre ces différents référents. Il convient donc de ne pas projeter une lecture mécaniste entre énonciation de normes religieuses et application de celles-ci. Diverses formes de distanciation sont possibles par rapport aux impératifs religieux, même hégémoniques : refus frontal de toute religion ; refuge dans une « normalité » faite de faillibilité et attentes d'une conformation stricte aux normes islamiques pour une catégorie restreinte d'individus seulement, les cheikhs ; enfin, métaphorisation partielle de la religion, permettant d'opérer des synthèses avec d'autres référents valorisés.

La notion de *wasatiyya* permet de la sorte de rendre compte de la fluidité des dynamiques d'identification et de remettre en cause par exemple les distinctions un peu rigides

d'apparence qu'opère Saba Mahmoud entre domaines islamique et séculier<sup>386</sup>. La corrélation entre *waṣatiyya* et idéaux de classe moyenne offre de plus un outil d'appréhension utile des opérateurs de changement générationnel impliqués, comme il est possible par exemple de l'observer dans la relation au sein de Cœur généreux entre Samīra et les participantes à la formation. Les explications macrosociologiques postulant une individualisation de la société égyptienne, en se basant souvent sur des données statistiques sur les évolutions de la famille pour étayer cette affirmation, et l'expliquant au choix par la diffusion du salariat ou de l'éducation supérieure, par l'éclatement des familles élargies ou encore par l'apparition d'internet et des chaînes satellitaires, si elles apportent des éléments de compréhension intéressants, ne suffisent pas à mon sens pour saisir pleinement les processus en jeu. Outre qu'elles peuvent induire erronément l'idée d'une rupture nette entre une époque où les individus auraient été déterminés par la tradition et le statut et une époque où ils auraient acquis une soudaine autonomie, elles négligent trop souvent les vecteurs de transmission d'un discours occidental valorisant les exigences d'accomplissement personnel fondées sur l'expression publique des sentiments, au cœur du processus d'individualisation qu'elles cherchent à dégager. Les exemples évoqués ici, la réappropriation de la St Valentin au Caire, le travail de l'association Cœur généreux et la hiérarchisation des registres pour parler d'amour et de sexe au Caire, donnent un aperçu des cheminements complexes qu'il emprunte. Par leur biais prend place la traduction de ce discours, impliquant nécessairement une reformulation de celui-ci. Or, *traduttore traditore*, le traducteur est un traître, comme l'affirme la locution italienne.

Islam, science et progrès constituent trois ordres de vérité mobilisables pour définir la norme. Leur hiérarchie est fluctuante, selon les individus et les situations dans lesquelles ils s'inscrivent. Les deux premiers s'appuient sur des champs d'expertise revendiquant une autonomie partielle, la troisième apparaît comme affirmation de la supériorité d'un mode de vie. Tous trois sont porteurs de promesses, tous trois peuvent servir d'espace de totalisation imaginaire aux référents hétéroclites de l'expérience vécue. De façon combinée, ils peuvent être mobilisés dans un effort d'absolutiser des normes. Toutefois, leur hétéroclisme peut aussi devenir facteur d'incertitude, créant des zones grises où apparaissent d'improbables combinaisons et de passerelles inattendues. Il faut de plus s'interroger sur les conditions de

---

<sup>386</sup> SCHIELKE Samuli. Second Thoughts about the Anthropology of Islam, or how to make sense of grand schemes in everyday life. *ZMO Working Papers*, 2010 (en ligne, dernière consultation le 10 juillet 2012 : [http://www.zmo.de/publikationen/WorkingPapers/schielke\\_2010.pdf](http://www.zmo.de/publikationen/WorkingPapers/schielke_2010.pdf)).

possibilité du modernisme amoureux comme aspiration. La St Valentin comme Cœur généreux promeuvent l'expression explicite des sentiments, et font du couple le cadre privilégié de ceux-ci. Or, les innombrables obstacles parsemant le parcours des prétendants au mariage rendent cet idéal souvent inaccessible, du moins au sein de liens conjugaux légitimes. L'expression de ses sentiments à un psychologue est certes un exutoire possible à la frustration des individus. Toutefois, cette expression de soi étant considérée comme une condition indispensable à l'accomplissement individuel, en priver les individus revient à profondément attenter à leur dignité. L'usage de la psychologie pour résoudre les problèmes individuels n'a donc pas nécessairement comme corolaire l'oubli de la politique, comme je l'ai montré dans le dernier chapitre, en particulier dans un régime autoritaire comme celui de Hosni Moubarak où l'arbitraire étatique était partout visible. Au contraire, la psychologisation des questions politiques et sociales aboutit dès lors à une politisation des questions psychologiques. La conversation évoquée au chapitre précédent avec Yumnā sur le mariage entre musulmans et non-musulmans constitue un autre exemple de combinatoire possible, résultat paradoxal de la volonté de savoir à laquelle se mêlait, je le soupçonne, un peu d'affection secrète envers moi. La pluralité des savoirs et des horizons d'expérience offerts dans une ville immense comme le Caire devient potentiellement ainsi porteuse de déséquilibres, même éphémères. Face à ces incertitudes, à l'instar du Monsieur Keuner de Berthold Brecht, chacun en est réduit au final à devenir son propre esquif.

## GLOSSAIRE DES TERMES ARABES

'*abāya* : large manteau porté par de nombreux cheikhs

*adab* : mœurs, politesse, bonne éducation

*akhlāq* : mœurs, moralité

*al-aḥwāl al-shakhṣiyya* : le statut personnel

'*ashwā'iyyāt* : quartiers informels

'*Ayd al-Ḥubb* : fête de l'Amour

'*awra* : parties du corps devant être dissimulées par pudeur

*baladī* : local, populaire

*balṭaḡiyya* : « canaille », délinquants

*dabdūb* : nounours

*Falantāyn* (ou *Fālantāyn*) : St Valentin

*faqīh* : praticien du *fiqh*

*fatwā* : avis émis à l'issue d'une consultation de *fiqh*

*fiqh* : jurisprudence islamique

*ḡalabiyya* : forme égyptienne de la djellabah.

*ḡins* : sexe

*ghazal* : poésie courtoise

*ghuṣl* : ablutions rituelle suite à un acte sexuel

*ḡalâl* : islamiquement licite

*Ḥāra al-Yahūd* : lieu-dit « la Ruelle des Juifs », lieu important de vente en gros de cadeaux pour St Valentin

*ḡarâm* : islamiquement prohibé

*ḡubb* : amour

*iḡbāt* : frustration, dépit

*kabt* : répression, frustration

*kafā'a* : capacité – notamment à maintenir à son épouse le niveau de vie qui est le sien

*madhhab* : école d'interprétation de la chariah

*mağdhūb* : individu dont l'esprit a été emporté par Dieu ; fou

*mağnūn* : fou

*mawlid* : en français, « mouled » - fête tenue en commémoration d'un religieux musulman ou chrétien, en général autour de son mausolée.

*mozza* : « bombe sexuelle »

*mu'ākṣa* : « drague »

*mufī* : homme émettant des *fatwā*-s

*ra'īs* : président

*sha'b* : peuple

*sha'bī* : populaire

*shaykh* : terme ancien pour désigner les individus pourvu d'autorité – dans le contexte de ce texte, il désigne des hommes fondant celle-ci sur leur connaissances de la religion

*shilla* : réseau informel d'interconnaissance

*sunna* : tradition du Prophète et de ses compagnons

*ṭabaqa* : classe sociale

*ṭabaqa wuṣṭā* : classe moyenne

*Ṭabībak al-Khās* : « Ton médecin personnel », revue égyptienne de vulgarisation médicale

*taḥarrush ġinsī* : harcèlement sexuel

*ta'līm* : éducation, enseignement

*taqaddum* : progrès, avancement

*ṭāqiyya* : calotte que portent certaines personnes pieuses

*ṭarab* : extase musicale

*tarbiyya* : éducation

*tuql* : « lourdeur », jeu de se faire désirer

*wasāṭiyya* : « voie médiane » en islam

*waqf* : bien de mainmorte, dédié à une fondation pieuse. Le Ministère des Waqfs est l'une des principales institutions étatiques en charge des affaires islamiques dans le pays.

*zebība* : cal sur la peau front résultant des prosternations de la prière musulmane.



## GLOSSAIRE DES ACRONYMES

CIERP : Centre islamique international d'études et de recherches sur la population

CSFA : Conseil supérieur des Forces armées.

ECWR : *Egyptian Centre for Women's Rights*

EEOC : *Equal Employment Opportunity Commission*

FBO : *Faith-Based Organisation*

FNUAP : Fonds des Nations unies pour la Population.

ONG : Organisation non gouvernementale

PND : Parti national démocrate

PNL : Programmation neurolinguistique.

USAID : *United States Agency for International Development*

UNESCO : *United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization*

UNICEF : *United Nations International Children's Emergency Fund*



## TABLEAU DES ILLUSTRATIONS

Figure 1 « :D Le plus facile à reconnaître sur la corniche (En jaune, de gauche à droite) Droit. Commerce. Lettres. (En fuchsia.) Étudiant en ingénierie. » Montage photographique anonyme diffusé sur le réseau social Facebook.

Figure 2 Ibrāhīm al-Fiqqī devant ses diplômes et certificats (source : [http://www.ibrahimelfiky.com/aboutelfiky\\_arabic.html](http://www.ibrahimelfiky.com/aboutelfiky_arabic.html), dernière consultation le 6 février 2012) [capture d'écran de la vidéo de présentation]

Figure 3 Extrait de la brochure de Maha Aḥmad.

Figure 4 Différentes formes d'hymen. Planche tirée de : AL-ḤUSAYNĪ Ayman. *Awwal layla min layālī shahr al-'asal : mustashāruka al-ḡinsī fī layla al-zifāf* [La première nuit de la lune de miel : ton conseiller sexuel pour la nuit de noces.] Al-Qāhira : Maktaba Ibn Sīnā, 1994, p. 22

Figure 5 Grossiste en peluches, quartier du Muskī, Le Caire, 13 février 2009 (Photographie prise par l'auteur.)

Figure 6 Anonyme, « Sorry Valentine's Day I am "Muslim". » Montage photographique diffusé sur le réseau social Facebook.

Figure 7 Photographie prise par un membre de l'association Cœur généreux lors de la formation de 2011-2012 de « l'Académie Cœur généreux pour le soutien psychologue aux adolescents » publiée sur l'un de ses sites internet.

Figure 8 Image accompagnant le texte du PowerPoint de Cœur généreux consacré à l'amour présenté aux écoles.



## BIBLIOGRAPHIE



ABAZA Mona. Perceptions of 'Urfi Marriage in the Egyptian Press. *ISIM Newsletter*, n° 7, 2001, pp. 20-21

ĀBD AL-'ĀI Ghāda. 'Ayza atğawwez [Je veux me marier]. Al-Qāhira : Dār al-Shurūq, 2009, pp. 5-9.

ABDEL GAWAD Mohammed. L'évolution du statut familial en Égypte. In : *Systèmes de parenté : entretiens interdisciplinaires sur les sociétés musulmanes*. Paris : EPHE, 1959, 42-50

ABDEL-FADIL Mona. The Islam-Online Crisis : a battle of Wasatiyya vs. Salafiyya Ideologies ? *CyberOrient*, vol. 5, n° 1, 2011 (en ligne, dernière consultation le 2 mars 2012 : <http://www.cyberorient.net/article.do?articleId=6239>)

ABOU-HATAB Fouad. Egypt. In : Virginia SEXTON et John HOGAN (dir.) *International Psychology : views from around the World*. Lincoln : Univ. of Nebraska Press, 1992, p. 111-128

ABŪ AL-LAYL Rashā. *Al-zawāğ al-'urfī* [Le mariage coutumier]. Al-Ğīza : al-Usra, 2005

ABŪ AL-SURŪR Ğamāl. *Dalīl al-du'ā fī mağallāt al-ṣiḥḥa al-ingābiyya wa qaḍāyā al-naw'* [Le guide des prédicateurs dans les domaines de la santé reproductive et les affaires de genre]. Al-Qāhira : Ğāmi'a al-Azhar, 2009

ABŪ AL-QUMŞĀN Nihād (dir.) *Ghuyūm fī samā' Miṣr : min al-mu'ākasāt al-kalāmiyya... ilā al-ighṭisāb : dirāsa sūsiūlūğiyya* [Nuages dans le ciel d'Égypte : de la drague par les mots... jusqu'au viol : étude sociologique]. Al-Qāhira : al-Markaz al-maṣrī li-ḥuqūq al-mar'a, 2008

----- (dir.) *Afḍal al-taṭbīqāt al-qaḍā'iyya al-dā'ima li-l-ṣiḥḥa al-ingābiyya* [Les meilleures jurisprudences soutenant la santé reproductive]. Al-Qāhira : al-Markaz al-maṣrī li-ḥuqūq al-mar'a, 2009

----- (dir.) *Al-taḥarruṣh al-ğinsī fī al-manṭiqa al-'arabiyya : ishkāliyyāt thaqāfiyya wa fağwāt qānūniyya : natā'ig al-mu'tamar « al-taḥarruṣh al-ğinsī ka-'unf iğtimā'ī wa ta'thīruhu 'alā al-nisā' »* [Le harcèlement sexuel dans la région arabe :

aspects culturels et lacunes législatives : actes de la conférence « Le harcèlement sexuel comme violence sociale et son influence sur les femmes »]. Al-Qāhira : al-Markaz al-maṣrī li-ḥuqūq al-mar'a, 2010

ABU-LUGHOD Janet et AMIN Lucy. Egyptian Marriage Advertisements : Microcosm of a changing Society. *Marriage and Family Living*, XXIII 2, 1961, pp. 127-136

ABU-LUGHOD Lila. *Dramas of Nationhood : The politics of television in Egypt*. Chicago : Chicago Univ. Press, 2004

----- *Sentiments voilés*. Paris : les Empêcheurs de penser en rond : Seuil, 2008 [1999]

AHMED Ramadan. Psychology in Egypt. *Psychology :IUPsyS global ressource*, 2009 (en ligne, dernière consultation le 9 avril 2012 : <http://e-book.lib.sjtu.edu.cn/iupsys/Origins/Imada/im03ch10.htm>)

----- Egypt. In : David BAKER (dir.) *The Oxford Handbook of the History of Psychology : global perspectives*. Oxford : Oxford Univ. Press, 2012, pp. 167-181

ALI Kamran Asdar. *Planning the Family in Egypt : new bodies, new selves*. Austin : Univ. of Texas Press, 2002

AMĪN Muṣṭafa. *100 fikra wa fikra* (Cent-une idées). Al-Qāhira : Akhbār al-Yawm, 1989

AMMAR Paul. Middle East Masculinity Studies : discourses of men in crisis, industries of gender in revolution. *Journal of Middle East Women's Studies*, vol. VII, n° 3, 2011, pp. 36-71

AMSELLE Jean-Loup. *Branchements : anthropologie de l'universalité des cultures*. Paris : Flammarion. 2001

AL-'ĀNĪ Nazār. *Al-islām wa 'ilm al-nafs : masrad (biblūghrāfiyā) li-buḥūth wa dirāsāt al-ta'sīl al-islāmī l-'ilm al-nafs (t. 1)* [L'islam et la psychologie : index (bibliographie) des recherches et études pour le retour originaire islamique de la psychologie (t. 1)]. Herndon : IIIT, 2008

ANONYME. *Al-Tarbiyya al-ğinsiyya li-fatra al-murāhiqa : dirāsa ‘ilmiyya wa rūḥiyya* (L'éducation sexuelle pour l'adolescence : étude scientifique et spirituelle). Al-Qāhira : Mağlis Kanā'is al-Sharq al-Awsaṭ, 1986

ANONYME. Entretien inédit entre Michel Foucault et quatre militants de la LCR, membres de la rubrique culturelle du journal quotidien *Rouge* (juillet 1977) (en ligne, dernière consultation le 23.2.2012 : <http://questionmarx.typepad.fr/files/entretien-avec-michel-foucault-1.pdf>)

APPADURAI Arjun. *Après le colonialisme : les conséquences culturelles de la globalisation*. Paris : Payot, 2005 [1996] [trad. Françoise Bouillot]

-----, Grassroots Globalization and the Research Imagination. *Public Culture*, XII 1, 2000, pp. 1-19

ARCHIV FÜR SEXUALWISSENSCHAFT. Das Institut. (Document en ligne, dernière consultation le 20 août 2012 :

[http://www2.rz.huberlin.de/sexology/Home\\_DE/Startseite/Geschichte/Pioniere/Magnus\\_Hirschfeld/Das\\_Institut/das\\_institut.html](http://www2.rz.huberlin.de/sexology/Home_DE/Startseite/Geschichte/Pioniere/Magnus_Hirschfeld/Das_Institut/das_institut.html))

ARMBRUST Walter. *Mass Culture and Modernism in Egypt*. Cambridge : Cambridge Univ. Press, 1996

----- Long Live Patriarchy : love in the time of ‘Abd al-Wahhab. *History Compass*, vol. 7, n° 1, 2009, pp. 251-281

ASAD Talal. Thinking about Secularism and Law in Egypt. *ISIM Papers*, n°2, 2001

‘AZĪZĪ Midḥat. Al-kurh al-ğinsī [La détestation du sexe]. *Ṭabīb al-khāṣṣ*, n°245, 1989 (mai), pp. 87-91

BADRAN Margot. *Feminists, Islam, and Nation: gender and the making of modern Egypt*. Princeton : Princeton Univ. Press, 1995

BAKHTINE Michael. *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*. Paris : Gallimard, 1970 [1965] [trad. Andrée Robel]

BARON Beth. The Making and Braking of Marital Bonds in Modern Egypt. In : Nikki KEDDIE et Beth BARON (dir.) *Women in Middle Eastern History : Shifting Boundaries in Sex and Gender*. New Haven ; London : Yale Univ. Press, pp. 275-291

BARTH Fredrick. Les groupes ethniques et leurs frontières [1969]. In : POUTIGNAT Philippe et Jocelyne STREIFF-FENART. *Théories de l'ethnicité*. Paris : PUF, 1995, pp. 203-249

BATTAIN Tiziana. La divination dans le rituel du *zar* égyptien. *Égypte/Monde arabe* n° 14, 1993, pp. 103-112

BATTESTI Vincent. The Giza Zoo : re-appropriating public spaces, re-imagining urban beauty. In : Diane SINGERMAN et Paul AMMAR (dir.) *Cairo Cosmopolitan : politics, culture, and urban space in the new globalized Middle East*. Cairo : AUC Press, 2006, pp. 489-511

BAQUÉ Valérie. Regards sur l'asile et la folie dans l'Égypte du XIXe siècle. *Annales islamologiques*, vol. XXVI, 1992, pp. 197-206

BAYAT Asef. Islamism and the Politics of Fun. *Public Culture*, vol. XIX n° 3, 2007, pp. 433-459

BEAMAN William. Humor. *Journal of Linguistic Anthropology* IX 2, 2000 (En ligne, dernière consultation le 20 juillet 2012 : <http://www.brown.edu/Departments/Anthropology/publications/Humor.htm>)

BECKER Howard. Biographie et mosaïque scientifique. *Actes de la Recherche en sciences sociales*, n°62/63, 1986 [1966], pp. 105-110

BELL Quentin. *On Human Finery*. London : Allison and Burby. 1992

BENNANI-CHRAÏBI Mounia et Iman FARAG (dir.) *Jeunesses des sociétés arabes : par-delà les menaces et les promesses* Le Caire : Cedej ; Paris : Aux Lieux d'Être

BEN SLAMA Raja. La psychanalyse en Égypte : un problème de non-advenue. *Topique*, n° 110, 2010

BERNARD-MAUGIRON Nathalie. Le processus de réforme du droit de la famille et ses limites. *Confluences Méditerranée*, n°75, 2010, pp. 77-89.

----- et Baudouin DUPRET. Breaking Up the Family : Divorce in Egyptian Law and Practice. *Hawwa : Journal of Women of the Middle East and the Islamic World*, n° 6, 2008, pp. 52-74

BIN SHARĪF Mahmūd. *Al-islām wa al-ḥayā al-ḡinsiyya : dirāsa tahlīliyya mustamidida min al-Qur’ān al-karīm*. S. 1. : s. e., s.d. [*Silsila kutub al-taṣawwuf al-islāmī* 15]

BOCHOW Astrid. Valentine’s Day in Ghana : youth, sex and fear between generations. In : Erdmute ALBER, Sjaak van der GEEST et Susan WHYTE (dir.) *Generations in Africa : connections and conflicts*. Hamburg, Lit, 2008, pp. 418-429

BOLTANSKI Luc. *Les cadres : la formation d’un groupe social*. Paris : Minuit, 1982

BONETT Alastair. Asian Occidentalism and Rediscovered Modernities. In : Christopher BROWNING et Marco LEHTI. *The Struggle for the West : a divided and contested legacy*. London : Routledge, 2010, pp. 201-217

BOTIVEAU Bernard. *Loi islamique et droit dans les sociétés arabes*. Paris : Karthala ; Aix en Provence : Iremam, 1993

BOUHDIBA Abdelwahab. *La sexualité en Islam*. Paris : PUF, 1975

BOURDIEU Pierre. *Ce que parler veut dire : l’économie des échanges linguistiques*. Paris : A. Fayard, 1982

----- L’illusion biographique. *Actes de la Recherche en Sciences sociales*, n° 62/63, 1986, pp. 69-72

----- *Esquisse d’une théorie de la pratique, précédé de trois études d’ethnologie kabyle*. Paris : Seuil, 2000 [1972]

BOUSQUET George-Henri. *L'éthique sexuelle de l'Islam*. Paris : Maisonneuve et Larose, 1966

BOUTALEB Assia, Iman FARAG, Nafissa HASSAN, Enrique KLAUS, Saadia RADI et Alain ROUSSILLON. Dire les classes moyennes : quand des citoyens égyptiens en parlent. *Carnet de bord*, n° 10, 2005, pp. 24-45

BOZON Michel. Orientations intimes et constructions de soi : pluralité et divergence dans les expériences de la sexualité. *Sociétés contemporaines*, n° 41-42, 2001, pp. 11-40

BRUBAKER Rogers. Au-delà de l'identité. *Actes de la Recherche en Sciences sociales*, n° 139, 2003, pp. 66-85

BUTLER Judith. *Trouble dans le genre : le féminisme et la subversion de l'identité*. Paris : La Découverte, 2005 [1990] [trad. Cynthia Krauss]

CALLEWAERT Staf. Bourdieu Critic of Foucault : the case of empirical social science against double-game philosophy. *Theory Culture Society*, XXIII 6, 2006, pp. 73-96

CARRIER James. Occidentalism : the world turned upside-down. *American Ethnologist*, vol. 19, n°2, 1995, pp. 195-212

CAULIER Mathieu. Le genre des Mexicain-e-s. *Tiers-Monde*, n° 200, 2009, pp. 805-820

CERTEAU Michel de. *Histoire et psychanalyse : entre science et fiction*. Paris : Gallimard, 1987

----- *L'invention du quotidien I : arts de faire*. Paris : Gallimard, 2005 [1980]

CHRISTIN Olivier. Introduction. In : Olivier CHRISTIN (dir.) *Dictionnaire des concepts nomades en sciences humaines*. Paris : Métailié, 2010, pp. 11-23

CLAPARÈDE Édouard. 1929. *Rapport général présenté au Ministère de l'Instruction publique*. [Ronéotypé.]

CLARK Janine. *Islam, Charity, and Activism : middle class networks and social welfare in Egypt, Jordan, and Yemen*. Bloomington ; Indianapolis: Indiana Univ. Press, 2004

CLIFFORD James. *Malaise dans la culture : l'ethnographie, la littérature et l'art au XX<sup>e</sup> siècle*. Paris : École nationale supérieure des Beaux-Arts, 1996 [1988, trad. Marie-Anne Sichère]

COPET-ROUGIER Elisabeth. Le mariage « arabe » : une approche théorique In : Pierre BONTE (dir.) *Épouser au plus proche : inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*. Paris : EHESS, 1994, pp. 453-473

CRAPANZANO Vincent. *Tuhami, Portrait of a Moroccan*. Chicago : Chicago Univ. Press, 1985

----- Réflexions sur une anthropologie des émotions. *Terrains*, n°22, 1994, pp. 109-117

CRIGHTON Millie. « Sweet Love » and Women's Place: Valentine's Day, Japan style. *Journal of Popular Culture* XXVII 3, 1993, pp. 1-20

CROMER Sylvie. Histoire d'une loi : la pénalisation du harcèlement sexuel dans le nouveau Code pénal. *Projets féministes* 1, 1992, pp. 108-117

DARMON Muriel. Les « entreprises » de la morale familiale. *French Politics, Culture and Society*, XVII 3-4, 1999, pp.1-19

DÉCOBERT Christian. Introduction : Formes et substances des construits identitaires. In : Christian DÉCOBERT (dir.) *Valeur et distance : identités et sociétés en Égypte*. Paris : Maison méditerranéenne des Sciences de l'Homme ; Maisonneuve et Larose, 2000, pp.9-34

DEPAULE Jean-Charles. *À travers le mur*. Paris : Centre Georges Pompidou ; CCI, 1985

----- Des territoires en formation : jeunesse et urbanisation au Caire.  
*Égypte/Monde arabe*, n°1, 1990 (en ligne, dernière consultation le 23 mai 2012 :  
<http://ema.revues.org/index187.html>)

DONNER Henrike (dir.) *Being Middle Class in India : A way of life*. London ; New York :  
Routledge, 2011

DRIESKENS Barbara. *Living with Djinnns : understanding and dealing with the invisible in  
Cairo*. London : Saqi, 2008

DUPRET Baudouin. *Le jugement en action : ethnométhodologie du droit, de la morale et de  
la justice en Égypte*. Paris ; Genève : Droz ; Le Caire : CEDEJ, 2006

DURKHEIM Émile. *Les règles de la méthode sociologique*. Paris : PUF, 1990 [1894]

----- *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en  
Australie*. Paris : PUF, 1985 [1912]

DWYER Kevin. *Moroccan Dialogues : anthropology in question*. Baltimore : J. Hopkins  
Univ. Press

EL GUINDI Fadwa. Veiling Infitah with Muslim Ethic : Egypt's contemporary Islamic  
movement. *Social Problems*, XXVIII 4, 1981, pp. 445-485

ELKAMEL Farag. Dialogues with the Future: findings of a study on adolescents in three  
Egyptian governorates. In : Sonja HEGASY et Elke KASHL, *Changing Values Among Youth:  
examples from the Arab World*. Berlin: K. Schwarz, 2007, pp. 75-86

EL SAADAWI Nawal. *A Daughter of Isis : the Autobiography of Nawal El Saadawi*. London  
; New York : Zed Books, 1999

EL SHAKRY Omnia. *The Great Social Laboratory : subjects of knowledge in colonial and  
postcolonial Egypt*. Stanford : Stanford Univ. Press, 2007

----- Youth as Peril and Promise : the emergence of adolescent psychology in postwar Egypt. *International Journal of Middle East Studies*, vol. 43, n° 4, 2011, pp. 591-610

ELYACHAR Julia. *Markets of Dispossession : NGOs, economic development, and the state in Cairo*. Durham ; London : Duke Univ. Press, 2005

FAKKAR Rouchdi. *Sociologie, psychologie et anthropologie sociale : dictionnaire encyclopédique universel, volume 1 : terminologie*. Paris : Geuthner, 1980

FARAG Iman. Ismâ'il al-Qabbâni et la mesure de l'intelligence. *Égypte/Monde arabe*, n° 18/19, 1994 (en ligne, dernière consultation le 10 août 2012 : <http://ema.revues.org/index1864.html>)

----- Identité, natalité ou les avatars d'une conférence internationale. *Égypte/Monde arabe*, n° 20, 1994 (en ligne, dernière consultation le 12 mars 2012 : <http://ema.revues.org/index487.html>)

FARGUES Philippes. *Génération arabes : l'alchimie du nombre*. Paris : Fayard, 2000

FARUQI Harith Suleiman. *Faruqi's Law Dictionary Arabic-English*. Beyrouth : Librairie du Liban, 2006

FASSIN Éric. Évènements sexuels : d'un « affaire » l'autre, Clarence Thomas et Monica Lewinsky. *Terrains*, n° 38, 2002, pp. 21-40

----- La démocratie sexuelle et le conflit des civilisations. *Multitudes*, n° 26, 2006, pp. 123-131

FAVRET-SAADA Jeanne. *Les mots, les morts, les sorts*. Paris : Gallimard

FERRIÉ Jean-Noël. Figures de la moralité en Égypte : typifications, conventions et publicité. In : Jocelyne DAKHLIA (éd.). *Urbanité arabe : hommage à Bernard Lepetit*. Arles : Actes Sud, 1998, pp. 113-146

----- *Le régime de la civilité en Égypte : public et réislamisation*, Paris, Cnrs éditions, 2004

FOREL Auguste. *La question sexuelle*. Paris : Masson et Cie, 1919 [1905]

FORTIER Corinne. Seduction, Love, and Gender in Mauritania. Présentation lors du symposium *Love, Seduction, and Gender : ethnographic and literary perspectives* (13-14 septembre 2011). Berlin, Zentrum Moderner Orient

FOUCAULT Michel. *L'ordre du discours*. Paris : Gallimard, 1971

----- *La Volonté de savoir*. Paris : Gallimard, 1982

----- *Dits et écrits II. 1976-1988*. Paris : Gallimard, 2001

FRANKE Katherine. What's Wrong with Sexual Harassment? *Stanford Law Review* IL 691, 1997, pp. 691-772

FREUD Sigmund. *Der Mann Moses die monotheistische Religion : Drei Abhandlungen*. Amsterdam : De Lange, 1939

FRIEDMAN Jonathan. Globalization, Class and Culture in Global Systems. *Journal of World-Systems Research*, VI 3, 2000, pp. 636-656

FROMM Erich. Mā hiya al-sa'āda ? (Qu'est-ce que le bonheur ?) *Ḥayātak* n°3, 1957 (nov.), pp. 19-26

FRÜHSTÜCK Sabine. *Colonizing Sex : sexology and social control in modern Japan* Berkeley ; LA ; London : Univ. of California Press, 2003

GABORIEAU Marc et ZEHGAL Malika. 2004. Autorités religieuses en islam. *Archives de Sciences sociales des religions*, n° 125, pp. 5-21

ĠĀD AL-ḤAQQ Ġād al-Ḥaqq 'Alī, Muḥamma YŪNIS et Aḥmad Raġā' RAĠĀB *Aḥkām al-sharī'a al-islāmiyya fī masā'il ṭibbiyya 'an al-amrāḍ al-nisā'iyya wa al-ṣiḥḥa al-ingābiyya* (Les jugements de la charia islamique concernant les questions gynécologiques et la santé reproductive). Al-Qāhira : Ġāmi'a al-Azhar, 2005 (3<sup>e</sup> édition)

GARFINKEL Harold. *Recherches en ethnométhologie*. Paris : PUF, 2007 [1967] [trad. Michel Barthélémy, Baudouin Dupret, Jean-Manuel de Queiroz et Louis Quéré]

GEERTZ Clifford. La description dense. *Enquête*, n°6, 1998 [1973, trad. André Mary] (en ligne, dernière consultation le 2 août 2012 : [enquete.revues.org/document1443.html](http://enquete.revues.org/document1443.html))

GHANNAM Farha. *Remaking the Modern : space, relocation, and the politics of identity in a global Cairo*. Berkeley ; Los Angeles : Univ. of California Press, 2002

GHASARIAN Christian (dir.). *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive : nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*. Paris : A. Colin, 2002

GHOSH Amitav. *In an Antique Land*. New Delhi : Ravi Dayal ; Delhi : Permanent Black, 2002 [1992]

GIAMI Alain et Patrick de COLOMBY. Profession sexologue ? *Sociétés contemporaines*, n°41-42, 2001, pp. 41-62

GILLOT Gaëlle. Faire sans le dire : les rencontres amoureuses au Caire. *Géographie et culture* 54, 2005, pp. 31-52

GILSENAN Michael. Very like a Camel : the appearance of an anthropologist's Middle East. In : Richard FARDON (dir.) *Localizing Strategies : regional traditions of ethnographic writing*, Edinburg : Scottish Academic Press ; Washington : Smithsonian Institution Press, 1990, pp. 222-239

GLASER Barney et Anselm STRAUSS. *La découverte de la théorie ancrée : stratégies pour la recherche qualitative*. Paris : A. Colin, 2010 [1967]

GOODY Jack. *La logique de l'écriture : à l'origine des sociétés humaines*. Paris : A. Colin, 1986

GRÄF Bettina. The Concept of *Wasatiyya* in the Work of Yūsuf al-Qaraḏāwī. In : Bettina GRÄF et Jakob SKOVGAARD-PETERSEN (dir.) *The Global Mufti : the phenomenon of : the phenomenon of Yusuf al-Qaradawi*. London : Hurst & co., 2005, pp. 213-238

GREEN Nancy. Classe et ethnicité, des catégories caduques de l'histoire sociale ? In : Bernard LEPETIT (dir.) *Les formes de l'expérience : une autre histoire sociale*. Paris : A. Michel, 1995, pp. 165-186

GRUNTZ Lucile. *L'Amérique des Arabes*. Thèse de doctorat. Paris : EHESS [en préparation].

HAENNI Patrick. *L'ordre des caïds : conjurer la dissidence urbaine au Caire*. Paris : Karthala ; Le Caire : CEDEJ, 2005

----- *L'islam de marché : l'autre révolution conservatrice*. Paris : Seuil, 2005

----- L'économie politique de la consommation musulmane. *Relioscope : études et analyses*, n° 18, 2008 (en ligne, dernière consultation le 2 février 2012 : [http://religion.info/pdf/2008\\_11\\_consommation:pdf](http://religion.info/pdf/2008_11_consommation:pdf))

----- et Hélène FÜGER. Métamorphoses du voile « islamique » et distinction sociale. *Égypte/Monde arabe*, n°26, 1996, pp.111-130

----- et Husam TAMMAM. Islamisme et islamisation : courants et tendances. In : Vincent BATTESTI et François IRETON (dir.) *L'Égypte au présent : inventaire d'une société avant révolution*. Paris : Sindbad ; Arles : Actes Sud, 2011, pp. 887-900

HAFEZ Sherine. *An Islam of her Own : reconsidering religion and secularism in women's Islamic movement*. New York : New York Univ. Press, 2011

HALBWACHS Maurice. *Les classes sociales*. Paris : PUF, 2008 [1937]

HASSO Frances. *Consuming Desires : family crisis and the state in the Middle East*. Stanford : Stanford Univ. Press, 2011

HEFNER Robert. Multiple Modernities : Christianity, Islam, and Hinduism in a globalized age. *Annual Review of Anthropology*, vol. 27, 1998, pp. 83-104

HERVIEU-LÉGER Danièle. *La religion pour mémoire*. Paris : Cerf, 1993

HESHMAT Dina. Le Caire traque ses amants. *La pensée de midi* 17, 2006, pp. 16-22

HOCHSCHILD Arlie. *The Managed Heart : the commercialization of human feeling*. Berkeley : Univ. of California Press, 1983

HOFFMAN-LADD Valerie. Polemics on the Modesty and Segregation of Women in Contemporary Egypt. *International Journal of Middle East Studies*, n° 19, 1987 pp. 23-50

HOODFAR Homa. *Between Marriage and the Market : intimate politics and survival in Cairo*. Cairo : AUC Press, 1997

AL-ḤUSAYNĪ Ayman. *Awwal layla min layālī shahr al-‘asal : mustashārūka al-ġinsī fī layla al-zifāf* [La première nuit de la lune de miel : ton conseiller sexuel pour la nuit de nocces.] Al-Qāhira : Maktaba Ibn Sīnā, 1994

IBRAHĪM Ṣuna’ Allah. *Dhāt : riwāya*. Al-Qāhira : Dār al-Mustaqbal al-‘Araby, 1998

IBRAHIM Sonnallah. *Les années de Zeth*. Arles : Actes Sud, 1993 [trad. Richard Jacquemont]

IBRĀHĪM Bakr Muḥammad. *Asrār layla al-zifāf wa shahr al-‘asal* [Secrets de la nuit de nocces et de la lune de miel]. Al-Qāhira: Maktaba al-Ṣafā, 2002

IDRĪS Yūssuf, *Bayt min al-laḥm wa qiṣaṣ ukhrā*. Bayrūt : Dār al-‘Awda, s.d. [1971]

ILLOUZ Eva. *Les sentiments du capitalisme*. Paris : Seuil, 2006

INHORN Marcia. *Infertility and Patriarchy : the cultural politics of gender and family life in Egypt*. Philadelphia : Univ. of Pennsylvania Press, 1996

IRETON François. Les quatre relations d’incertitude d’un construit identitaire collectif à référence territoriale : l’exemple des Sa‘idis. In : Christian DÉCOBERT (dir.) *Valeur et distance : identités et sociétés en Égypte*. Paris : Maison méditerranéenne des Sciences de l’Homme ; Maisonneuve et Larose, 2000, pp.319-361

JACOB Wilson. Overcoming 'Simply Being' : Straight Sex, Masculinity and Physical Culture in Modern Egypt. *Gender and History* vol. 22 n°3, 2010, pp. 658-676

JAD Islah. The NGOization of Arab Women's Movements. 2004 [Document en ligne, dernier consultation le 29 février 2012 : <http://www.shebacss.com/docs/sowcere0036-09.pdf>]

JOHANSEN Julian. *Sufism and Islamic Reform : the Battle for Islamic Tradition*. Oxford : Clarendon, 1996

JOMIER Jacques. *L'islam vécu en Égypte (1945-1975)*. Paris : J. Vrin, 1994

KĀMIL Aḥmad Khamīs. Ru'ya ṭalaba wa ṭālibāt al-marḥala al-thānawiyya li-l-taḥarruṣh al-ḡinsī Sexual Harassment. *Aḥwāl miṣriyya*, n°42-43, pp. 100-103

KĀMIL Buṭḥayna, *I'tirāfāt layliyya* [Confessions nocturnes]. Al-Qāhira : Maḡmū'a Āfāq, 1998

KARAMUSTAFA, Ahmet. The Antinomian Dervish as Model Saint. In : Hassan ELBOUDRARI (dir.). *Modes de transmission de la culture religieuse en Islam*. Le Caire : Institut français d'archéologie orientale (IFAO), 1993, pp. 241-260

KELLY Henry. *Chaucer and the Cult of St. Valentine*. Leiden: Brill, 1986

KEPEL Gilles. *Le Prophète et le Pharaon : aux sources des mouvements islamistes*. Paris : Seuil, 1993

KHOLOUSSY Hanan. Monitoring and Medicalizing Male Sexuality in Semi-Colonial Egypt. *Gender and History* vol. 22 n°3, 2010, pp. 677-691

----- *For Better For Worse : the marriage crisis that made modern Egypt*. Cairo : AUC, 2010

KHOURY Nicole. L'Égypte. In : Jacques POSTEL et Claude QUÉTEL (dir.) *Nouvelle histoire de la psychiatrie*. Toulouse : Privat, 1983, pp. 228-233

KLAUS Enrique. The 'Ayd « Sexual Rage Scandal » : Managing the Lack of Information through Categorical Photo-Fit. In : Enrique Klaus et Chaymaa Hassabo (dir.) *Chroniques d'Égypte 2006*. Le Caire : CEDEJ, 2007, pp. 371-390

KLEINMAN Sherryl et Martha COOP. *Emotion and Fieldwork*. Newbury Park : Sage, 1993

KREIL Aymon. Pères et cheikhs : rapports d'âge et d'autorité religieuse au Caire. *Tsantsa : revue de la Société suisse d'ethnologie*, n° 13, 2008, pp. 154-157

----- Se faire cheikh au Caire : exemplarité et intériorité religieuse. *Archives de Sciences sociales des religions*, n° 149, 2010, pp. 255-272

----- La St Valentin au pays d'al-Azhar: éléments d'ethnographie de l'amour et du sentiment amoureux au Caire, in Martine GROSS, Séverine MATHIEU et Sophie NIZARD (dir.). *Sacrés familles : changements religieux, changements familiaux*. Toulouse : Erès, 2011, pp. 71-83

----- et Safaa MONQID. Femmes et harcèlement sexuel au Caire. In : Iman FARAG (dir.) *Chroniques d'Égypte 2008 / Egyptian Chronicles 2008*. Le Caire : Cedej, 2010, pp. 151-166

KONING Anouk de. *Global Dreams : class, gender, and public space in cosmopolitan Cairo*. Cairo : AUC Press, 2009

KOZMA Liat. Negotiating Virginité : narratives of defloration from late nineteenth-century Egypt. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, vol. 24, n°1

LACQUEUR Thomas. *Le sexe en solitaire : contribution à l'histoire culturelle de la sexualité* Paris : Gallimard, 2005 [2003]

LADL MacDonald. Kayfa nuḥaddith atfālanā 'an al-ğins ? (Comment parler du sexe à nos enfants ?) *Ḥayātak*, n°10, 1958 (juin), pp. 145-159

LAGRANGE Frédéric. *Islam d'interdits, islam de jouissance*. Paris : Téraèdre, 2008

LAMLOUN Olfa. Islamonline : jeux et enjeux d'un média « postislamiste » déterritorialisé. *Les Cahiers de l'IFPO*, n° 5, 2010, pp. 45-62

LEAVITT John. Meaning and Feeling in the Anthropology of Emotions. *American Ethnologist*, XXIII 3, 1996, pp. 514-539

LE RENARD Amélie. « Droits de la femme » et développement personnel : les appropriations du religieux par les femmes en Arabie saoudite. *Critique internationale*, n° 46, 2010, pp. 67-86

LÉVI-STRAUSS Claude. Le problème des relations de parenté In : *Systèmes de parenté : entretiens interdisciplinaires sur les sociétés musulmanes*. Paris : EPHE, 1959, pp.13-20  
----- *Anthropologie structurale*. Paris : Plon, 1974 [1958]

LUTZ Catherine et Geoffrey WHITE. The Anthropology of Emotions. *Annual Review of Anthropology*, XV, 1986, pp. 405-436  
----- et Lila ABU-LUGHOD (dir.) *Language and the Politics of Emotion*. New York : Cambridge Univ. Press, 1990

MACFIE Alexandre (dir.) *Orientalism : a reader*. New York : New York Univ. Press, 2000

MACKINNON Catharine. *Harassment of Working Women : a case of sex discrimination*. Yale : Yale Univ. Press, 1979

MAHFOUZ Naguib. *La trilogie* (trad. Philippe VIGREUX). Paris : Le Livre de poche, 1993 [1957]

MAHMOOD Saba. *Politics of Piety : the Islamic Revival and the feminist subject*. Princeton ; Oxford : Princeton Univ. Press, 2005

MAHMŪD ‘Abd al-Ḥalīm. Taqdīm. In : Mahmūd BIN SHARĪF. *Al-islām wa al-ḥayā al-ḡinsiyya : dirāsa tahlīliyya mustamidda min al-Qur’ān al-karīm*. S. 1. : s. e., s.d. [*Silsila kutub al-taṣawwuf al-islāmī* 15], pp. 3-6

MAKARIUS Raoul. *La jeunesse intellectuelle d’Egypte au lendemain de la Deuxième Guerre mondiale*. Paris ; La Haye : Mouton & co., 1960

MALMSTRÖM Maria. *Just like Couscous : gender, agency and the politics of female circumcision in Cairo*. Thèse de doctorat. Gothenburg : University of Gothenburg, 2009

AL-MAŞRĪ Maḥmūd. *Al-zawāğ al-islāmī* [Le mariage islamique]. Al-Qāhira : Maktaba al-Islam, 2000

----- *Mawsū'a al-zawāğ al-islāmī al-sa'īd* [Dictionnaire du mariage islamique heureux]. Al-Qāhira : Maktaba al-Şafā, 2006

MARTUCELLI Danilo Martucelli et François de SINGLY. *Les sociologies de l'individu*. Paris : A. Colin, 2009

MASAAD Joseph. *Desiring Arabs*. Chicago : Univ. of Chicago Press, 2007

----- *Psychoanalysis, Islam and the Other of Liberalism*. *Umbr(a)*, 2009, pp. 43-68

MASTERS William et Virginia JOHNSON. *Human Sexual Response*. New York : Bantam Book, 1966

----- *Human Sexual Inadequacy*. New York : Bantam Book, 1970

MAUSS Marcel. *Essais de sociologie*. Paris : Minuit, 1969

MAYEUR-JAOUEN Catherine. *Pèlerinages d'Égypte : histoire de la piété copte et musulmane (XV<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles)*. Paris : EHESS, 2005

MIREL Pierre. *L'Égypte des ruptures : l'ère Sadate, de Nasser à Mubarak*. Paris : Sindbad, 1982

MITTERMAIER Amira. *Dreams that Matter : Egyptian landscapes of the imagination*. Berkeley : Univ. of California Press, 2010

MONTAGNE Robert. L'Évolution de la Jeunesse Orientale. *Politique étrangère*, n° 4, 1936, pp. 3-10

MOURAD Abd el-Fattah. *Mourad's Legal, Economic and Commercial Dictionnary : English-Arabic-Shariite*. Al-Iskandariyya : s. e., s. d.

AL-MUNSHĀWĪ Muḥammad. *Fann al-ta'āmul bayna al-zawğayn* [L'art du comportement entre époux]. Al-Qāhira : Dār al-Faḍīla, 2006

MUŞṬAFA 'Aṭiyya. *Al-zawāğ al-'urfī ḥalāl* [Le mariage coutumier est ḥalāl]. Al-Qāhira : Madbūlī al-ṣaghīr, 2006

NAGĀTĪ Sulaymān. *Uslūb al-ṭabīb fī fann al-mağādhīb* (Le style du médecin dans l'art des fous). Al-Qāhira : al-Maṭba'a al-ṭibbiyya al-durriyya, 1309 (année hégirienne) [1891-1892]

NAJJAR Ibrahim (dir.) *Nouveau dictionnaire juridique français-arabe*. Beyrouth : Librairie du Liban, 1996

NELLI René. *L'érotique des troubadours*. Toulouse : Privat, 1963

NELSON Cynthia. *Doria Shafik, Egyptian Feminist : A Woman Apart*. Gainesville ; Tallahassee ; etc. : Univ. Press of Florida, 1996

NISBET Robert. *La tradition sociologique*. Paris : PUF, 1984 [1966, trad. Martine Azuelos]

OKASHA Ahmed. Mental Health in the Middle East : an Egyptian perspective. *Clinical Psychology Review*, vol. 19, n°8, pp. 917-933

OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre. La politique du terrain : sur la production des données en anthropologie. *Enquête*, n°1, 1995, pp. 71-109

ORUCH Jack. St. Valentine, Chaucer, and Spring in February: *Speculum* LVI 3, 1981, pp. 534-565

PASSERON Jean-Claude. *Le raisonnement sociologique : l'espace non-poppérien du raisonnement naturel*. Paris : Nathan, 1991

----- L'espace mental de l'enquête (I). *Enquête*, n°1, 1995, pp.13-42

PEREIRA Christophe. Les mots de la sexualité dans l'arabe de Tripoli (Libye) : désémentisation, grammaticalisation et évolution linguistique. *L'Année du Maghreb*, vol. VI, 2010 (en ligne, dernière consultation le 3 février 2011 : <http://anneemaghreb.revues.org/836>)

PIEKE Frank. *The Ordinary and the Extraordinary : an anthropological study of Chinese reform and the 1989 people's movement in Beijing*. Leiden ; New York : Kegan Paul International, 1996

PIGG Stacey et Vincanne ADAMS. Introduction : the moral object of sex. In : Stacey PIGG et Vincanne ADAMS (dir.) *Sex in Development : science, sexuality, and morality in global perspective*. Durham ; London : Duke Univ. Press, 2005, pp. 1-38

POLLARD Lisa. *Nurturing the Nation : the family politics of modernizing, colonizing and liberating Egypt, 1805-1923*. Berkeley : Univ. of California Press, 2005

POPULATION COUNCIL. *Survey of Young People in Egypt : Final Report*. Cairo : Population Council, 2011

QUṬB Hiba. *Li-l-kubār faqaṭ : as'ila wa aḡwiba (2) : ma'lūmāt mutakḥaṣṣiṣa fī al-'alāqāt al-ḡinsiyya min manzūr al-ṭibb wa al-dīn* (Pour les adutes seulement : les informations d'une spécialistes en relations sexuelles d'un point de vue médical et religieux). s.l. : Hallā li-l-Nashr wa al-Tawzī', 2006

----- *Li-l-kubār faqaṭ : as'ila wa aḡwiba (3) : ma'lūmāt mutakḥaṣṣiṣa fī al-'alāqāt al-ḡinsiyya min manzūr al-ṭibb wa al-dīn* (Pour les adutes seulement : les informations d'une spécialistes en relations sexuelles d'un point de vue médical et religieux). s.l. : Hallā li-l-Nashr wa al-Tawzī', 2007

----- *Li-l-kubār faqaṭ : as'ila wa aḡwiba (4) : ma'lūmāt mutakḥaṣṣiṣa fī al-'alāqāt al-ḡinsiyya min manzūr al-ṭibb wa al-dīn* (Pour les adutes seulement : les informations d'une spécialistes en relations sexuelles d'un point de vue médical et religieux). s.l. : Hallā li-l-Nashr wa al-Tawzī', 2007

QUṬB Sayyid. *Al-naqd al-adabī: uṣūluhu wa manāhiḡuhu* (La critique littéraire : ses origines et ses méthodes). Bayrūt : Dār al-kutub al-‘arabiyya, 1965 [1947]

RABINOW Paul. *Un ethnologue au Maroc : réflexions sur une enquête de terrain*. Paris : Hachette, 1988 [1977]

REDDY William. Emotional Liberty : politics and history in the anthropology of emotions. *Cultural Anthropology*, XIV 2, 1999, pp. 256-288

RIḌĀ Akram. *‘Alā ‘itāb al-zawāḡ* (Au seul du mariage). Al-Ġīza : Dār Alfā, 2005

ROUSSILLON Alain. Intellectuels en crise dans l’Égypte contemporaine. In : Gilles KEPEL et Yann RICHARDS (dir.) *Intellectuels et militants de l’Islam contemporain*. Paris : Seuil, 1990, pp. 213-258

----- Sociologie égyptienne, arabe, islamique : l’approfondissement du paradigme réformiste. *Peuples méditerranéens*, n° 54-55, 1991, pp. 111-150

----- L’Occident dans l’imaginaire des hommes et des femmes du Machreq et du Maghreb. *Vingtième Siècle*, n° 82, 2004, pp. 69-79

----- *La pensée islamique contemporaine : acteurs et enjeux*. Paris : Téraèdre, 2005

ROSENWEIN Barbara. Worrying about Emotions in History. *American Historical Review*, CVII 3, 2002 [en ligne, dernière consultation le 23 février 2012 : <http://www.historycooperative.org/journals/ahr/107.3/ah0302000821.html>]

RUGH Andrea. *Family in Contemporary Egypt*. Cairo : AUC Press, 1988 [1984], pp. 121-147

----- Orphanages in Egypt : contradiction and affirmation in a family-oriented society. In : Elizabeth W. FERNEA (dir.) *Children in the Muslim Middle East*. Cairo : AUC Press, 1996 [1995], pp. 124-141

RYZOVA Lucie. *L’effendiyya ou la modernité contestée*. Le Caire : CEDEJ, 2004

SAAIDIA Oissila. Droit musulman. In : Olivier CHRISTIN (dir.) *Dictionnaire des concepts nomades en sciences humaines*. Paris : Métailié, 2010, pp. 133-144

ŞABRĪ Mas‘ūd. *Al-‘alāqāt al-ġinsiyya bayna al-zawġayn* (Les relations sexuelles entre époux). Al-Qāhira : al-Usra, 2005

SAFOUAN Mustafa. Five years of Psychoanalysis in Cairo. *Umbr(a)*, 2009

SAID Edward. *Orientalism : Western conceptions of the Orient*. London : Penguin, 1985 [1978]

AL-SA‘ĪD Abū Anas. *Ādāb al-khiṭba wa al-nikāh* (Les règles des fiançailles et du mariage). Al-Qāhira : Dār al-Bayān al-‘arabī, 2006

AL-SHARBINĪ Luṭfī (dir.) *Ma‘ġam muṣṭaliḥāt al-ṭibb al-nafsī* (Dictionnaire des termes de psychiatrie). Kuwayt : Markaz ta‘rīf al-‘ulūm al-ṣiḥḥiyya, 2003

SCHIELKE Samuli. Ambivalent Commitment : troubles of morality, religiosity and aspirations among young Egyptians. *Journal of Religion in Africa*, n° 39, 2009, pp. 158-185  
----- Second Thoughts about the Anthropology of Islam, or how to make sense of grand schemes in everyday life. *ZMO Working Papers*, 2010 (en ligne, dernière consultation le 10 juillet 2012 :

[http://www.zmo.de/publikationen/WorkingPapers/schielke\\_2010.pdf](http://www.zmo.de/publikationen/WorkingPapers/schielke_2010.pdf))

SCHINZ Olivier. Les enjeux du rire en contexte médical : approche anthropologique, 2006 [En ligne, dernière consultation le 23 juillet 2012 :

[http://www.amov.ch/uploads/Olivier\\_Schinz\\_JOR\\_2007.pdf](http://www.amov.ch/uploads/Olivier_Schinz_JOR_2007.pdf)]

SCHMIDT Leigh. The Fashioning of a Modern Holiday : St. Valentine’s Day, 1840-1870. *Winterthur Portfolio* XXVIII 4, 1993, pp. 209-245

SHERIF Behira. Gender Contradictions in Families : official v. practical representations among upper middle class Muslim Egyptians. *Anthropology Today*, vol. XV, n°4, 1999, pp. 9-13

----- Egypt. In : Robert FRANCOEUR (dir.) *The International Encyclopedia of Sexuality (vol. IV)*. New York : Continuum, 2001 (en ligne, dernière consultation le 7 février 2012 : <http://www2.hu-berlin.de/sexology/IES/egypt.html>)

SIMMEL Georg. *Individualismus der modernen Zeit*. Frankfurt/Main : Suhrkamp, 2008

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

----- et Barbara IBRAHIM. The Costs of Marriage in Egypt : a hidden dimension in the new Arab demography. *Cairo Papers in Social Sciences*, 24(1-2), 2001, pp. 80-116

SONBOL Amira. Rape and Law in Ottoman and Modern Egypt. In : Pinar IKKARACAN (dir.) *Women and Sexuality in Muslim Societies*. Istanbul : WWHR, 2000, pp. 309-325

SONNEVELD Maria. If only there was *khul'*... *ISIM Review*, n°17, 2006, pp. 50-51

SPRINGBORG Robert. *Family, Power, and Politics in Egypt : Sayed Bey Marei – his clan, clients, and cohorts*. Philadelphia : Univ. Of Philadelphia Press, 1982

SPRONK Rachel. *Ambiguous Pleasures: sexuality and new self-definitions in Nairobi*. Amsterdam : thèse de doctorat, Universiteit van Amsterdam, 2006

STROHMENGER Steffen. *Kairo : Gespräche über Liebe*. Wuppertal : P. Hammer, 1996

SWANK Anna. Sexual Healing : How Big is Kalaam Kibeer? *Arab Media and Society*, n° 2, 2007 (en ligne, dernière consultation le 29 mai 2008 : [http://www.arabmediasociety.com/countries/index.php?c\\_article=90&printarticle](http://www.arabmediasociety.com/countries/index.php?c_article=90&printarticle))

TAMMĀM Husām. *Tasalluf al-Ikhwān : ta'akkul al-uṭrūḥa al-ikhwāniyya wa ṣu'ūd al-salafiyya fī ḡamā'a al-Ikhwān al-muslimīn* (La salafisation des Frères : la disparition des conceptions fréristes et la montée du salafisme dans la conférie des Frères musulmans). Al-Iskandariyya : Maktaba al-Iskandariyya, 2010

TOURAILLE Priscille. Short *versus* Long : gendering hair and desire in Western societies. Communication non publiée, 32<sup>nd</sup> Conference of Ethnology and Folkloristics, 21 juin 2012

TOURNÉ Karine. "Devenez votre patron!" : la mise en scène du chômage et la figure du jeune entrepreneur en Egypte dans les années 1990. In : Mounia BENNANI-CHRAÏBI et Iman FARAG (dir.) *Jeunesses des sociétés arabes : par-delà les menaces et les promesses* Le Caire : Cedej ; Paris : Aux Lieux d'Être, 2007, pp. 165-194

UNFPA. Culture Matters : Lessons from a Legacy of Engaging with Faith-Based Organizations. New York : UNFPA, 2004

----- Guidelines for Engaging Faith-Based Organisations (FBOs) as Agents of Change, 2009 (en ligne, dernière consultation, le 22 août 2012 : [http://www.unfpa.org/culture/docs/fbo\\_engagement.pdf](http://www.unfpa.org/culture/docs/fbo_engagement.pdf))

VEYNE Paul. *Les Grecs ont-ils crus à leurs mythes ? Essai sur l'imagination constituante* Paris : Seuil, 1983

WENDLING Thierry. Us et abus de la notion de fait social total. *La Revue du MAUSS*, n° 36, 2012, pp. 87-99

ZAHRA Rim. The High Price of Walking. In : Pinar IKKARACAN (dir.), dir.) *Women and Sexuality in Muslim Societies*. Istanbul : WWHR, 2000, pp. 305-308

AL-ZIRIKLĪ Khayr al-Dīn. *Al-a'lām : qāmūs tarāğim li-ashhar al-riğāl wa al-nisā' min al-'arab wa al-musta'ribīn wa al-mustashriqīn* (Les gens célèbres : dictionnaire biographique des plus célèbres hommes et femmes parmi les Arabes, les arabisants et les orientalistes) (3). Bayrūt : Dār al-'Ilm li-l-malāyīn. 2002

ZUBAIDA Sami. *Law and Power in the Islamic World*. London : I. B. Tauris, 2003