



HAL
open science

Comment peut-on être urbain ? Villes et vies urbaines

Vincent Battesti, Nicolas Puig

► **To cite this version:**

Vincent Battesti, Nicolas Puig. Comment peut-on être urbain ? Villes et vies urbaines. Vincent Battesti & François Ireton. L'Égypte au présent, Inventaire d'une société avant révolution, Sindbad-Actes Sud, pp.145-182, 2011, La Bibliothèque arabe, Hommes et Sociétés, 978-2-7427-9780-6. hal-00675747

HAL Id: hal-00675747

<https://hal.science/hal-00675747>

Submitted on 5 Mar 2012

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

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

sous la direction de
Vincent Battesti et François Ireton

L'Égypte au présent

INVENTAIRE D'UNE SOCIÉTÉ
AVANT RÉVOLUTION



Sindbad

L'Égypte au présent

Inventaire d'une société avant révolution

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

Vincent Battesti et Nicolas Puig, 2011 – « Comment peut-on être urbain ? Villes et vies urbaines » in Vincent Battesti et François Ireton (dirs), *L'Égypte au présent, Inventaire d'une société avant révolution*, Paris, Sindbad-Actes Sud, La Bibliothèque arabe, Hommes et Sociétés, p. 145-182

– en ligne: <http://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00675747>

Sindbad



Pierre Bernard, fondateur



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

A la mémoire d'Alain Roussillon

COMMENT PEUT-ON ÊTRE URBAIN ?
VILLES ET VIES URBAINES

*“Je deviens fou, j’aurais tant aimé, ô mes frères, ne pas
être allé à Londres et à Paris !
Ce sont des pays modernes, propres, aimables et de bon
goût et cela est irritant,
Pas de poursuite en pleine rue entre deux individus,
Dont l’un hurle à l’autre, je vais finir par t’avoir, fils de
femme légère,
Mes frères, la rue n’est pas un champ et nous ne sommes
ni des poulets ni des chèvres,
Je deviens fou, j’aurais tant aimé, ô mes frères, ne pas
être allé à Londres et à Paris ! [...]
On n’y est pas assailli par des centaines de Sa’idî [habi-
tants de Haute-Egypte] avec leurs billets de loterie,
Ni entouré de milliers de cireurs convoitant nos
chaussures,
Mon Dieu, je hais les cafés et j’ai cessé de les fréquenter.”*

*(Je deviens fou [Hatgann], chanson
de Bayram Ettounsi, vers 1920¹.)*

1. Bayram Ettounsi (aussi orthographié Byram at-Tûnisî ou Bîram al-Tûnisî) est né à Alexandrie en 1893 et décédé en 1961. Avant de composer en Egypte cette chanson, il vécut de longues années d’exil politique en Europe, principalement en France. (Bayram Ettounsi, s. d. [c. 1920], *Hatgann*, Le Caire, Maktabat Misr. Traduction complète de Dara Mahmoud et Nicolas Puig, dans Puig, 2005.)

INTRODUCTION

Bayram Ettounsi chantait un Caire qui n'était ni Londres ni Paris, soulignant son urbanité défaillante si éloignée de l'art de vivre des villes européennes. L'Égypte est le lieu d'une "citadinité" très ancienne et spécifique, et les multiples initiatives pour la rapprocher des standards des villes européennes, telle la récente tentative d'évacuer les charrettes à bras des rues du centre-ville (*wast al-balad*, voir *infra*), ont connu des succès mitigés.

S'agissant des villes égyptiennes, un premier constat s'impose : du xx^e siècle à ce début de xxi^e siècle, les principaux centres urbains ont connu une croissance rapide : Alexandrie (4 millions d'habitants), Mahalla-al-Kubra (1 million) et plusieurs approchant le demi-million (Tantâ, Mansoura, Assiout...). Le Caire (8 millions d'habitants, 16 millions pour le Grand Caire) a rang de mégapole et s'insère dans le plus grand espace urbain égyptien : une conurbation qui s'étend sur trois gouvernorats (Le Caire, Giza et Qalyubiyya) et les deux rives du Nil. Il est la ville par excellence, à tel point qu'il est souvent désigné comme l'Égypte (Misr) et non comme Le Caire (al-Qâhira).

Résultant de cette "transition urbaine", le clivage entre *rîf* (campagne) et *hadâra* (civilisation établie sur un fondement urbain) semble s'estomper sur le plan formel. Delphine Pagès-El Karoui (2008) évoque ainsi une "ville diluée". La révolution des transports, la mutation des activités dans le monde rural (voir le chapitre "Métamorphoses des campagnes et des modes de vie ruraux", p. 225), les migrations pendulaires et l'installation des "vieux" citadins dans le nouveau périurbain brouillent les catégories anciennes. Qu'est-ce qui fait la ville ? La pertinence de la dichotomie urbain *versus* rural commence à être remise en cause (Denis, 2007). Si c'est la comptabilité des humains y vivant (avec comme seuil arbitraire que toute agglomération de plus de 10 000 habitants est une ville¹), 70 % de la population égyptienne est urbaine et se répartit entre huit cents villes (en montant le cran à 20 000, alors 50 % de la population est concernée). Cela dit, peu d'Égyptiens valideraient cette

1. Il n'y a pas de seuil de population dans la définition légale de la ville en Égypte. Ce seuil est, par exemple, de 2 000 habitants agglomérés en France, de 10 000 en Espagne, de 250 au Danemark, de 2 500 aux États-Unis, de 300 en Islande, de 1 000 au Canada, de 30 000 à 50 000 au Japon... Les Nations unies se réfèrent au seuil de 20 000 habitants.

définition : la plupart de ces villes n'ont pas les équipements urbains classiques, ont parfois une part importante de la population active attachée, au moins en partie, au monde agricole. En ne retenant que les villes disposant d'équipements urbains et en considérant comme urbains tous les villages dont le tissu d'habitat est totalement jointif des grandes villes, on est dans un rapport de 55 % en urbain "réel" pour 45 % en rural "à l'égyptienne"¹. Les villes se sont étendues sur des fronts légaux (dans le désert) et illégaux (sur les terres agricoles) et cela crée une hétérogénéité dans leur tissu même : des immeubles ne sont toujours pas raccordés aux réseaux d'égouts, d'eau, voire d'électricité... Seul le maillage dense des microbus assure la continuité territoriale urbaine.

Comment alors décrire la ville égyptienne ? La tentation est grande et nullement absurde de privilégier l'évocation sensible, le ressenti des habitants : "Pfff... c'est la campagne ici !" se plaignait une femme assise avec ses enfants sur un tas de sable, devant chez elle, dans un quartier d'urbanisation informelle du Caire (Boulaq al-Dakroul). Une autre, installée dans un nouveau quartier des marges désertiques, trouvait son nouvel environnement bien "vide", regrettant la densité et l'animation des rues de la vieille ville, dont elle était originaire.

Il faut alors décrire la ville à partir des catégories sensibles locales, approche parfois réalisée (Battain et Labib, 1991), mais jamais de façon systématique, à supposer qu'un tel projet soit envisageable. Peut-être serait-il plus éclairant d'élargir le champ des investigations aux vies urbaines, faites de perceptions comme de pratiques et de représentations. Dans leurs articulations, elles dessinent les contours approximatifs et mouvants d'une "ville vécue".

Aussi, c'est par l'abord de la relation aux espaces que ce chapitre dresse le portrait, nécessairement inachevé, de la ville en Egypte aujourd'hui. L'ambition est donc de traiter non pas des politiques urbaines planifiées, des urbanismes spontanés ou informels, ou encore de décrire des cadres et des morphologies, mais bien les manières des citoyens de vivre les villes égyptiennes. Ces villes sont davantage que la somme des agencements architecturaux : leurs dimensions sociales et sensibles, leurs "ambiances" aussi, sont essentielles. Ces villes sont le cadre de pratiques urbaines, en pleine

1. Communication personnelle de François Ireton, du 9 mai 2007.

mutation, qui fondent des urbanités égyptiennes, au gré de temporalités quotidiennes ou ponctuelles.

Ces urbanités se caractérisent par des ségrégations, c'est-à-dire des occupations différenciées de l'espace urbain qui signalent des cloisonnements importants entre les différents groupes. Elles sont modifiées par les recompositions des équilibres entre les ancrages résidentiels et les mobilités vers et dans la ville, tandis que de nouveaux usages des espaces publics se développent. Enfin, les rythmes et les temporalités des pratiques en usage, les "microrituels" – qui rendent possibles le côtoisement et la coexistence – et les normes de comportement circonscrivent les contours de cultures urbaines différenciées, dont le partage est problématique.



Vue sur Le Caire islamique près de la mosquée al-Hussein
(V. Battesti, novembre 2009).

MOBILITÉS/ANCRAGES : INTENSIFICATION DES DÉPLACEMENTS ET MAINTIEN DES TERRITOIRES RÉSIDENTIELS

*LES MOBILITÉS VERS LES VILLES*¹

Le contexte national se caractérise par un net ralentissement de la croissance démographique des grandes villes, une réduction de la portée des migrations résidentielles et un redéploiement de la croissance vers les échelons inférieurs des bourgs et des villages. Ainsi, l'“explosion démographique” des grandes villes égyptiennes, Le Caire en tout premier lieu, n'est plus à l'ordre du jour. Le taux annuel de croissance démographique du Grand Caire est passé de 4,4 % entre 1966 et 1976 à 2,3 % pour la décennie 1996-2006 (la part du Grand Caire dans la population du pays est stable depuis quarante ans, autour de 23 %). Durant la même période, l'apport migratoire s'est considérablement réduit. Le spectre d'une “invasion” paysanne des villes s'estompe², et l'afflux massif de familles de *fellâhîn* vers les grandes agglomérations dû à l'exode rural qui a marqué les années 1960 et le début des années 1970 est en grande partie tari, et cela depuis trois décennies. Le recensement de 1996 laissait déjà considérer que l'augmentation de la population urbaine au Caire tient de son accroissement interne naturel plus que d'une immigration. Celui de 2006 révèle que seulement 13 % des résidents du Caire *intra-muros* n'y sont pas nés, contre 35 % en 1960. (Voir le chapitre “Transformations du territoire, urbanisation et libéralisme autoritaire”, p. 75.)

Il a pourtant fallu accueillir ces migrants en ville. Les quartiers pauvres centraux du Caire étaient déjà densément peuplés

1. Une partie des données ainsi que quelques passages de cette partie sont issus du texte “Les cadres des expériences urbaines : mobilités et territoires dans Le Caire contemporain” (Barge et Puig, 2002). Les auteurs remercient Céleme Barge, qui les a autorisés à utiliser ce matériau et, un peu plus loin pour les pratiques de mobilités intra-urbaines, son traitement statistique des données brutes de l'enquête ménage-transport menée en 1998 par SYSTRA, société française d'expertise, en charge de la réalisation du dernier plan Transport pour la ville du Caire.

2. Du Maghreb au Proche-Orient, une “ruralisation” de la ville a longtemps été dénoncée dans les discussions communes comme dans les écrits de certains intellectuels : Galal Amin (2000), par exemple, continue de rendre l'exode rural responsable de la disparition d'une certaine élégance urbaine au Caire.

et affichaient, pour beaucoup, des records de densité humaine. Si l'on excepte une part non négligeable de Nubiens devenus portiers d'immeubles (*barwâb*) dans les quartiers cossus (colonisant l'espace des toits de la ville et y développant une forme de bidonville aérien) et les ruraux s'insérant dans certaines zones de la vieille ville, les nouveaux arrivants se sont concentrés en majorité dans les nouveaux quartiers périphériques – aux populations très mélangées mais souvent pauvres. Ces quartiers sont issus fréquemment d'empiètements illégaux sur les zones agricoles des bords du Nil ou de son delta, malgré les lois les protégeant, des quartiers conçus en dehors de tout plan d'occupation des sols (par exemple, Manchiyet Nasr au Caire, el-Marg à Alexandrie). (Voir le chapitre "La « banalité » d'une urbanisation illégale", p. 111.) Ces familles migrantes ont formé, jusqu'aux années 1970, l'essentiel des habitants de ces quartiers que l'on appellera informels, spontanés ou illégaux, et l'accroissement de ces zones sous-intégrées est largement indexé dans un premier temps à ce flux migratoire et aux taux de fécondité de ces populations. Puis les dynamiques de périurbanisation des résidences, amorcées depuis les années 1950, se sont accélérées au cours de deux dernières décennies. Les centres se dédensifient au profit des périphéries de l'agglomération. Au Caire, les quartiers centraux, Darb al-Ahmar, Muski ou encore Boulaq, ont perdu en dix ans (1996-2006) respectivement 23 %, 21 % et 18 % de leur population. Il apparaît que les habitants des nouvelles périphéries sont le plus souvent originaires de la capitale et la densité de ces zones s'accroît : la population de la Cité du 15-Mai a ainsi crû de 38 %, celle de Manchiyet Nasr, de 55 %. Si les densités s'homogénéisent, avec 385 habitants par hectare en 1998 pour le Grand Caire (mais entre 800 et 1 500 dans les limites administratives du Caire), la capitale demeure encore l'une des villes les plus denses du monde.

Le tissu urbain populaire ou pauvre (ou encore en voie de paupérisation) n'est donc pas uniforme : en contraste avec les quartiers périphériques récents, les occupants des vieux quartiers centraux revendiquent une urbanité ancienne, affichée comme une culture spécifique et riche, éloignée d'une ruralité qu'ils considèrent comme fruste. La figure de l'*ibn al-balad* (fils du pays, de la ville) concentre les qualités de l'authentique urbain, fier de l'être, fier de sa différence, de sa fidélité à une tradition citadine. Cette figure est jouée et surjouée, parfois dans la rue, souvent dans les films et

les *musalsalât* (feuilletons) égyptiens (voir le chapitre “Le cinéma égyptien et la question des classes sociales”, p. 995). La figure opposée, sorte de contretypé du citadin, est celle du *Sa’îdî*, l’habitant des campagnes de Haute-Egypte évoqué par Bayram Ettounsi dans l’exergue de ce chapitre. L’idée que les émigrés ruraux, eux, sont porteurs en ville de leur culture rurale traverse toutes les couches de la population urbaine, aisées ou pauvres : le rural resterait rural en ville, inadapté à la centralité culturelle du monde urbain. Cette stigmatisation semble surtout viser les personnes originaires de Haute-Egypte (plutôt que de Basse-Egypte), et les autorités ont été plusieurs fois – et encore en 2002 – jusqu’à imaginer d’interdire leur entrée au Caire.

Les mouvements internationaux contribuent de façon plus récente et dans une moindre mesure aux recompositions spatiales. Ils sont principalement orientés vers Alexandrie et Le Caire. Dans la capitale, les migrations concernent les deux extrémités de l’échelle sociale : des populations africaines (majoritairement des Soudanais sudistes) et des Occidentaux. Les premières fuient des problèmes politiques et économiques et sont le plus souvent en attente d’un exil vers un pays occidental, les seconds sont des expatriés volontaires. Pour des raisons économiques et de réseaux de connaissances (et incités par les autorités), les Soudanais sont plutôt regroupés dans certains quartiers pauvres comme Kilo 4.5 ou ‘Ayn Chams¹. Pour des raisons économiques inverses et probablement sécuritaires, les Américains et les Européens sont plutôt regroupés dans des banlieues chics comme Maadi, au sud du Caire. Toutefois, cette présence de résidents étrangers n’atteint pas les proportions qu’elle a pu avoir entre le milieu du XIX^e siècle et le début du XX^e siècle, moment d’une “Belle Epoque” (le mot et le thème sont à la mode en Egypte, voir Volait, 2009). Concentrés dans les quartiers du centre-ville, les étrangers représentaient par exemple une large majorité (62 %)

1. Fuyant les guerres civiles du Soudan, ils sont demandeurs d’asile, mais les autorités égyptiennes ont récemment durci les conditions d’obtention du statut de réfugié. Des centaines de Soudanais ont été placés en détention après la dispersion par la police, le 30 décembre 2005, d’une manifestation qui durait depuis trois mois dans le parc Mustapha-Mahmoud au Caire. Ce rassemblement, qui s’est terminé tragiquement par la mort de plusieurs manifestants et par des blessés parmi ces derniers et les policiers, était mené par 2 000 Soudanais qui réclamaient de nouvelles opportunités de réinstallation.

des habitants du secteur de Tawfiqqiyya en 1927 (Raymond, 1977). Dans les années 1850, Flaubert constatait la présence de nombreux “*cawadja françaou*” (étrangers français, dans le respect de la graphie de l'écrivain) au cours de son périple égyptien (Flaubert, 1986). A Alexandrie, la nostalgie de la période cosmopolite de la ville, avec de forts contingents grecs et italiens par exemple, est peut-être plus forte, car elle renvoie à ce qui est parfois considéré comme un âge d'or de son histoire.

*PRATIQUES DE MOBILITÉS INTRA-URBAINES :
DES CADRES DU QUOTIDIEN RECOMPOSÉS*

A l'instar des autres métropoles des pays du Sud, les grandes villes égyptiennes connaissent un certain nombre de transformations qui modifient les modes d'habiter, de se déplacer, de travailler, et plus généralement le cadre d'appartenance et de vie quotidienne des citoyens. Le premier indicateur de ces changements est la mobilité, qui occupe une place de plus en plus importante dans le temps et les modes de vie citoyens. En 1971, les Cairotes effectuaient en moyenne moins d'un déplacement par jour (0,8). Trente ans plus tard, ils se déplaçaient quotidiennement près de deux fois plus (1,4). Les Cairotes se déplacent plus, en usant davantage de moyens de transport motorisés (+ 35 % entre 1973 et 1998), et surtout plus loin – la part des déplacements mécanisés de plus de 10 kilomètres était de 13 % en 1972 et de 43 % en 1998 – et sur des territoires plus variés – les déplacements tangentiels (non polarisés par le centre) sont en très forte croissance. La mobilité se déforme dans ses dimensions spatiales, temporelles, modales, et le territoire du quotidien ne coïncide plus strictement avec celui de “la ville” dans son ensemble.

On observe des disparités importantes dans les pratiques de mobilité selon le milieu social, le genre ou encore l'âge. A observer la rue du Caire ou d'Alexandrie, on remarque une tendance à la ségrégation sexuelle des espaces. C'est en effet une foule largement masculine qui occupe la rue : les hommes y traînent, y travaillent, y discutent, y marchent, y prennent leur café, s'y ennuiant, s'y disputent... Les femmes sont minoritaires et peuvent être, parfois, plus facilement aperçues sur leur balcon à y étendre le linge ou à descendre un

panier au bout d'une longue corde pour récupérer quelques provisions. Quand on demande à Um Sa'id, une femme proche de la cinquantaine d'un quartier populaire du Caire : "Je pense repasser, tu seras là après-demain?", elle répond tout de go "Mais où veux-tu que je sois?", forcément. Encore que c'est dans ces quartiers populaires que les femmes sont le plus souvent dehors, mais proches de leur immeuble, dans une sphère qui est considérée comme une extension du domaine domestique : on peut s'y affairer à certaines tâches de la maison, porter ces robes d'intérieur colorées qui dénotent que l'on se trouve dans un territoire quasi domestique. Dans la ruelle comme sur les paliers d'immeubles, les femmes qui ne quittent pas le domicile pour travailler demeurent dans l'entre-soi sexué, une sociabilité spécifiquement féminine.

De fait, dans le cas du Caire, les femmes sont en moyenne deux fois plus "sédentaires" (personnes qui ne se déplacent pas quotidiennement) que les hommes, elles utilisent moins les transports motorisés et elles vont moins loin (99 % des déplacements féminins le sont depuis le domicile). La mobilité témoigne d'une distribution sexuée des activités quotidiennes, laquelle révèle ainsi assez bien la dichotomie des rôles sociaux entre hommes et femmes. Pour celles-ci, le fonctionnement de l'unité familiale – leur rôle de mère et d'épouse – rythme le quotidien et structure l'ensemble des occupations, même lorsqu'elles pratiquent une activité professionnelle. Ainsi, les deux tiers du total de leurs déplacements sont effectués pour les achats. A l'inverse, les hommes réalisent quatre cinquièmes des déplacements professionnels. De même, au sein de la vie sociale, les rôles sont très marqués. La sociabilité amicale et les loisirs relèvent principalement de la sphère masculine, les hommes accomplissent les trois quarts du total de ces déplacements. Les visites familiales sont en revanche réparties entre les sexes de façon plus équilibrée.

En outre, les femmes accèdent à la ville en respectant une véritable figure imposée : la sortie en famille. Cette "famille" annexe bien souvent des sœurs de la mère, des cousines... Tout agencement est possible tant qu'au moins un chaperon crédible est présent. Toutefois, la famille nucléaire est la configuration la plus classique pour les sorties aussi bien diurnes (jardins publics ou lèche-vitrines) que nocturnes (cafés en terrasse, flâneries sur la promenade des grands axes). Les moyens de transport sont eux-mêmes affectés par une forme de ségrégation, puisque le métro au Caire réserve le premier wagon de chaque

rame strictement aux femmes et aux enfants, mais cet usage n'est ni obligatoire ni automatique. Pour le reste, les bus et les microbus sont bondés à l'extrême, et là, peu importe le genre, ce qui importe est de réussir à rentrer dans le véhicule et à en sortir (les bus ne marquent pas toujours franchement l'arrêt).

Au final, l'exemple du Caire souligne des tendances communes aux grandes villes égyptiennes. La diversité des mobilités dessine des pratiques de la ville différenciées : elles sont très fortement déterminées par l'insertion dans l'univers économique, avec une fracture majeure entre actifs et inactifs, qui se double d'une fracture hommes-femmes, ces dernières étant moins actives. L'accès à la mobilité passe aussi par la possession de moyens matériels et financiers, qui permettent notamment d'utiliser les véhicules individuels. Les riches se déplacent plus que les pauvres. Ils consacrent plus de temps aux loisirs et moins aux achats quotidiens. La mobilité des populations à faibles revenus est marquée par le caractère plus contraint des déplacements : ceux-ci sont liés davantage au travail et à la scolarité. On constate de la sorte une grande diversité des modes et des échelles d'inscription territoriale des citoyens. Hommes et femmes, jeunes et moins jeunes, actifs et inactifs, riches et pauvres n'ont pas les mêmes modes de vie, pratiques et rôles sociaux et, en conséquence, ils ne se positionneront pas dans la ville de la même manière. Du quartier à l'agglomération dans son entier, chaque groupe décline ainsi une imbrication de territoires selon des rythmes et des spatialités spécifiques. Pourtant, dans les quartiers informels, comme dans les vieux centres urbains, se maintient une forme sociale d'habitat spécifique caractérisée par de fortes sociabilités au sein d'un microquartier peu ou prou communautarisé.

LES ÉCHELLES DE LA VIE URBAINE

Le déplacement à l'intérieur du quartier comme à l'extérieur entraîne la circulation dans des territoires différenciés inégalement appropriés. Des seuils marquent les passages entre les divers maillages de l'espace. La plupart sont connus, ils sont des repères remarquables (au sens propre) dans la morphologie urbaine. S'agissant d'un quartier comme Darb al-Ahmar au Caire, dont le plan est resté médiéval pour l'essentiel, passé le seuil de l'appartement et de l'immeuble, la

sortie de la *hâra*¹ se fait sur une voie hiérarchiquement supérieure, sur laquelle on trouvera notamment les cafés. Mais le percement de passages entre les *hâra*, autrefois beaucoup plus indépendantes les unes des autres, permet aux femmes de se projeter bien plus avant dans la géographie du quartier sans avoir à passer par les avenues les plus ouvertes. Elles pourront ainsi se passer de l'habituel "chapeyronnage" qui conditionne la sortie des jeunes filles dans des espaces qui brassent des publics différenciés et la circulation des femmes en général. "Viens avec moi, sinon je vais encore trouver cent types pour me demander où je vais", dit à son petit frère une jeune fille s'apprêtant à se rendre nuitamment au four à pain.

Il existe ainsi des échelles de vie qui dessinent des territoires hiérarchisés et contigus, séparés par des seuils subtils mais opératoires, car ils manifestent des ordres spatiaux différenciés aux injonctions desquels on se pliera (ou pas). Il s'agit d'une construction du proche et du lointain, qui se lit dans l'espace, mais dont les qualités de prescription sont indicatives plus qu'absolues. Il existe ainsi toute une panoplie de comportements (des "réserves sûres", dirait Erving Goffman) permettant d'atténuer l'extranéité (la qualité d'étranger) lorsqu'on pénètre dans un espace soumis à un contrôle social fort. On demandera ainsi son chemin régulièrement, même si cela n'est pas vraiment utile, signifiant par là, en même temps que le léger malaise à se trouver dans le territoire de l'autre, territoire de proximité aux qualités communautaires prononcées, la reconnaissance qu'on accorde à cet autre en tant qu'habitant du lieu.

Les espaces plus lointains des commerces et des marchés sont encore familiers, mais pas systématiquement quotidiens, ils ne ressortissent pas à la catégorie de la proximité, mais organisent l'interconnaissance à un palier intermédiaire. Puis, dernière échelle de l'entre-soi, le district (*qism*) dans son ensemble conserve une cohérence forte, même si elle est concurrencée par les multiples cadres de vie fournis par la vie urbaine contemporaine (décohabitation, capacités d'attraction des zones de commerce, déplacements pendulaires dus à l'activité

1. "Ensemble d'habitations voisines et/ou la voie qui le dessert" (Depaule, 2010). Ces petits quartiers symbolisent une vie sociale fondée sur les sociabilités de voisinage et sur les solidarités de proximité. Ils sont emblématiques d'un mode de vie citadin égyptien parfois érigé en mythe, à tel point que Jean-Charles Depaule souligne qu'avec le romancier Naguïb Mahfouz c'est un peu la *hâra* qui a obtenu le prix Nobel de littérature en 1988.

professionnelle, mobilités résidentielles, etc.). Cette cohérence provient des histoires familiales inscrites dans le bâti et travaillées par les multiples héritages. Immeubles, ateliers, locaux divers sont autant de traces, parfois sources de revenus et souvent de conflits familiaux, disséminées dans l'espace du quartier "large". Cette caractéristique organise nombre de mobilités plus ou moins quotidiennes et offre aux lieux leur profonde résonance. De même, certains noms de famille peuvent être rapprochés d'un toponyme, à l'instar de ce descendant d'une famille d'artisans rémouleurs installée *hârat al-sannân* (la *hâra* du rémouleur) et portant le patronyme éponyme d'*al-sannân*.

Par ailleurs, de nombreux exemples viennent appuyer l'idée qu'après la décohabitation et la sortie du quartier, les liens demeurent forts. Cela se mesure par exemple à ce que nombre de fêtes familiales (*farah*), pour un anniversaire, un mariage ou tout autre événement domestique, se tiennent dans les ruelles de la première résidence, souvent là où on est né et où la famille est connue de tous, et non pas dans la nouvelle implantation. C'est dans le quartier d'origine que se trouvent les amis proches, les connaissances stratégiques (notamment au sein du "commissariat"), le territoire familial. Les hommes qui ont dû quitter le quartier continueront même après le mariage à y visiter les amis, à fréquenter le café où ils avaient leurs habitudes. La proximité organise ainsi des sociabilités qui perdurent après sa disparition.

Dans une analyse toujours pertinente, Jean-Charles Depaule distinguait il y a deux décennies au Caire (1990) "trois grands types de structuration de l'espace quotidien [...] qui coïncident, *grosso modo*, avec des clivages sociaux, mais peuvent « mordre » l'un sur l'autre" :

— le type populaire, de style "maintenu" (qui ne signifie pas figé) : "La vie s'enracine dans le quartier où l'on habite et, pour une part, dans celui où l'on travaille. Ce sont des territoires d'une vie sociale ouverte que règle un contrôle collectif, intégrateur et exclusif. [...] Cette forte polarisation ne saurait être considérée comme un repli, car elle organise souvent un schéma urbain extrêmement diversifié et distendu. La nécessité, d'autant plus pressante dans les quartiers périphériques les plus sous-équipés, l'explique : on va parfois chercher loin des services – des soins médicaux à la scolarité –, selon les stratégies où les réseaux familiaux sont impliqués, et qui sont donc liées à leur localisation dans l'agglomération";

— le type de la *burgwasiyya*, des couches les plus aisées. "Il se caractérise par un ensemble d'isolats dont la protection est souvent

problématique : le quartier, fonctionnant comme un voisinage d'élection, le club et d'autres lieux choisis”;

— enfin, ce troisième type qui “correspond à des situations où les habitants rejettent les modèles du premier, jugés vulgaires, retardataires, voire immoraux, mais n'ont pas les moyens de réaliser le second. Ils aspirent à «vivre la porte fermée». L'importance accordée au territoire privé s'oppose au mouvement centrifuge que l'urbanisation induit”.

Le caractère communautaire prononcé des microquartiers – une communauté de résidence établie à l'échelle de la *hâra* – fait ressortir le premier type. Il est aisément perceptible : à déambuler dans les vieux quartiers centraux, voire les nouveaux quartiers périphériques pauvres, le promeneur “a le sentiment, sans pouvoir toujours en énoncer la raison, qu'il est en train de franchir un seuil, que les lieux changent de nature. Comme si, au-delà d'un certaine limite – l'angle de deux rues, un décrochement, le porche d'un immeuble – ou au-delà d'une certaine distance que rien ne semble précisément matérialiser, on entrait dans «l'intimité» des gens” (Depaule, 1985).



Quartier populaire de Duwiqa, au Caire
(V. Battesti, novembre 2009).

Ainsi, le quartier, *a fortiori* le microquartier, constitue un lieu majeur de socialisation et de prescription normative. Il représente un espace de contrôle moral et social des uns sur les autres, la proximité (la densité physique comme proximité culturelle, économique et sociale) étant l'opérateur privilégié de cette relation entre le social et le spatial. Aussi est-il possible de qualifier de "société de proximité" l'organisation collective qui prévaut largement dans les villes et dans les quartiers partageant ce type de disposition. Le voisinage et le sentiment de localité y sont étroitement articulés. Il s'instaure un sentiment d'appartenance collective, de communauté de comportements et de vision partagée du monde.

Ce sentiment n'exclut pas d'autres ancrages, ce dont témoigne l'importance des mobilités. Le quartier d'origine, le lieu de travail et, de façon plus labile, le centre-ville, avec lequel se maintient une certaine familiarité, vécue selon le sexe et la génération, sont autant de points de fixation permettant une pratique diversifiée des espaces urbains. C'est l'ensemble de ces points et des trajets les associant qui trame les vies citadines. Celles-ci comprennent tout à la fois les conceptions de la vie dans le quartier, les représentations de l'altérité (les autres cultures urbaines), les modes d'accès aux ressources concentrées dans la ville (transports urbains, relation aux administrations, possibilités d'emplois, sorties ludiques, etc.) et les relations aux espaces publics.

CHANGEMENTS D'USAGES DES ESPACES PUBLICS URBAINS

CIRCULER

Dans les villes égyptiennes, les relations entre anonymes dans les espaces de circulation semblent, au premier regard, comme gouvernées par la poursuite des intérêts de chacun sur des territoires livrés à la compétition entre les citoyens. Les civilités semblent jouer ici le rôle d'un prolongement du domaine privé dans l'espace commun. Leur fonction d'outil de l'échange social est réduite au minimum, et cette caractéristique est souvent attribuée à un défaut d'urbanité : "Dans ce schéma, écrit Jean Hannoyer (1999) à propos des villes arabes, la conception du domaine public est réduite au minimum,

comme espace résiduel abandonné au plus fort.” On pourrait aussi voir une forme spécifiquement urbaine de gestion des relations entre anonymes substituant une règle fonctionnelle liée aux impératifs de mobilité aux bienséances héritées de l’ordre ancien fortement hiérarchisé. L’ordre urbain “moderne” qui se met en place dans tous les espaces de circulation et d’anonymat viendrait alors se substituer à l’*adab*¹ : pas d’effacement dans la cohue ou dans la queue devant le “*bey*”, pas de salutations compliquées du “*bâchâ*” (pacha), mais une application de la règle du chacun pour soi et Dieu pour tous, du premier arrivé, premier servi. Cet aspect de l’histoire urbaine égyptienne ne peut être analysé comme la substitution d’un monde de l’incivilité et de l’ignorance de son prochain à un monde dans lequel prédominait le respect des hiérarchies sociales. Cet ordre urbain “moderne” serait caractérisé par l’inflation du droit à la tranquillité – chacun dans son monde poursuit son but sans être importuné – et par le défaut de reconnaissance ou de considération du prochain. Si toute situation d’interaction organise un équilibre spécifique entre droit à la considération et droit à la tranquillité, alors, et du fait de ce déséquilibre dans les espaces publics, le prochain devient quasiment un rival. On s’en persuade d’autant plus facilement à l’observation de quelques cas typiques qui suscitent l’irritation régulière d’une partie des citoyens : faire la queue à un guichet, traverser une rue quand on est un piéton fragile et vulnérable. En tant que conducteur, on expérimente toute la frénétique circulation du Caire, frénésie qui peut se trouver soudainement stoppée par quelques menus événements amenant aussitôt l’engorgement quasi total de la voie : conducteur arrêtant sa voiture pour effectuer une course, changer un pneu ou échanger des insultes avec un autre automobiliste... En résumé, on a le sentiment que la poursuite des intérêts de chacun met en péril l’ordre collectif. L’espace public est alors un espace de rivalité et de confrontations des égoïsmes personnels. Néanmoins, cela fonctionne... “À mieux y regarder cependant, on sera au contraire attentif à l’évitement des frictions, au fait que les flux de circulation s’organisent, contre les prévisions des experts urbanistes ou des agents de

1. Ici dans le sens que portait le mot dans la civilisation arabe classique, à savoir un dispositif de comportements de l’“honnête homme”, sens qui se restreint par la suite à la littérature et, enfin, à la politesse dans les sociétés arabes contemporaines.

l'ordre" (*ibid.*). Dans la circulation par exemple, de nombreux petits gestes, pacificateurs ou non, à visée fonctionnelle mais aussi sociable (remerciements, excuses), des mimiques, des coups de Klaxon forment le langage de microcoopérations substituant à l'image d'une rivalité sauvage entre anonymes celle, plus nuancée, d'une multiplicité de contacts (pas toujours pacifiques et coopératifs, il est vrai) entre les usagers de la route. Ce registre coopératif et interactif s'effectue parallèlement aux usages négociés de la règle (le code de la route) et aux relations avec ceux qui sont présents sur la chaussée pour la faire respecter.

Dans les espaces publics, notamment dans les centres des grandes villes égyptiennes, l'ordre urbain qui se met en place au cours du XIX^e siècle découle de l'exigence de mobilité et de la logique prioritairement fonctionnelle. L'étiquetage des marchandises dans les boutiques, le développement des vitrines élégantes, l'implantation de grands magasins, accompagnent depuis plus d'un siècle le développement de cette partie de la ville extrêmement fréquentée, notamment lors des fêtes importantes et de leur pendant consumériste. A l'instar du développement de Paris au XIX^e siècle, cette forme urbaine répond à des critères fonctionnels et accompagne l'évolution des civilités. Les logiques de circulation des passants et des automobiles ne s'organisent plus autour de préséances, mais chacun négocie avec son prochain les multiples situations de croisements et de passages. Au Caire comme à Paris apparaît la figure du promeneur, symbole de cet ordre urbain de la centralité ludique, fonctionnelle et consumériste, prenant dans chacun des deux contextes un aspect spécifique tandis que les évolutions contemporaines conduisent à opposer des appropriations fortement différenciées de l'espace selon le milieu social. Cela est visible à qui se penche sur les pratiques des espaces publics, notamment des milieux populaires.

DÉAMBULER

La conscience d'un changement majeur dans la pratique des espaces au XX^e siècle entre la fin des années 1960 et le début des années 1970 se manifeste dans tous les entretiens menés avec les habitants. Les uns distinguent l'époque où ils ne sortaient pas encore au jardin et en centre-ville, puis le temps où ils ont commencé à s'y rendre; les

autres, l'époque d'un centre-ville européen et des promenades au jardin, puis le temps où ils ne pouvaient plus se rendre ni dans l'un ni dans l'autre. Un public a remplacé l'autre, et les classes populaires ont peut-être eu sur la bourgeoisie l'avantage du nombre. Avec la révolution des Officiers libres de 1952, une partie de cette bourgeoisie avait été déclassée, et cela eut un impact direct sur l'occupation de l'espace public. Les quartiers du centre-ville et les jardins publics (leur histoire est presque commune), leur domaine d'élection depuis la seconde moitié du XIX^e siècle, connurent progressivement la même déqualification sociale et réassignation sociologique.

Depuis ce virage, les classes populaires, les *cha'biyyîn*, occupent les anciens lieux de promenade bourgeois. L'usage déambulatoire du centre-ville et des jardins publics s'est donc, d'un certain point de vue, démocratisé, d'un autre, il s'est détérioré. La classe sociale des anciens bénéficiaires a délaissé les territoires de la ville moderne, l'ancienne centralité, pour de nouveaux espaces de loisirs et d'habitat, et elle en conçoit un usage très exclusif : ce sont de nouveaux quartiers plus éloignés, de nouveaux pôles chics urbains, ou, plus radicalement, de nouvelles petites villes fermées – des *gated communities* – dont l'accès est gardé par des agents de sécurité. Ce sont aussi les jardins réservés de nombreux clubs (*nâdî*), d'inspiration très britannique, au privilège d'accès protégé par une carte de membre (parfois même héréditaire). En réalité, ces bénéficiaires ne sont pas toujours les mêmes : une nouvelle bourgeoisie a émergé de l'*infitâh* (ouverture économique instaurée par le président Sadate au début des années 1970), que l'on désigne comme les nouveaux riches (*nûvôrîch* en égyptien). À côté des anciens clubs, de récents s'en sont créés pour accueillir ces nouveaux promus sociaux. De façon concomitante, les espaces centraux du Caire ou d'Alexandrie furent investis par les couches moyennes et inférieures de la population, plus modestes, et on peut parler lors de certaines fêtes du calendrier musulman d'une véritable prise d'espace. La fréquentation par une élite bourgeoise égyptienne et étrangère de l'espace du centre-ville moderne et des jardins, promenades chics et parades en toilette soignée et petite ombrelle, s'est transformée en une sortie familiale ou entre jeunes adultes, arpentant des lieux de déambulation plus denses et plus bruyants, comme un *paseo* méditerranéen plus ou moins consumériste (on achète peu, faute de moyens, mais on goûte aux vitrines chics et aux prix affichés).

Ainsi, les centres-villes du Caire, d'Alexandrie, de Mansoura ou encore de Port-Saïd, ainsi que leurs jardins publics, sont des lieux de sortie populaire, notamment durant les jours fériés. On s'endimanche donc. Cependant, ce qui prime aujourd'hui dans ces déambulations c'est la quête d'une ambiance (*gaw*) urbaine caractérisée par l'animation, que l'on assimile à la catégorie générique de mouvement ("*taharruk*"). Ces promeneurs créent et recherchent des atmosphères précises et participent à un certain spectacle de la ville qui se regarde elle-même. Les familles pique-niquent sur les bancs, au milieu des ronds-points; une atmosphère particulière émerge des mouvements de la foule, des voix et des mouvements qui s'insèrent dans les environnements urbains. La fréquentation de ces territoires introduit pour les classes populaires une rupture forte avec la routine du quartier. Les mouleds (*mawalid*, fêtes patronales autour des saints locaux) des grandes villes rassemblaient déjà dans les vieux quartiers les couches populaires, créant des moments intenses de la vie urbaine, parfois cathartiques ou tout au moins libérateurs, dans un espace-temps extraordinaire (voir le chapitre "Pratiques et vécus d'un islam populaire égyptien", p. 867); la conquête des jardins publics et du centre-ville offre d'autres terrains, hors la vieille ville populaire, utilisés différemment. La vie des jardins publics est moins connue et moins décrite, pourtant ils rassemblent autant de monde lors des grandes fêtes – en particulier les deux '*aid* (*al-fitr* et *al-adha*) et la fête du Printemps (*chamm al-nesim*). Le Jardin zoologique du Caire, un des lieux les plus appréciés de la capitale, est ainsi le théâtre de jolies confusions et de bousculades générales dont les seuls rescapés sont les animaux plus ou moins protégés par les barreaux de leur cage (Battesti, 2006).



Fête populaire de l'*'aid* de fin de ramadan
au centre-ville du Caire, dans le quartier Tawfiqqiyya
(V. Battesti, novembre 2004).

Une description

La jeunesse court et les familles circulent au gré des velléités animalières des enfants, de leur envie de consommation, barbe à papa, glace ou autre Cola, maquillage en tigre ou lion, ballon gonflable en forme de cervidé, girafe ou avatar de Goldorak... Elles stationnent aussi, beaucoup, occupant les nombreux (mais insuffisants) bancs peints en blanc et vert bouteille et finalement tout espace des marges déambulatoires. Car singulièrement, ici et à cette occasion, c'est une liberté que les usagers prennent, même à l'encontre des interdictions signifiées par les pancartes de l'administration du jardin. On s'installe sur les pelouses ou sur les bordures d'allées : la nappe, ou ce qui en fait office (drap, natte en plastique, couverture de laine ou synthétique), est dressée et d'abord la femme, l'épouse et mère, s'y installe et gravitent alors autour d'elle les enfants, mari, sacs de provisions,

assiettes, appareil de musique, emballages de nourriture, éventuellement le ballon de football, la *chîcha* du mari, le réchaud pour le thé, les enfants d'autres cellules familiales quand la densité des corps rend tout cela peu lisible. La nappe a une évidente fonction de marqueur territorial dont l'intégrité est plus ou moins respectée, en particulier le long des passages. Les autres accessoires sont des marqueurs plus mobiles et dont le déplacement permet une négociation avec les voisins qui se traduit en ces jours de fête par des formes de courtoisie et politesse : "Je vous en prie, nous vous ferons une place entre nous et nos voisins" (dont la progéniture empiète déjà sur l'espace). La cohue demande une gestion des positions relatives aux "autres" et c'est surtout à l'homme, mari ou fiancé, d'y porter attention, d'en faire au moins la manifestation publique. Toutefois, l'option d'une dispersion maximale ne prime pas toujours. La recherche d'une distance avec les autres groupes (réelle, sans non plus s'isoler, sauf peut-être pour les couples non officiellement fiancés) se conjugue avec l'exigence de trouver une "bonne place" (ensoleillée ou à l'ombre, surface sèche ou surélevée, peu éloignée des fontaines, etc.). Sur ce petit périmètre domestique de nappe dépliée sur l'espace public à replier en partant, les familles caiotes en fête au zoo manifestent les signes de la récréation agréable et bucolique d'un pique-nique malgré les possibles intrusions. Le premier geste des mères et épouses assises est d'ôter leurs sandales ou leurs chaussures, de les laisser sur la nappe, pour demeurer pieds nus l'après-midi en tirant régulièrement sur leur robe pour éviter l'impudeur d'exhiber leurs jambes. Cet espace conquis, le mari pourra en explorer d'autres plus lointains avec les enfants, les emmener voir la girafe, par exemple, dont le succès ne s'est jamais démenti. (Battesti, 2006.)

Lors du temps routinier de la journée de travail, les matins "calmes" ou ordinaires du centre-ville distribuent des moments de liberté relative, de déprise des territoires de l'interconnaissance dans des espaces d'anonymat. Ainsi, dans la nouvelle *L'Amour au pied des pyramides*, Naguib Mahfouz dépeint la vie d'un jeune fonctionnaire quittant son bureau quotidiennement pour se promener :

“J’ai appris à filer en douce le matin jusqu’à la rue Kasr al-Nil. J’ai appris à traîner dans les rues. Occupation divertissante, utile et tonifiante par ce temps qui se refroidit. Amusante, aussi : elle me précipite dans une mêlée d’êtres humains, de voitures et de bruits irritants. La rue est tendue, nerveuse, opprimée. Tout, humains et machines, veut foncer, et rien ni personne ne le peut. Refoulement, oppression, grogne : la rue souffre comme moi d’une crise de légitimité, de liberté, d’assouvissement. Pourtant, elle est couverte de poussière, comme si elle marchait nonchalamment dans une ville imaginaire.” (Mahfouz, 1997.)

BIPOLARITÉ DES USAGES DES ESPACES PUBLICS

La critique, par les couches aisées, de ces moments d’envahissement “plébéen” des espaces publics contemporains est souvent sévère, condamnant les pratiques d’une gent populaire qui “ne sait pas se tenir” et “qui manque de raffinement” (*much mu’adab*). Cette critique donne peut-être à lire le manque d’adéquation, apparent désormais, entre les pratiques dans l’espace public de la ville moderne et les jardins publics et leurs programmes initiaux que respectaient les élites : modernisme, hygiène et une certaine morale.

— Où allez-vous pour vos loisirs ?

— Dans les clubs [dit le garçon] le Nâdî Gezira par exemple, voir des amis, dans certains *malls* pour faire du shopping...

— Jamais au zoo ?

— Non, jamais au zoo, ni dans les jardins publics. Les jardins publics sont des endroits pour les classes populaires. Pourquoi irait-on dans des endroits où, de toute façon, nos amis ne vont pas ? Les classes populaires de toute façon, même si elles en avaient les moyens, n’oseraient pas dans aller dans les clubs : elles ne se sentiraient pas chez elles.

— Pourquoi ?

— Parce qu’elles ont besoin [dit la fille] pour s’amuser de faire des pique-niques avec la casserole de *mahchî* [légumes farcis] et de manger par terre. Ça ne peut pas se faire dans les clubs, il y a des restaurants.

— Et aussi [dit le garçon], ils ne se sentiraient pas à l'aise, parce que des gens, pas nous mais des gens, les considéreraient avec mépris, les agents de sécurité leur demanderont ce qu'ils viennent faire là : « Vous, vous êtes membre?! » Comme ils sont habillés, on verrait bien qu'ils ne sont pas d'ici." (Un étudiant et une étudiante résidant à Héliopolis, banlieue nord-est chic, novembre 2003 à la faculté de sciences politique, université du Caire, près du jardin zoologique.) (Battesti, 2006.)

Si n'était pas cultivé le souvenir de ce que représentaient les centres-villes et les jardins publics, il n'y aurait pas grand-chose à en redire. Par exemple, la bourgeoisie actuelle se sent peu concernée par les quartiers populaires de la vieille ville islamique : ses représentants les "savent" renfermés sur eux-mêmes, traditionalistes et criminogènes (et bien sûr infréquentables, ce qui interdit la vérification). Ces élites politiques et économiques n'ont jamais à traverser les territoires du Caire populaire : le petit peuple semble y survivre et même se multiplier, c'est la politique du laisser-faire. En revanche, la mémoire vivante de ce que furent les anciens cadres de vie de la modernité (et du pouvoir) émeut les *burgwaziyyîn* (les bourgeois) et les amène au constat évident que ces espaces ont subi une "dégradation". Si cela peut aller parfois jusqu'à la consternation, c'est que le changement de régime d'occupation de l'espace public a été radical. Radical, mais peut-être pas sans retour : un phénomène de patrimonialisation guette en particulier les centres-villes. Bien entamé pour ce qu'on appelle dorénavant "la ville islamique" (la ville médiévale fondée au x^e siècle et ses faubourgs), le mouvement commence à toucher le bâti du xix^e siècle et les jardins. En jouant de façon volontariste sur les dispositifs, on espère modifier les inclinations du "petit peuple" pour le dresser et le moraliser, afin peut-être de remettre au goût du jour d'anciennes normes comportementales, aujourd'hui rendues obsolètes par l'invention d'ambiances urbaines par les classes populaires (Battesti, 2009b). Ce désir de cité idéale n'est pas chose nouvelle. Dès l'origine, au xix^e siècle, l'architecture d'inspiration haussmannienne de la ville moderne ainsi que le dessin des jardins publics ont été conçus dans un esprit de salubrité publique ou d'hygiénisme, pour nettoyer d'abord le "mauvais" quartier, où prévalait le "vice", et offrir ensuite les cadres de vie idéaux et des

promenades bourgeoises. Aujourd'hui, ce serait sauvegarder et, de fait, nettoyer le centre-ville d'un *ethos* et de pratiques populaires qui y ont pris leurs aises – l'exemple le plus prosaïque et très symbolique est la chasse continuelle aux marchands ambulants par la *baladiyya*, la police municipale. On ne peut nier l'effet d'une "moralisation" de ces espaces publics et ne pas y voir une forme de reconquête de la bourgeoisie sur un quartier central. Symboliquement, un retour dans les anciens territoires urbains prérévolutionnaires peut difficilement être appréhendé, politiquement et socialement, comme neutre.

Le tissu urbain est donc un tissu vivant. Les changements d'usages des espaces de la ville se poursuivent, évoluent avec les qualifications des quartiers : déspecialisation fonctionnelle dans les quartiers populaires où s'inscrivent depuis les années 1970 de petites industries et unités productives là où prédominait l'habitat; on pourrait opposer des formes de "cha'bisation" (de *cha'bi*, populaire, pauvre) des espaces publics à des phénomènes de patrimonialisation, celle-ci étant certes une opération de muséification, mais surtout une opération de requalification du passé et une (timide) tendance à la "gentrification" (l'embourgeoisement) de certaines parties rénovées du vieux Caire islamique. L'évolution des systèmes urbains est probablement indexée sur celle des systèmes économiques : fluctuante, mais clairement inscrite dans une politique libérale. La ségrégation ne se résorbe pas, malgré une plus grande porosité de la ville. Ces changements d'usages révèlent un phénomène complémentaire à celui de la ségrégation : l'agrégation. Cette agrégation se manifeste par le choix d'un voisinage résidentiel pour les couches aisées (quartiers chics, villes privées) ou de rassemblements de foules, récréatifs et festifs, pour les milieux populaires.

Cette bipolarité de la vie sociale urbaine entre *cha'bi* et *burgwasijya* (populaire et bourgeoisie) est celle qu'affirment ses acteurs. Pourtant, on pourrait aussi parler d'une classe moyenne : la population urbaine égyptienne peut être en effet répartie en trois catégories. En interprétant les dépenses des ménages en zone urbaine¹, on peut distinguer entre les "classes pauvres et populaires" (avec une dépense annuelle du ménage inférieure à 12 000 livres), les "classes moyennes"

1. Chiffres tirés de l'enquête, en 2000, de la CAPMAS sur les *Revenus, dépenses et consommation des ménages en 1999/2000* et de l'analyse de François Ireton (communication personnelle, CEDEJ, Le Caire, 28 septembre 2004). Depuis 2004, l'euro oscille entre 7 et 8 livres égyptiennes.

(entre 12 000 et 29 999 livres) et les “classes aisées ou riches” (plus de 30 000 livres). La première catégorie représente 68 % des ménages (64 % de la population), la deuxième 27 % des ménages (31 % de la population) et la troisième 5 % des ménages (5 % de la population). A la définir ainsi, la classe moyenne n'est pas quantité négligeable : c'est pour elle que se sont implantés récemment en Egypte des hypermarchés comme Carrefour à Alexandrie ou au Caire (situés à Maadi, à Giza et dans la ville nouvelle d'al-'Oubour), quasiment inaccessibles autrement qu'en voiture, pour elle que se sont développés des *shopping malls* géants comme le City Stars au Caire, qui se présente comme le plus grand centre commercial du Moyen-Orient (tandis que les “grands magasins” du centre-ville ont disparu, parfois remplacés par une enseigne internationale et plus fréquemment par des boutiques locales), des parcs d'attractions comme Dream Park (dans la Cité du 6-October)... La sociologue Mona Abaza (2006) se demande si tout le Moyen-Orient ne finira pas en un paysage déchiré entre, d'un côté, des zones d'habitat informel (*'achwâ'yyât*) conflictuelles et, de l'autre, d'immenses et utopiques complexes-villes commerciaux. Un monde, c'est vrai, s'épanouit là, une culture consumériste nouvelle, un habitat dans les villes nouvelles du désert (voir le chapitre “Des cités nassériennes aux villes nouvelles du désert : la fin du logement social?”, p. 129), une vie sociale singulière qui contribue à façonner de nouvelles identités et cultures citadines.

CULTURES ET IDENTITÉS URBAINES

SURDIFFÉRENCIATION URBAINE

Le sentiment de la grande diversité des mondes sociaux est largement partagé parmi les Egyptiens. Il s'accompagne d'une perception des espaces au prisme de critères sociaux et culturels (la culture, *thaqafa*, a le double sens de “manière de se comporter, de se tenir, de parler” et de “savoir, connaissance”), qui constitue un trait récurrent des “grammaires urbaines” des individus. Ce phénomène se manifeste de deux façons. D'une part, une nette appréhension des clivages de la société entraîne un fort sentiment de ce que doit être la position de chacun. “Le sentiment de sa place” ne souligne alors pas seulement de façon métaphorique sa position sociale, mais aussi le territoire urbain

que l'on s'autorise à fouler, à pratiquer, à habiter ou à investir d'une manière ou d'une autre. D'autre part, de ce sentiment de soi dans la ville, on glisse à la ville des autres : le recouvrement des espaces par des critères sociaux et volontiers culturels. Ainsi, dans tel quartier "leur culture est zéro" et dans tel autre elle est "élevée". De la sorte, le sens commun tend à assimiler un territoire, un milieu social et une "culture". Les quartiers proches et plus lointains sont ainsi l'objet de qualifications réciproques dans une sorte de mise en abyme hiérarchisée de la société citadine.

La morphologie des villes se caractérise par des cloisonnements qui sont plus prononcés au Caire et à Alexandrie que dans les autres cités du fait de la plus grande diversité de mondes sociaux et économiques qu'elles abritent. Ces segmentations dessinent des villes plurielles dans lesquelles les habitants développent des pratiques et des visions fort différenciées.

Aujourd'hui, non seulement les grands quartiers ont leurs pratiques propres (de promenades, de consommation, de mobilité, etc.), mais chacun a aussi son identité attribuée : quartiers centraux islamiques, anciens et populaires, quartiers centraux haussmanniens modernes de l'ancienne bourgeoisie, quartiers récents et étendus de la classe moyenne et de la nouvelle petite bourgeoisie, quartiers élitistes bourgeois ou villes privées, et quartiers illégaux périphériques. Bien sûr, leur architecture diffère profondément, mais les composantes du paysage urbain sollicitent les sens au-delà de la vue. Au Caire, l'odeur du bois des menuisiers nous situe dans la vieille ville, celle du pop-corn dans les quartiers haussmanniens, l'omniprésence des sons humains, criés, klaxonnés, amplifiés, joués... signe dans une version intense le populaire, tandis que les vertus du silence forment une distinction plébisitée dans les quartiers aisés.

Les classes aisées disposent de leur véhicule personnel et n'emploient jamais les moyens de transport collectifs (bus, tramway, métro public et microbus privés), ni ne circulent à pied (hors leur proche voisinage d'élection). Cela prévient déjà les possibles occasions de promiscuité. Les membres de ces classes "se rendent dans des lieux précis, entre lesquels ils ne font pas de lien. Ils fréquentent la ville de façon fragmentée, évitant de se trouver dans la rue, même s'ils restent, comme tous les autres automobilistes, victimes des embouteillages et encombrements du Caire" (Gillot, 2002).



Circulation devant la gare centrale, place Ramsès
(V. Battesti, novembre 2003).

Ils opposent la bienséance policée de l'entre-soi aux civilités populaires parfois synonymes de familiarité vécues lors de rares fréquentations des espaces publics des centres-villes modernes. En effet, ces civilités y sont une partielle transposition du mode sociable en vigueur dans les quartiers populaires, conférant aux civilités entre anonymes un peu de l'épaisseur des relations familiales. Ainsi, les espaces publics de la ville peuvent aussi être appropriés sur le mode de l'interconnaissance, à l'instar du quartier de résidence, et l'on observe régulièrement des situations d'interactions entre anonymes dans lesquelles sont injectés des contenus issus de différentes sphères : parenté, voisinage et corporation professionnelle (Puig, 2006). Ce fait peut être rapporté à l'idéal de lisibilité sociale qui caractérise la société de la proximité.

Les lieux peuvent comporter des barrières objectives (prix d'entrée ou des consommations, gardien, carte de membre du club – simple café-restaurant ou véritable complexe sportif et jardin) ou les barrières – tout aussi efficaces pour refouler hommes et femmes des milieux populaires – des connotations chics (*chik*) qui maintiennent

à distance. L'entre-soi fonctionne également dans l'autre sens : les classes urbaines supérieures restent à l'écart des quartiers populaires et de leur mauvaise réputation. Les urbains de toutes origines sociales et spatiales objectivent dans leurs discours une distinction des territoires de la ville. Il y a cette indéfinissable cénesthésie, impression générale d'aise ou de malaise (à laquelle participent les perceptions sensorielles) selon les territoires urbains où l'on est plongé. Pour les plus riches, ne pas se mélanger aux plus pauvres, car on craint le crime, l'insulte, la saleté, la contamination et la vulgarité ; pour les plus populaires, c'est la crainte de "ne pas être à sa place" et qu'on le leur fasse remarquer (et perdre ainsi la face).



Pique-nique sur la plage d'Alexandrie
(V. Battesti, septembre 2005).

SYNCHRONISATIONS ET RYTHMES URBAINS

Ces identités urbaines sont non seulement différenciées, mais également prises dans un mouvement constant qui possède ses temporalités. Les saisir, c'est saisir les respirations des villes, diurnes et nocturnes, hivernales et estivales, exceptionnelles et quotidiennes.

Les “rythmes urbains” engagent les foules, les densités des corps et des objets, les niveaux sonores, les luminosités (éclairage des fêtes, dissémination des *favânis*, les lampions du mois de ramadan).

Les mariages de rue dans les quartiers populaires sont exemplaires : les noces (*afrâh*, ou *farah* au singulier) rassemblent le voisinage et mobilisent l’espace de la rue ou de la ruelle. Les convives prennent place sur des chaises, parfois ils sont attablés, tandis qu’un orchestre avec son indispensable danseuse anime les festivités depuis une estrade de bois. Le clavier et les voix du chanteur et du *nabatchî* (l’“ambianceur”) saturent l’espace sonore et sont réverbérés par le bâti dense (Puig, 2006). Ces moments exceptionnels sont des synchronisations dans la vie sociale du quartier. Il en est d’autres qui prennent place dans les anciens lieux du pouvoir que sont les centres-villes : les manifestations de l’opposition lors de l’élection présidentielle, du mouvement Kifâya (voir le chapitre “Débats intellectuels et intellectuels en débat”, p. 1105), contre la guerre en Irak ou pour la Palestine...



Manifestation contre l’intervention américaine en Irak sur la place Tahrîr (V. Battesti, décembre 2002).

Les temporalités collectives sont parfois régulières : le rythme peut être annuel et l'événement durer la journée (la sorte de Toussaint qui honore la mémoire des défunts dans les cimetières, par exemple) ou s'étendre sur plusieurs jours, en particulier lors des mouleds (voir le chapitre "Pratiques et vécus d'un islam populaire égyptien", p. 867). Au centre-ville, dans les jardins publics, à la plage, ce sont *chamm al-nesîm* ou les fêtes à prétexte religieux déjà évoquées. Le moment exceptionnel peut même s'étendre sur un mois, comme pour le ramadan : la majorité musulmane des villes se synchronise, en particulier pour les ruptures du jeûne (*iftâr*), à la maison, au restaurant ou aux tables de charité (repas offerts aux indigents, le plus souvent par des associations de commerçants) et, de façon plus générale, dans les prières et la frénésie consumériste. Le rythme hebdomadaire de la grande prière du vendredi ou de la messe du samedi soir ou du dimanche, des sorties dans les jardins le week-end (vendredi et samedi en général, du moins pour les administrations, cela varie selon les corps de métier) enserme des rythmes quotidiens moins réglés. Bien sûr, les écoles imposent aux familles leurs horaires stricts, les cinq appels à la prière et les cloches des églises (quoique bien plus discrètes) disent le temps dans l'espace public, mais les heures de travail, des repas, dans des mégapoles qui dorment peu, sont fluctuantes : les restaurants proposent le plus souvent un service continu, les petits magasins et les échoppes semblent davantage des lieux de vie, voire de résidence, que des établissements soumis à de pures logiques commerciales. C'est à cela, entre autres, que l'on mesure l'effet du processus urbain d'individuation. Il offre une autonomie relative aux habitants de la ville, qui doivent en permanence évaluer ce qu'ils partagent avec autrui dans les cadres des interactions.

DES CULTURES PARTAGÉES ?

La coexistence dans la ville entraîne autant la reconnaissance des territoires et l'accord sur leurs signatures visuelles, sonores, olfactives, que la dispute autour d'enjeux sensoriels :

“A une pollution de l'air record s'ajoute au Caire une cacophonie permanente qui en fait une des capitales du monde les plus insupportablement bruyantes, selon des

études scientifiques. Klaxons, musique à tue-tête, appels à la prière lancés des haut-parleurs et circulation incessante, tous ces bruits tournent à la cacophonie dans une mégapole surpeuplée de 17 millions d'habitants. [...] Un expert du NRC (National Research Centre), Moustapha Ali Chafiye, [affirme que] «le bruit au Caire est exceptionnel, il ne peut être comparé aux autres villes du monde arabe.» (Dépêche AFP du 28 janvier 2008.)

En Egypte comme en Europe, les productions sonores peuvent être abordées dans un cadre psycho-acoustique ou sanitaire – ici, on parle alors aussi de pollution sonore (*talawûth sama'i*). C'est surtout le fait des élites sociales, médiatiques et politiques – voir la polémique récente sur l'unification de l'appel à la prière (Farag, 2009; Battesti, 2009a). En effet, le sonore n'est pas toujours traité selon une échelle à deux valeurs antagonistes : le plaisir (la musique, par exemple) et le déplaisir (bruits urbains, par exemple). Pour les classes populaires en particulier, la composante sonore de l'ambiance est une part objectivée de la "beauté" d'un espace urbain et de son appréciation.

Les ambiances sonores ne sont pas le fait du hasard, elles sont des productions sociales, propres à des espaces-temps urbains particuliers. Chaque groupe social définit l'arrangement des filtres sensoriels, l'existence ou l'absence d'une perception, la balance entre les sens, la qualification des perceptions (valeur, bon goût/dégoût, gêne, plaisir...). Des univers sensoriels différents coexistent donc. Ce sont des productions éphémères qui mobilisent des compétences d'écoute (du son particulier de la sonnette du vélo du porteur de pain *baladî*, qui roule sans frein, ou des signatures sonores de territoires de la ville) et de production (dans le simple registre de la voix : informer ses voisins des malheurs domestiques, ou le cri des rabatteurs de microbus, des marchands ambulants, des *nabatchiya*, animateurs des mariages de rue, etc.). Le cadre matériel importe : un cadre architectural urbain constitué de hauts immeubles haussmanniens (au centre-ville) n'offre pas les mêmes effets sonores (réverbération, amortis, piétons ou automobiles, etc.) qu'une ruelle de la vieille ville fatimide; la densité humaine est aussi une variable importante de l'environnement. Cela dit, les ambiances sonores urbaines se mettent en place selon des ordonnancements (pas de pétard à la mosquée, pas de mégaphone dans le café) et des motifs qui font sens pour les

habitants. Ceux des quartiers populaires distingueront à l'écoute le leur des quartiers centraux grâce à des détails : ici, et pas là, "les gens se parlent, se disent bonjour", les gens font du bruit avec leurs nu-pieds (*chibchib*) sur le sol ; ici, et pas là, se font entendre moins de voitures et davantage de Vespa, les vendeurs sur les trottoirs n'haranguent pas le chaland de la même manière, ici de façon plus personnalisée et familière que là-bas... Cela s'ajoute à ce que nous avons évoqué des vertus du silence pour certains groupes sociaux et d'une saturation sonore, rassurante sûrement, pour d'autres : ce sont des esthétiques variées qui sont en jeu, des expériences différentes de l'urbain et diverses "microcultures urbaines" plus ou moins partagées.

Il s'agit de mettre à l'épreuve ce que l'on croit partager avec autrui. Cela est vrai des espaces domestiques comme des espaces publics ; on devrait rajouter des espaces semi-domestiques : comme indiqué plus haut, le modèle "maintenu" de la vieille ville "traditionnelle" au Caire perdure. La cité n'est pas seulement l'espace des exclusions mutuelles : c'est aussi – et même d'abord, à ce qu'en disent ses usagers – l'espace des rencontres de l'autre, semblable ou différent, familier ou anonyme. L'ouverture de la ville fait courir de plus en plus le "risque" de l'autre : non plus dans les espaces de l'interconnaissance, mais dans ceux de l'anonymat. Que partage-t-on avec cet autre ? On n'en sait rien. Le déplacement de la bourgeoisie n'a pas laissé la place dans ces espaces publics à une population uniforme : c'est ce qui fait leur attrait, c'est la "ville", *al-balad*. Viennent s'y frotter des "sociétés" multiples, des microcultures. D'où les multiples procédés visant à neutraliser et à contrôler les rapports de sens dans les interactions – ce qui se traduit au Caire par les politesses notamment. Parce que l'on craint de ne pas être à sa place, de ne pas pouvoir "faire face". A ces nombreuses procédures s'ajoutent les stratégies d'agrégation diverses déjà évoquées. Ce qui fait tenir la ville, tenir la coexistence dans les espaces publics, est que l'on suppose toujours partager un dénominateur commun : un "code" urbain minimal de conduite qui, un peu comme le code de la route, aurait une composante légale et une composante construite par l'usage (les conducteurs étrangers des rues égyptiennes mesureront très bien ce que cela signifie).

L'espace emblématique des rencontres en milieu urbain est l'espace public. La rencontre a aussi lieu, certes, dans des unités et des espaces domestiques (déjeuner, invitation à prendre un café, une bière, fumer une *chicha*, visites familiales...), mais on reste dans le cadre du connu,

du négociable à partir de bases déjà établies depuis parfois longtemps. L'“attitude naturelle” (dans laquelle il est “évident” que l'on partage les mêmes normes – comme dans son quartier populaire) cède dans les espaces publics à l'“attitude citadine”, qui mobilise un ensemble de compétences : capacité à lire les discontinuités urbaines “socio-paysagères” de la ville (les changements de quartier, de leurs qualités), à lire et à apprécier les gradients et les variants d'ambiances urbaines (sonores, lumineuses, de densité), à réagir en interactions (savoir traverser une rue, céder le passage, appeler le garçon de café), à manipuler les normes morales des espaces publics (savoir quoi dire à qui, se vêtir, manger)...

Ces compétences, qui permettent la coexistence, différent et sont inégalement partagées selon l'âge, la classe sociale et le genre également. Pour les femmes, il faut savoir choisir ses trajets, savoir s'il faut réagir ou non aux harcèlements masculins, savoir qu'elles ne peuvent stationner avec convenance entre elles qu'au jardin public et que, bien sûr, c'est en famille qu'elles pourront, à toute heure, parcourir les rues animées du centre-ville, leur accès “légitime” à ces espaces. Et cette présence des familles (plus que de la femme : qui peut présumer de la moralité d'une femme seule?) est la meilleure justification utilisée pour exiger de tous un comportement et des poses décents, moralement normés. Les villes égyptiennes sont des villes sûres, il n'y a guère de risque de violence ; c'est davantage ici une question de mots ou de gestes déplacés qui risque de faire “perdre la face”. L'attitude citadine ne contredit pas la recherche d'une certaine “sécurité ontologique” (d'après Giddens, 1994), ce sentiment d'être dans une relation sûre avec soi et avec le monde.

LES CONTRÔLES DANS LES ESPACES PUBLICS

Quelle est la police qui ajuste ou normalise les comportements de ces foules dans les espaces publics égyptiens? La théorie veut que les espaces publics soient ouverts à tous sans autre limitation que celle du respect de l'ordre public. Cet ordre public “élastique” – car il varie avec les temps de la ville (temps quotidien ou exceptionnel) et les espaces (les tolérances et les intransigeances sont fonction aussi des lieux) – recouvre en fait deux choses : le respect normatif d'ordre politique et juridique et le respect normatif d'ordre moral.

Part de l'attitude citadine, les sociabilités d'individus seuls ou de groupes amicaux ou familiaux en situation d'anonymat ont des propriétés régulières communes et remarquables dans les jardins publics comme en centre-ville. L'une d'elles est peut-être une forme d'auto-contrôle. L'espace public est certes contrôlé par les corps institués de police – très présents, mais dont les mandats sont très fragmentés¹ –, la stratégie semble miser sur le contrôle des ponts, des grands axes et de l'entrée de "poches" considérées comme potentiellement dangereuses (les quartiers les plus pauvres) (voir le chapitre "La vie politique locale : les *mahalliyât* et le refus du politique", p. 343). L'espace public est cependant d'abord soumis à l'autocontrôle des passants, c'est-à-dire régulé par les civilités urbaines. L'anonymat de l'espace public ne le contrarie pas : autocontrôle de soi, autocontrôle de la foule, son expression la plus flagrante est la médiation automatique des passants lors d'incidents (dispute, bagarre, vol, etc.) ; le public est "concerné" par ce qui advient sur la place publique, les hommes interviennent, s'interposent, règlent, jugent, punissent et, avec les femmes, commentent. Mais cet autocontrôle est actif également au niveau de plus petites séquences : de politesse (laisser passer une femme, remercier, céder sa place), de gestion des proxémies (les positions physiques qui s'établissent entre des personnes prises dans une interaction : à une terrasse de café quand on est l'homme d'une famille, dans le bus...) et de sa propre attitude (prendre ou ne pas prendre le bras de son ami[e], réajuster son voile...).

La moralité affichée est l'objet d'un contrôle étroit. Pour les jeunes, le jardin public est un possible lieu de rencontre furtive : on peut tenter d'y flirter (mais les jeunes filles sont souvent en famille) ou de s'y rencontrer en couple, mais ce n'est pas le plus fréquent, sauf peut-être au Jardin zoologique du Caire, du fait de la proximité immédiate de l'université. Les lieux de drague sont surtout les *malls*, les centres commerciaux, en centre-ville ou dans les périphéries. Ensuite, les lieux de rencontre, des baisers volés, des couples enlacés chastement, sont davantage les boulevards des berges du Nil, la *kornîch*, ou du front de mer. Une fois mariés, ou mieux avec des enfants, il n'y a

1. Il peut être surprenant de voir détalé tous les vendeurs à la sauvette à l'approche d'un pick-up de la police alors que des policiers en uniforme étaient présents (voire clients) sans s'émouvoir de leur présence. Par ailleurs, et hormis quelques bâtiments administratifs importants ou des ambassades, il n'y a pas de généralisation des systèmes de surveillance vidéo.

de restriction que les horaires (les jardins sont fermés la nuit) et les espaces condamnés de toute façon (certaines zones à la végétation trop fermée du Jardin zoologique au Caire, par exemple) pour éviter que ne s'y faufilent justement les couples illégaux. Ces espaces n'offrent pas une lisibilité claire de l'extérieur : on pourrait s'y cacher. Ce qui est évité ici dans les espaces publics, et particulièrement dans les jardins publics, est la possibilité de l'intimité. On pourrait voir dans les cafés, surtout ceux qui sont coincés dans les petites ruelles, les impasses, les passages, des lieux protégés du regard, mais ils sont essentiellement masculins. Le jardin – il est ouvert à tous – offre au contraire une lecture claire. Ce "panoptique" est aussi perçu par les usagers comme une sécurité. Et cette sécurité est l'une des trois qualités les plus avancées par eux comme critère du "bon jardin" (avec la propreté et le cadre de verdure), et elle converge par ailleurs avec le désir de contrôle des autorités. On ne se protège pas en se mettant à l'abri du regard, mais au contraire en ne s'en cachant pas. Et tous les nouveaux parcs urbains offrent cette lisibilité.

Cela est sans doute à mettre en relation avec la politique de la "porte ouverte" dans la *hâra* : le désir d'une société "lisible" en totalité s'exprime dans l'ouverture des espaces domestiques et notamment de la porte d'entrée de la maison, au sein du voisinage. Laisser sa porte ouverte montre son acceptation du regard des autres dans le quartier. Si l'on n'a rien à cacher, pourquoi alors s'enfermer et se dérober à la sagacité du voisinage ? L'espace public situé en dehors du tissu ancien de la ville ne propose pas un cadre familial d'interconnaissance, mais une possibilité d'anonymat où subsiste ce désir de "société lisible", qui police les comportements urbains en général.

CONCLUSION

Le déplacement constitue un lien physique entre les différents mondes du citadin : entre la (ou les) sphère(s) de la proximité et celle des espaces moins familiers, hors des territoires de l'interconnaissance, dans lesquels s'exercent pleinement, mais en relation avec ces derniers, la scénographie propre à la grande ville. L'accroissement des mobilités constaté depuis quelques décennies en Egypte correspond à un changement qualitatif dans les pratiques de la ville. On peut légitimement supposer que davantage de déplacements renvoie

à une plus grande intégration à la cité. Toutefois, la relation n'est pas systématique, et cette idée doit être contextualisée. Plus de mobilité peut signifier également pour une partie de la population une expulsion non désirée des quartiers centraux vers les périphéries pour des raisons économiques, ou encore la nécessité de se déplacer toujours plus loin pour travailler. Par ailleurs, les déplacements n'offrent pas forcément l'heur de s'arrêter dans les lieux réservés, qui exigent de faire montre, dans son apparence, d'un certain niveau économique et social. Ainsi, de vastes centres commerciaux se développent, mais demeurent des lieux "réservés" auxquels toute une partie de la population ne peut accéder : faut-il qu'elle le désire, car, sans les moyens de répondre aux multiples sollicitations consuméristes, elle s'exclut d'elle-même des espaces où les marqueurs territoriaux signifient trop le caractère inadéquat de leur présence.

Ces nuances apportées à la relation établie entre mobilité et urbanité ne suffisent cependant pas à remettre en cause les décroissements constatés entre des univers urbains de plus en plus souvent amenés à se croiser, parfois se fréquenter, mêlant ainsi des populations aux cultures citadines variées. Quelque chose a changé dans l'équilibre entre les ancrages dans la ville familière et les multiples lieux de la cité. L'intensification des déplacements correspond ainsi à une "euphémisation" des logiques territoriales – souks spécialisés, quartiers à vocation commerciale prononcée, lieux de regroupements professionnels, quartiers purement résidentiels, etc. – au profit d'une intensification des réseaux qui s'inscrivent à une autre échelle de l'espace urbain. C'est dans cette "autre échelle" plus englobante, désignant des territorialisations plus éclatées des pratiques quotidiennes comme des activités professionnelles, culturelles et de consommation, que résident les changements qualitatifs dans la pratique de la ville depuis une trentaine d'années.

La figure du fumeur de *chicha* au café symbolise encore un certain mode de vie citadin : mais le monde autour a changé. Les territoires urbains se sont transformés, de nouvelles ambiances ont vu le jour. Les échelles se sont modifiées, les citadins plus modestes investissent massivement les espaces publics que leur ont abandonnés les plus aisés au profit d'autres lieux bien plus éloignés...

"Ah! avant, c'était plus chic [dans ce quartier, ces jardins],
mais parce qu'avant c'étaient les riches qui y allaient!

Aujourd'hui, ce sont les pauvres. Les pauvres n'ont pas vraiment chassé les riches. Pas exactement, il y a eu une sorte de sélection naturelle, ça s'est fait tout seul. C'est que les riches ont trouvé d'autres jardins plus grands. Ils vont plus loin, aujourd'hui, ils vont par exemple à la mer Rouge, et la mer Rouge c'est comme un grand jardin. Les pauvres, eux, ils ne vont nulle part, c'est trop cher, ils ne quittent jamais le Caire." (Entretien avec un Caireote de la classe moyenne, mai 2005, centre-ville du Caire.)

VINCENT BATTESTI ET NICOLAS PUIG

POUR EN SAVOIR PLUS

- DENIS Eric (dir.), 2007 : *Villes et urbanisation des provinces égyptiennes. Vers l'écoumènopolis ?*, Karthala/CEDEJ, Paris/Le Caire, coll. "Kalam".
- FANCHETTE Sylvie, 1997 : *Le Delta du Nil. Densités de population et urbanisation des campagnes*, URBAMA/ORSTOM, Tours/Paris, Fascicule de recherches n° 32.
- PAGÈS-EL KAROUÏ Delphine, 2008 : *Villes du delta du Nil, Tantâ, Mahalla, Mansûra. Cités de la densité*, CEDEJ/IISMM/Karthala, Le Caire/Paris, coll. "Terres et gens d'islam".
- PUIG Nicolas, 2010 : *Farah. Musiciens de noces et scènes urbaines au Caire*, Sindbad/Actes Sud, Arles, coll. "La bibliothèque arabe".
- RAYMOND André, 1993 : *Le Caire*, Librairie Arthème Fayard, Paris.
- SINGERMAN Diane (dir.), 2009 : *Cairo Contested. Governance, Urban Space, and Global Modernity*, The American University in Cairo Press, Le Caire.
- SINGERMAN Diane et AMAR Paul (dir.), 2006 : *Cairo Cosmopolitan. Politics, Culture, and Urban Space in the New Globalized Middle East*, The American University in Cairo Press, Le Caire/New York.

BIBLIOGRAPHIE

- ABAZA Mona, 2006 : *Changing Consumer Cultures of Modern Egypt. Cairo's Urban Reshaping*, The American University in Cairo Press, Le Caire.
- AMIN Galal, 2000 : *Whatever Happened to the Egyptians? Changes in Egyptian Society from 1950 to the Present*, The American University in Cairo Press, Le Caire/New York.

- BARGE Célame et PUIG Nicolas, 2002 : “Les cadres des expériences urbaines : mobilités et territoires dans Le Caire contemporain”, rapport CEDEJ, non publié.
- BATTAIN Tiziana et LABIB Albert, 1991 : “Le Caire, mégapole perçue par ses habitants”, *Egypte/Monde arabe*, première série, n° 5, “Décrypter : des espaces qualifiés 1”, p. 19-40 [en ligne : <http://ema.revues.org/index899.html>].
- BATTESTI Vincent, 2006 : “The Giza Zoo : Reappropriating public spaces, reimagining urban beauty”, in Singerman D. et Amar P. (dir.), *Cairo Cosmopolitan. Politics, Culture, and Urban Space in the New Globalized Middle East*, The American University in Cairo Press, Le Caire/New York, p. 489-512 [en ligne : <http://hal.archives-ouvertes.fr/halshs-00106861/>].
- BATTESTI Vincent, 2009a : “Ambiances sonores du Caire. Proposer une anthropologie des environnements sonores”, *Les Cahiers du GERHICO*, n° 13, “Accords et à cris : études pluridisciplinaires sur la sonorité”, p. 35-49 [en ligne : <http://hal.archives-ouvertes.fr/halshs-00341934/>].
- BATTESTI Vincent, 2009b : “De Siwa au Caire, la fabrique du patrimoine se nourrit du désir des autres”, in Aboukorah O. et Leturcq J.-G. (dir.), *Egypte/Monde arabe*, troisième série, n° 5-6, “Pratiques du patrimoine en Egypte et au Soudan”, CEDEJ, Le Caire, p. 69-102 [en ligne : <http://hal.archives-ouvertes.fr/halshs-00350121/>].
- CAPMAS, 2006 : *The Statistical Yearbook 2006*, Le Caire.
- DENIS Eric, 2007 : “Introduction. Mise en perspective des textes, mesure, spécificité et enjeux politiques”, in Denis E. (dir.), *Villes et urbanisation des provinces égyptiennes. Vers l'écoumènopolis ?*, Karthala/CEDEJ, Paris/Le Caire, p. 9-23 [en ligne : <http://hal.archives-ouvertes.fr/halshs-00410037/>].
- DEPAULE Jean-Charles (avec la collaboration de Jean-Luc Arnaud), 1985 : *A travers le mur*, Centre de création industrielle/Centre Georges-Pompidou, Paris, coll. “Alors”.
- DEPAULE Jean-Charles, 1990 : “Le Caire : emplois du temps, emplois de l'espace”, *Maghreb-Machrek*, n° 127, p. 121-133.
- DEPAULE Jean-Charles, 2010 : “hâra”, in Topalov C. et al. (dir.), *L'Aventure des mots de la ville à travers le temps, les langues, les sociétés*, Robert Laffont, Paris, coll. “Bouquins”, p. 559-563.
- FARAG Iman, 2009 : “Querelle de minarets en Egypte. Le débat public sur l'appel à la prière”, *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 125, “Les mosquées. Espaces, institutions et pratiques”, p. 47-66.
- FLAUBERT Gustave, 1886 : *Voyage en Egypte, octobre 1849-juillet 1850*, Edition Entente, Paris, coll. “Impressions de voyage”.

- GIDDENS Anthony, 1994 : *Les Conséquences de la modernité*, L'Harmattan, Paris, coll. "Théorie sociale contemporaine".
- GILLOT Gaëlle, 2002 : "Ces autres espaces : les jardins publics dans les grandes villes du monde arabe ; politiques et pratiques au Caire, à Rabat et à Damas", thèse de doctorat en géographie, université François-Rabelais, Tours.
- HANNOYER Jean, 1999 : "Introduction", in Hannoyer J. (dir.), *Guerres civiles. Economies de la violence, dimensions de la civilité*, Khartala, Paris.
- MAHFOUZ Naguib, 1997 : *L'Amour au pied des pyramides*, Sindbad/Actes Sud, Arles.
- PAGÈS-EL KAROUI Delphine, 2008 : *Villes du delta du Nil, Tantâ, Mahalla, Mansûra. Cités de la densité*, CEDEJ/IISMM/Karthala, Le Caire/Paris, coll. "Terres et gens d'islam".
- PUIG Nicolas, 2005 : "Variétés urbaines. Perceptions des lieux et positionnements culturels dans la société cairote à travers quelques chansons populaires", in Arnaud J.-L. (dir.), *L'Urbain dans le monde musulman de Méditerranée*, IRMC/Maisonneuve et Larose Tunis/Paris, coll. "Connaissance du Maghreb", p. 195-220.
- PUIG Nicolas, 2006 : "La civilisation des mœurs orientales : de quelques civilités en usage dans Le Caire contemporain", *A contrario, revue interdisciplinaire de sciences sociales*, UNIL (université de Lausanne), Lausanne, vol. 4, n° 1, p. 71-89 [en ligne : <http://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00489092/>].
- RAYMOND André, 1977 : "Le Caire", in Aulas M.-C. et al. (dir.), *L'Égypte d'aujourd'hui. Permanence et changements, 1805-1976*, CNRS éditions, Paris.
- VOLAÏT Mercedes, 2009 : "La « Belle Époque » : registres, rhétoriques et ressorts d'une invention patrimoniale", in Aboukorah O. et Leturcq J.-G. (dir.), *Égypte/Monde arabe*, troisième série, n° 5-6, "Pratiques du patrimoine en Égypte et au Soudan", CEDEJ, Le Caire, p. 33-68 [en ligne : <http://ema.revues.org/index2891.html>].

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

L'ÉGYPTE AU PRÉSENT

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

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

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

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

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

Photographie de couverture : © Vincent Ballesti

ACTES SUD
éditeurs associés

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

ISBN 978-2-7427-9780-6



9 782742 797806