Se faire cheikh au Caire

Exemplarité et intériorité religieuse

Aymon Kreil

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/21982>
DOI : 10.4000/assr.21982
ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 31 mars 2010
Pagination : 255-272
ISBN : 978-2-7132-2253-5
ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Aymon Kreil, « Se faire cheikh au Caire », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 149 | janvier-mars 2010, mis en ligne le 01 mars 2013, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/21982> ; DOI : 10.4000/assr.21982

Aymon Kreil

Se faire cheikh au Caire

Exemplarité et intériorité religieuse

Tout musulman n'est pas considéré comme pieux et tout homme pieux n'est pas considéré comme un cheikh. Il s'agit, à travers cet article, d'explorer les appréhensions de la piété visible par les musulmans du Caire, le rapport aux cheikhs devant servir de repère. Désignant, à l'origine, les vieillards, le terme de cheikh (*šayḥ*) s'applique par métonymie à certaines figures auxquelles il convient de manifester du respect et « un degré relatif de distance sociale » (Gaffney, 1994 : 31). Cheikh devient ainsi un titre administratif, que ce soit au niveau du village (*šayḥ al-balad* : maire du village) ou de la ruelle (*šayḥ al-ḥāra*), relais locaux de l'appareil étatique. Dans cette contribution, on s'intéressera uniquement aux hommes identifiés comme cheikhs au nom de l'autorité religieuse dont ils se prévalent. Les représentations dont ils font l'objet permettront d'étudier les regards portés en Égypte sur la piété d'autrui comparée à la sienne propre et d'observer les modalités d'interactions induites par l'engagement religieux différencié des individus.

La population égyptienne est majoritairement musulmane, de rite sunnite, avec une minorité chrétienne copte chiffrée entre 6 à 10 %. L'espace public est saturé de références à la religion ; la « réislamisation » comme phénomène observable se définit principalement par le retour du voile chez les femmes en ville, les références religieuses appuyées dans le débat public, par l'usage de la *basmallah* en introduction de discours, et dans l'insistance récurrente sur l'application de la charia et le respect des bonnes mœurs. La construction de mosquées s'est, elle aussi, multipliée, et partout retentit désormais l'appel à la prière grâce aux myriades de mégaphones grésillant qui parsèment les rues de la ville.

Ce phénomène, appelé en Égypte le « réveil islamique » (*al-saḥwa al-islāmiyya*), trouverait ses origines dans les stigmates de la déroute de 1967 contre Israël, et a bénéficié de l'appui de l'appareil de propagande du gouvernement dès l'arrivée d'Anouar el-Sadate (Kepel, 1993). Le concept de « réislamisation », en usage dans les sciences sociales, présente évidemment l'inconvénient de postuler implicitement une forme de dés-islamisation ou de sécularisation préalable qu'il conviendrait de prime abord de justifier. Cependant, une réelle rupture semble

s'être produite, constatée par les Égyptiens eux-mêmes, résultat d'une valorisation accrue des formes ostensibles d'engagement religieux. L'ampleur du processus dépasse toutefois le cadre de cette contribution – comme les capacités d'analyse de nombre d'habitants du pays. Tout au plus peut-on se référer aux éphémères nombreux qui s'y rapporteraient.

Il s'agit ici de mettre en évidence les différents modèles d'affirmation de piété selon l'optique d'un individu, ainsi que les manières cairotes d'identifier et de qualifier les apparences pieuses et les relations prescrites aux cheikhs par les divers courants de l'islam. Ensuite, à travers le double emploi du verbe dialectal égyptien *istašyaha*, « se faire cheikh » et « faire le cheikh » – avec une forte connotation ironique pour ce second emploi –, on cherchera à analyser l'identification au rôle de cheikh et les répertoires critiques à disposition pour l'appréhender. Suite à leur banalisation, les signes mêmes de la réislamisation paraissent soumis à l'usure du quotidien : ils ne permettent plus de distinguer les individus et de leur garantir l'accès à un statut d'autorité. D'autre part, face à une conception holiste de l'islam, et à la réislamisation comme hégémonie progressive de celle-ci, l'ethnographie de la notion de cheikh révèle une distinction entre ceux qualifiés comme tels, astreints à l'exemplarité, et une majorité d'autres, se réclamant des pratiques communes au nom de leur prévalence générale – ce qu'on appelle le « référent de normalité ». Enfin, face aux appréhensions contrastées de l'engagement religieux individuel ici décrites, l'analyse s'attache à l'insistance récurrente dans les discours sur la primauté des émotions, de la foi et de l'intériorité, permettant de négocier un certain pluralisme des approches.

Modèles d'islam, modèles de cheikhs

Loin de constituer un bloc monolithique, l'islam au Caire est traversé de courants variés, parmi lesquels les confréries soufies, les associations (*gamā'āt*) salafites et les oulémas d'al-Azhar¹. Comment ces différentes affiliations, plus ou moins marquées, deviennent-elles facteurs de différenciation et de catégorisation des individus ? Des stéréotypes se font jour quant aux différents groupes

1. Les confréries soufies sont des associations organisées autour d'une lecture mystique de l'islam et d'une hiérarchie initiatique fondée sur celle-ci. Elles procèdent chaque semaine au *dikr*, rituel d'évocation rythmée de la présence divine, et organisent de grands rassemblements annuels autour des tombeaux de saints, les *mouled*. Les *gamā'āt* salafites s'inspirent quant à elles d'une lecture littérale du corpus islamique et se revendiquent de l'exemple des *salaf*, les premières générations d'adeptes de l'islam. L'aspect spécifique des membres les distingue de la majorité, notamment par la barbe avec la moustache rasée ou coupée court. Elles visent toutes à une refonte totale de la société. On distingue, cependant, *gamā'āt* pacifiques et de lutte armée. Les oulémas azharites, enfin, sont les diplômés de l'Université d'al-Azhar, au Caire. À ce titre, ils revendiquent un savoir validé par l'étude. Ils entretiennent un rapport complexe au pouvoir : celui-ci choisit, en effet, les instances dirigeantes de l'institution. Un large éventail d'opinions est toutefois représenté à al-Azhar.

(Décobert, 2000). Ainsi les salafites sont-ils parfois décrits comme de jeunes exaltés intolérants (Raadi, 1995) ou comme des zélateurs intègres d'un islam purifié, les soufis comme des paysans ignares et miséreux (Sedgwick, 2000 : 210) ou des saints, et les oulémas d'al-Azhar comme des employés du gouvernement sans principes et corrompus ou comme les gardiens fidèles de l'interprétation canonique des textes.

Certaines caractéristiques spécifiques sont récurrentes dans la constitution de catégorisations fortes : un groupe doté d'un sentiment d'appartenance puissant, développé autour d'un corps de doctrine exclusif et d'une certitude affirmée y contribue. La catégorisation des oulémas d'al-Azhar achoppe sur la trop grande diversité des opinions défendues au sein de cette institution (Zeghal, 1996), et la faiblesse, qui en découle, de critères d'identification communs – de « communalité » dirait Rogers Brubaker (2003 : 78). Le caractère volontaire de l'engagement au sein des groupes confrériques et des *gamā'āt* – même si des arguments de piété filiale ou de vocation peuvent entrer en ligne de compte – contribue à les distinguer de la majorité. En effet, il paraît difficile, sans volonté explicite de se différencier religieusement, d'inscrire les individus dans des catégories définies. Plus importante encore semble la visibilité dans l'espace public, qu'induisent, notamment, une apparence vestimentaire spécifique, comme on va le voir avec les salafites, ou de grandes manifestations publiques comme les rassemblements soufis (Mayeur-Jaouen, 2005). Autant de signes de différenciation qui permettent de définir des attentes et offrent un matériel privilégié à l'imaginaire stéréotypique.

Dans l'ordre des typifications, le costume salafite est sans doute le seul à inscrire sans ambiguïté celui qui l'adopte dans un courant de pensée déterminé à ses propres yeux et pour son entourage. Il serait trop long de recenser ici tous les impératifs commandant l'aspect des salafites : port de la barbe, tunique (*galabiyya*) courte, interdiction de porter de l'or pour les hommes, chez certains, interdiction de se retrousser les manches, usage privilégié de la couleur blanche, du khôl et du henné, etc. Le visage barbu correspond, selon eux, à la *fitra*, l'essence naturelle de l'homme. Le port de la barbe ne saurait dès lors être restreint à des spécialistes du culte et de la religion : elle est portée non taillée, mais peut, par contre, être allégée à partir d'une longueur précise donnée (la poignée d'une main). Il faut noter que la panoplie peut se diversifier, ainsi la barbe est-elle souvent portée avec des vêtements occidentaux : des pantalons un peu courts, de préférence larges qui arrivent à mi-hauteur des chaussettes, viennent alors remplacer la *galabiyya* courte – pour rester discret, hors du quartier ou pour des formalités administratives. Le *qamīs* pakistanais, sorte de tunique qui descend jusqu'à mi-cuisse, porté sur un pantalon spécifique (*sirwāl*), est une alternative fréquente pour ceux dont les emplois, comme dans l'administration, ne permettent pas le port de la *galabiyya*. À la façon de l'uniforme militaire, on met en scène et crée ainsi une communauté de destin – face à la police, face à l'entourage, face à Dieu – qui contribue à renforcer la cohésion au sein du groupe.

L'engagement de l'individu rendu explicite le contraint à aligner son comportement sur les idéaux revendiqués. Comme le dit un salafite, jouant sur les sens du verbe *rabbā*, « éduquer », mais dans le cas d'une barbe « laisser pousser » : « Ce n'est pas moi qui laisse pousser ma barbe (*mirabbī daqnī*), c'est ma barbe qui m'éduque (*byerabbīnī*) ».

En revanche, hormis la barbe et la *galabiyya* ou les pantalons raccourcis, éléments centraux du costume salafite, les autres marques de religiosité ne renvoient pas isolément à un courant spécifique de l'islam. Lors d'une conférence, au Salon du livre du Caire, à laquelle participaient deux islamistes, le seul intervenant arborant une *zebība* – cal sur le front dû aux prosternations de la prière – (Kreil, 2006), était nassérien. Chapelet, *zebība* et couvre-chefs religieux sont trop courants désormais pour retenir l'attention. Au plus peuvent-ils venir soutenir les prétentions d'islamité des hommes politiques – Sadate, qui affichait une telle marque, constitue à cet égard l'exemple le plus célèbre. Lorsqu'il m'arrivait d'évoquer mes enquêtes sur la *zebība*, il n'était pas rare que l'interlocuteur s'étonne : lui-même, il ne le re-marque plus. La valeur diacritique de distinction des hommes pieux qui a pu lui être corrélée semble s'être progressivement effacée par sa diffusion, même si la composante iconique, sa capacité à évoquer la piété, hors de tout contexte spécifique, reste pour une grande part préservée. L'on pourrait ainsi faire la différence entre éléments de typification faiblement définis, comme la *zebība*, et certains couvre-chefs ou le chapelet, et fortement définis, comme la barbe. Seule la combinaison avec les éléments centraux de la panoplie salafite assimilent ces signes à des indicateurs d'engagement dans ce courant.

Entre courants, les frontières sont labiles et mouvantes, et les transfuges et intermédiaires nombreux. Il n'existe, en effet, que peu de groupes ou d'individus qui se revendiqueraient, par exemple, d'une approche purement soufie ou salafite à l'exclusion de toute autre. La définition du soufisme ou du salafisme véritable, corollaire à la définition de ce que serait l'islam authentique, devient de la sorte objet de débats et de luttes, mais permet aussi les passages et transmissions de sens. Dès lors, l'islam participe à la fois de la métaphore agonistique du champ telle que définie par Pierre Bourdieu – champ de bataille pour le « monopole des biens de salut » (1971 : 319) – et de celle du réseau médiatisé par des objets, des individus et des notions communes. Ainsi en va-t-il des confréries réformistes (Luizard, 1992), du large espace de médiation offert par al-Azhar aux différents courants ou encore des velléités de restaurer le soufisme des Frères musulmans, du moins à l'époque fondatrice. On peut donc avancer l'idée de polarités qui n'excluraient pas le dialogue, mais qui, à l'occasion, aboutissent à de violentes polarisations pouvant mener à un rejet total : tous se revendiquent, d'une façon ou d'une autre, de l'enseignement des premières générations de la Prophétie – les fameux *salaf* – toutefois, certains courants en viennent à réfuter toute mystique comme innovation blâmable (*bid'a*) sans occurrence à l'époque de Muhammad.

Il en va de même de la relation prescrite aux cheikhs, qui reflète pareilles polarités. Patrick Gaffney distingue trois types de légitimité à la prédication : le prêcheur comme saint, guerrier ou savant (1994 : 36-43). Il s'agit bien évidemment de reconstitutions idéaltypiques, car l'on ne peut prétendre appréhender l'ensemble des variations possibles au sein d'un courant donné. Cependant, si le rôle dévolu aux figures d'autorité religieuse varie d'une confrérie soufie ou d'un groupe salafite à l'autre, et selon la contingence des situations spécifiques, on peut néanmoins dégager des lignes directrices à même d'informer le discours des intervenants sur les conditions nécessaires à l'exercice de celle-ci. L'assimilation du cheikh au *walī*, au proche de Dieu, et sa sanctification afférente, apparaissent indissociables du soufisme (Veinstein, 1998 ; Chih, 2004), comme la proximité des positions de cheikh et d'émir, investi du pouvoir coercitif de décision, dans l'islam politique révolutionnaire (Roy, 1992 : 62-65).

On a pu observer ces trois modèles à l'œuvre dans les récits de nos interlocuteurs. Le cheikh soufi apparaît nimbé de son charisme, et les récits sont souvent rehaussés de multiples miracles. La relation comprend une affiliation forte à la guidance spirituelle du cheikh, qui touche à l'intimité profonde des adeptes. Dans les groupes salafites, la nécessaire cohésion du groupe conduit, par contre, à un principe d'affiliation forte qui s'appuie notamment sur une lecture littérale et l'affirmation d'un sens explicite univoque du message coranique et de la sunna. L'effet d'érudition produit par la fréquente citation de versets ou de hadiths, et la cohérence affirmée de leur appréhension et du système qui s'en dégage, permet de prétendre à une approche scientifique et rationnelle de ce patrimoine – c'est là le principe de rationalité (*'aqlāniyya*) propre à l'islam constamment invoqué par certains interlocuteurs. Un ancien membre d'un groupe salafite de lutte armée dépeint ainsi les différentes conceptions du cheikh : si, en règle générale, « le cheikh est un enseignant (*mudarris*) » qu'on se choisit en fonction d'affinités personnelles, dans les groupes islamistes règne un « ordre militaire » qui lui procure « une position de pouvoir (*mawqif sulṭawī*) » : lui désobéir peut, dès lors, être assimilé à de l'apostasie et, potentiellement, mettre en danger la vie du renégat.

Pour nos interlocuteurs sans affiliation spécifique à un courant donné, un cheikh doit surtout aider à interpréter correctement les impératifs de l'islam. Dès lors, le cheikh, en tant que *muftī*², se borne à un rôle de conseil. Chaque cheikh développe une optique interprétative spécifique, qui transparaît dans ses sermons et fatwas (avis juridiques sans valeur contraignante en l'absence d'application juridique de la charia dans le pays). La plupart des interlocuteurs rencontrés ne

2. Littéralement, un *muftī* (*muftī*) est quelqu'un qui établit des fatwas qui sont des interprétations du Coran et de récits de la vie du Prophète et de ses compagnons visant à guider la pratique des croyants. Certaines peuvent avoir une portée contraignante, si l'État concerné revendique l'application de la charia. Sinon, une fatwa est uniquement l'expression d'une opinion juridique.

voient aucun inconvénient à affirmer apprécier les propos des uns et des autres, et occasionnellement à les citer ensemble, même si leurs conceptions sont antagonistes. On se réfère à un extrait de sermon, à une fatwa ou à une lecture du Coran sans chercher à lui donner le caractère systématisé d'une doctrine. Une relative indistinction des cheikhs prévaut ainsi. Les qualités d'acteur d'un cheikh contribuent aussi à sa popularité : le cheikh salafite 'Abd al-Hamîd Kishk est, ainsi, beaucoup cité pour les plaisanteries dont il truffait ses sermons. La sympathie pour tel ou tel cheikh peut être interprétée comme un sérieux manque de discernement en matière d'islam par un interlocuteur, voire une faute de goût ou même sembler un signe d'imbécillité, mais ce ne sont pas là les éléments constitutifs d'une affiliation spécifique.

Se faire cheikh, faire le cheikh

Istašyaḥa, « se faire cheikh, faire le cheikh », est un verbe dialectal égyptien. Les glissements de sens dont il fait l'objet, selon les interlocuteurs, en font un indicateur précieux de la conception des cheikhs et des hommes pieux chez les Caireotes. En effet, les définitions alternent. Chez les uns, particulièrement parmi les interlocuteurs plus âgés, le verbe signifie s'appropriier indûment les attributs du cheikh, avant tout pour établir des fatwas : « Quelqu'un qui ne s'y connaît pas trop en religion et qui se met à faire des fatwas on lui dit "Tu fais le cheikh, ou quoi !" ». Les connotations sont explicitement moqueuses. Le verbe peut renvoyer à amender sa conduite pour obéir aux commandements divins. « C'est une nécessité, avance ainsi un vendeur d'animaux de compagnie au début de la trentaine, par exemple quelqu'un qui buvait de l'alcool et qui s'arrête, on dit, il s'est fait cheikh (*istašyaḥ*) ». Une conversation entendue dans un café du Darb al-ahmar renvoie à cette interprétation : l'appel à la prière a retenti, mais seuls deux vieillards se sont levés pour rejoindre la mosquée. La discussion s'engage. « Où est 'Abd el-'Azîz ? » « Il a été prier », répond l'autre. « Il s'est fait cheikh, lui (*istašyaḥ*, *huwwa*) ? » « Exactement ! ». En revanche, chez les plus jeunes interviewés, le verbe renvoie souvent à l'adoption du salafisme et de son vêtement, quelle que soit l'âge de l'homme en question. L'un d'eux explique : « C'est quelqu'un qui se laisse pousser la barbe, qui porte des pantalons ou une *galabiyya* courte, qui retient le Coran et connaît l'exégèse de celui-ci, est capable de l'interpréter, et qui a... ce signe-là ». Il indique son front pour signifier la *zebîba*. L'une des interlocutrices, autrefois proche des mouvements salafites de lutte armée, introduit quant à elle une nuance : si *istašyaḥa* signifie bien « se faire cheikh », c'est-à-dire adopter le costume salafite et « descendre dans la rue faire des fatwas », l'adjonction du verbe '*amala*, « faire », permet de retrouver le sens moqueur ancien (*dā bya'mil mistašyaḥ*).

Le sobriquet (*laqab*) de cheikh permet de prolonger la réflexion sur le sujet. Les Caireotes, en effet, utilisent quantité de surnoms flatteurs dans leurs échanges quotidiens : tout tenancier se voit volontiers qualifié d'« ingénieur » ou même

d'« ingénieur pacha » (*bāš muhandis*), tout étudiant sera rapidement salué comme « professeur » (*ustād*) ou « docteur », l'on interpelle un cafetier communément en tant que « président » (*ra'īs*) ou « leader » (*za'im*) et une vague connaissance peut facilement être dénommée « mon chéri » (*ḥabībī*) dans le cours d'une conversation. Un mélange de flatterie – façon de se concilier son interlocuteur – d'ironie, et d'inflation verbale caractérise ces sobriquets. Il en va de même pour l'appellation « cheikh », par laquelle on désigne tout homme qui affiche des prétentions religieuses. « Cheikh » peut donc, dans une discussion, servir à interpeller un voisin ou un ami connu pour ses connaissances de l'islam et sa pratique pieuse. Non sans résistance parfois : un jeune soufi réformiste, la vingtaine, refusait d'être appelé ainsi par ces collègues à l'Université, suscitant l'incompréhension de ceux-ci : « Pourquoi, lui demandaient-ils, "cheikh" c'est un gros mot ? ». Cependant, tout barbu en vient aussi à être appelé de ce nom, quelles que soient ses convictions. Un anarchiste italien rencontré au Caire, qui s'était laissé pousser la barbe en honneur à Bakounine, se faisait constamment aborder par « cheikh » par des inconnus. On voit que le mot colle aux catégories englobées par *istašyāḥa*. La libéralité avec laquelle les Cairotes attribuent les surnoms généreux aboutit à dénommer « cheikh » quiconque « fait le cheikh »³.

Cependant cette prétention peut être mise en débat. Un jeune cafetier explique ainsi qu'un jeune homme vêtu comme un salafite, mais qui ne s'y connaîtrait pas vraiment en religion « n'est pas très cheikh » (*dā miš šeyḥ qāwī*). Un autre décrit un de ses amis qu'on appelait « cheikh », et avec lequel il avait l'habitude de fumer du hachich – et qui refusait d'ailleurs d'être appelé ainsi à ces moments-là – qu'il n'était un cheikh qu'à moitié : « Disons... il va à la mosquée... ». Il conclut son histoire, plein de regret sachant que j'allais devoir bientôt rentrer en France : « C'est dommage, j'aurais même pu te le faire rencontrer, cet animal de cheikh (*el-šeyḥ el-hayawān dā*) ! » L'ironie est ici explicite.

L'usure du quotidien

Les cheikhs sont soumis à un autre regard et à une autre exigence que ceux de la majorité. Ils peuvent être suspectés soit d'ostentation ou d'exagération, soit d'inconséquence ou d'usurpation, et, plus généralement, de présomption quand ils prétendent représenter un modèle de piété et de comportement. L'expérience quotidienne permet de remettre en question la revendication de piété de ceux qui se réclament d'un idéal islamique. Les histoires abondent d'escrocs habillés en salafites, qui profitent de la crédulité de l'acheteur pour augmenter les prix.

3. Un cas particulier représente l'usage du mot pour désigner un homme considéré comme fou – sans doute faut-il le rapprocher de l'idéal du *magdūb*, homme touché par la grâce divine mais qui présente l'aspect d'un fou (Karamustafa, 1993). Ainsi, à Bība, en Moyenne-Égypte, un jeune homme affligé de graves problèmes d'élocution, qui s'évertuait à amonceler les vieilles chaussures, et rendait de menus services au voisinage en échange de ses trophées était-il communément appelé le cheikh Fahd.

C'est même, selon un vendeur de sandwiches, la cause principale de l'effondrement du mouvement : des voleurs auraient trop détourné à leur profit la réputation d'honnêteté des salafites. Un chauffeur de taxi collectif interpelle : « Tu penses sans doute que quand je vois un gars à *zebiba*, je me dis, il est top (*dā miyya miyya*) ! Non, c'est pas comme ça ! » Il cite ensuite le cas de l'un de ses collègues qui, tout en connaissant le Coran par cœur, priant cinq fois par jour, et arborant la *zebiba* et toutes les apparences du religieux, s'est révélé être un voleur. Les récits de fausses *zebiba* destinées à tromper les gens abondent. Une étudiante interrogée sur les informations que peut lui transmettre la *zebiba* sur un individu se borne à dire « il prie ! » : il peut être en même temps un « homme sans foi ». Quand on lui demande un peu naïvement de quelle façon elle l'a appris, elle explique patiemment : « C'est une expérience (*hibra*) que tu acquiers à fréquenter les gens », et qui est, à son avis, le lot commun. Dans la ville du Caire, les interactions quotidiennes avec des individus inconnus se revendiquant de toutes formes de piété affaiblissent les capacités à imposer sa légitimité à partir des seuls signes apparents de son engagement religieux. L'atmosphère délétère de ragots et de sous-entendus qui règne dans les quartiers à forte densité de peuplement rend particulièrement difficile l'affirmation d'une revendication de religiosité sans tache. « Alors c'est fini pour lui les drogues et les filles ! », constatait moqueur un jeune électricien à l'annonce du passage d'une de ses connaissances au mouvement salafite.

Celui qui prétend à une pratique meilleure de l'islam s'expose à la critique et aux accusations de duplicité. Si, de plus, il cherche à remettre en cause systématiquement la licéité de pratiques communes, à redresser des torts dont personne n'aurait imaginé qu'ils puissent insulter les préceptes du Coran ou de la Sunna – comme on l'a évoqué, se retrousser les manches est, dans certains groupes, considéré comme illicite – les rancœurs s'accumulent. Quand, pour finir, certains groupes plus radicaux déclarent la société entière constituée d'apostats, un rejet violent peut à l'occasion s'exprimer. Une dispute entre deux conducteurs, dont l'un est salafite, est à cet égard révélatrice de la façon dont les signes de religiosité peuvent servir occasionnellement d'outils d'accusation, comme dénonciation d'imposture imputée à l'interlocuteur : « La honte sur toi (*ḥarām 'aleyk*) ! Et tu fais le *sunnī* et portes une *zebiba* ! ». *Sunnī* est un terme péjoratif pour désigner les salafites. Ils en sont presque venus aux mains...

En revanche, ceux qui n'affichent aucune prétention à incarner un idéal de religiosité ne s'exposent évidemment pas à de telles critiques. On déplorera à l'occasion leur manque d'engagement religieux – tout en considérant communes les pratiques illicites auxquelles ils peuvent se livrer. L'irréligiosité reste un répertoire critique disponible – une mère expliquait à propos de son fils, apparemment plus préoccupé d'internet et de matchs de catch que d'islam : « Celui-là, ce n'est pas un musulman, c'est un rien du tout ! » Toutefois, il ne viendrait à personne l'idée de leur reprocher prétention et ostentation religieuse. Cependant, l'athéisme

revendiqué reste difficile, en ce qu'il contrevient au seuil d'islamité minimum pour être accepté comme membre à part entière de la société. Le cas du voile l'illustre bien, puisque son association systématique aux vêtements près du corps, ses avatars dorés, en filets ou transparents l'ont réduit au rang de reconnaissance formelle de l'islam comme principe directeur de l'existence (Haenni 1999 : 128-136). Chez les salafites, ce même voile doit être plus strict pour être accepté en tant que marque de religiosité – on a assisté, dans une librairie islamique spécialisée également dans la vente de vêtements, à un dialogue entre un représentant en *niqāb* (voile intégral de couleur noire qui cache la bouche et parfois même les yeux) et le libraire, sur l'opportunité du fin ruban de dentelle noire porté au-dessus des yeux, seule décoration de ce costume par ailleurs austère.

Les situations alternent, et chacun peut en venir soit à défendre sa réputation de religiosité, soit au contraire s'en prendre aux prétentions supposées d'autrui. Les éléments de typification décrits ici participent des « attributs sociaux approuvés » (Goffman 1974 : 9) qui construisent le stéréotype de l'homme pieux. Des formes d'échelles de religiosité se mettent ainsi en place, de l'impie blasphémateur au plus saint d'entre les cheikhs, même si ce dernier peut tendre paradoxalement à refuser toute marque de respect explicite. Les salafites présentent la particularité de revendiquer et prêcher un engagement total de chacun pour l'islam. Les manquements à leurs principes peuvent être à la fois raillés et accueillis avec soulagement, comme indice d'humanité, participation au lot commun de la majorité profane.

Le référent de normalité

Il existe quantité d'idéaux dont le modèle ne saurait s'accommoder d'un quelconque marqueur de religiosité : parmi ceux-ci, le chanteur de variété ou le jeune premier de cinéma, dont le pouvoir de séduction apparaît incompatible avec, par exemple, une *zebība* ou une barbe de salafite et les revendications de religiosité soutenue qui s'y rattachent. Ces figures semblent particulièrement influentes chez nombre d'adolescents, vêtus à l'américaine, à l'imitation des acteurs de vidéos musicales diffusées dans les cafés. La drague et l'amitié prédominent apparemment sur la religion dans l'ordre de leurs priorités : c'est le message qui semble se dégager de leur attitude souvent confuse face à l'islam. Elle s'accommode ainsi très bien des injonctions conciliantes d'un 'Amrû Khâlîd ou du recueillement des chansons pop en anglais d'un Sami Yusuf sur le Prophète⁴.

4. 'Amrû Khâlîd, l'un des prêcheurs les plus populaires des chaînes satellitaires, s'est rendu célèbre par son style décontracté qui passe par un rejet de tout attribut formel de la fonction de cheikh, notamment le costume et l'arabe classique, et son insistance sur les aspects émotionnels de la foi (Haenni, 2002). Sami Yusuf, chanteur britannique musulman, a connu un vaste succès en Égypte avec un répertoire soul-pop à contenu religieux.

L'interprétation de l'islam et de ses signes, si elle constitue un élément important pour comprendre la société égyptienne, ne saurait cependant en aucun cas représenter le prisme exclusif de son appréhension. *A fortiori*, élaborer une catégorie spécifique de cheikh, même sous forme de plaisanterie, pour quiconque se mettrait à revendiquer une connaissance et une pratique approfondie de l'islam, permet de déceler les présupposés d'un référent de normalité en retrait par rapport au religieux. Cette normalité revendiquée n'est pas exclusive d'une prise de position sur la religion, selon les situations. Certaines formules, certaines assertions, comme l'idéal de justice sociale porté par la charia, ou que le Prophète était le meilleur des hommes, sont de tels lieux communs qu'ils ne permettent en aucun cas de catégoriser celui qui s'en empare comme particulièrement religieux. Ce type de généralités n'engage pas d'implications particulières quant aux conceptions et pratiques effectives de l'islam en privé (Haenni 2005 : 173-185) : on est dans le domaine de la « solidarité sans consensus », solidarité formelle mais sans consensus nécessaire sur son contenu (Ferrié, 2004 : 85-100). Cependant, l'obéissance scrupuleuse aux injonctions de l'islam semble réservée à une minorité qui se doit de rester exemplaire. « Les bonnes mœurs, le respect des rites, c'est implicite, on n'en parle pas » explique, ainsi, un interlocuteur à propos des cheikhs. Les mosquées définissent un espace, et la prière (cinq fois par jour), le ramadan et le pèlerinage, une temporalité spécifique consacrée au religieux. On connaît l'importance du *ḥarām* dans son acceptation première d'espace interdit au sein des sanctuaires dans la relation au sacré (Décobert, 1991) – dans les mosquées, cet espace est distingué par des tapis, où il ne convient pas de pénétrer chaussé. La prière inclut une synchronisation particulièrement favorable à la communion émotionnelle des participants. Toutefois, nombreux sont en Égypte ceux qui ne prient qu'à des occasions exceptionnelles, lors des fêtes de fin de ramadan, comme un chrétien qui ne va à la messe ou au culte que les jours de Noël ou de Pâques. Nombre d'hommes ne portent la *galabiyya* que le vendredi. Et l'on se souvient de « cet animal de cheikh » qui refusait d'être appelé cheikh lorsqu'il fumait du hachich, voulant éviter ainsi le mélange des registres. De même, un interlocuteur se hâtait-il de ranger son chapelet s'il lui arrivait d'accompagner quelqu'un dans un bar – même si lui-même ne buvait pas d'alcool. Les rites soufis sont soumis à la critique justement parce qu'ils ne respectent pas les frontières entre ce qui serait considéré comme religieux et ce qui n'en ressortit pas par le discours hégémonique. Le *ḍikr* a pu ainsi être comparé à une discothèque, pour critiquer le mélange des registres, entre invocations des noms de Dieu et danse profane. Les salafites, enfin, ne se conçoivent-ils pas eux-mêmes comme relevant d'un domaine distinct, « étrangers » à ce monde dans leur obéissance stricte et intransigeante aux injonctions religieuses (Farag, 1992 : 134) ?

À l'encontre de théories d'un islam englobant, qui par son message embrasserait l'ensemble des pratiques et des représentations, les Cairotes introduisent apparemment une séparation implicite entre ceux chargés de respecter en toutes choses

les principes religieux, et la majorité. Le holisme prétendu de l'islam, sa capacité à embrasser dans sa doctrine l'ensemble des aspects de la vie des musulmans irrigue nombre de conceptions de cette religion. Or, il ressort des commentaires recueillis qu'un tel discours, s'il correspond bien à la lecture de l'islam prônée par les salafites, n'en représente pas pour autant les conceptions dominantes parmi les Cairetes. Au contraire, une séparation implicite du religieux et du profane par la constitution d'une frontière marquant les deux domaines semble constitutive des pratiques de piété de la majorité d'entre eux.

On peut donc bien parler ici de *réfèrent de normalité* à même d'informer les comportements. Chacun en vient à inscrire ses pratiques sur une échelle relative de religiosité (*tadayyun*), qui oscille selon les individus. On peut y déceler un principe de distinction à l'œuvre, qui sépare usages et rites considérés comme islamiques et usages perçus comme communs (*'ādiyya*), auxquels se rattache la plupart. Ce réfèrent de normalité, ou de banalité devrait-on dire, puisqu'il ne s'agit pas ici d'établir une norme active de comportement, se situe en retrait du religieux. Réfèrent de banalité ne doit pas pour autant être confondu avec « religiosité populaire » (*tadayyun ša'biy*), qualificatif péjoratif pour désigner un islam jugé dévoyé par ignorance, ou au mieux folklorique, et qui caractériserait la pratique des pauvres urbains et des paysans (Gaffney, 1992).

En revanche, les salafites affirment leur religiosité comme composante unique, ou presque, de leur identité sociale. On peut dès lors raisonnablement avancer l'hypothèse d'un malentendu fondateur dans la relation à ces groupes islamistes. Là où la majorité pouvait concevoir ces militants comme des cheikhs communs dont on peut écouter le propos, en apprécier la justesse, puis retourner à ses habitudes sans souci, ceux-ci opposaient un projet de réforme totale de la société et des individus. Patrick Haenni (2005 : 103-130) décrit le processus à Munîra al-Gharbiyya, dans le quartier d'Imbâba, après la prise de contrôle du quartier au tout début des années quatre-vingt-dix par la Gamâ'a islâmiyya, groupe salafite de lutte armée, dirigé par le cheikh aveugle 'Umar 'Abd al-Rahmân et très actif à l'époque dans le pays. Lentement, le maillage et la densité de jeunes salafites dans les rues ne permirent plus de se positionner en retrait quant aux injonctions religieuses. Des frictions nouvelles se firent jour. Le refus de se distancier, l'intransigeance stricte créent la sensation d'intolérance et de rigorisme qui qualifie les groupes salafites aux yeux d'un grand nombre de Cairetes. Cette séparation *de facto* n'est cependant pas une séparation *de jure*, ce qui explique les grandes difficultés ressenties par nombre de croyants à rétorquer aux arguments tirés du Coran et de la Sunna par les salafites. Un consensus relatif s'est établi parmi la majorité sur les injonctions de l'islam quant à l'illicéité de certaines pratiques, comme par exemple les relations sexuelles préconjugales ou la consommation d'alcool. On retrouve alors la valeur refuge de l'intériorité et des émotions.

Intériorisation de la foi

Danièle Hervieu-Léger (1993) s'attache, dans sa sociologie des évolutions contemporaines du christianisme, à analyser la place privilégiée conférée aux émotions et au rapport individuel au sacré. Elle l'envisage comme une individualisation des constructions de sens, les référents religieux collectifs se trouvant mis à mal par la sécularisation et la modernité. Le contournement des institutions religieuses aboutit à la prédominance de « fraternités électives » et de bricolages hybrides visant à offrir un terreau de sens et un lignage aux groupes ainsi constitués (*ibid.* : 217-228). Il ne s'agit pas ici de comparer les développements du christianisme et de l'islam, avec les dangers d'essentialisation qu'une telle tentative comporte nécessairement – alors même que l'on cherche à explorer la diversité des expressions de cette religion, la perméabilité de ses ordres de grandeurs et la reformulation localisée de ses idéaux. Il ne s'agit pas non plus ici de discuter le concept de modernité, dont les vastes implications philosophiques dépassent le cadre de cette contribution. Olivier Roy s'est inspiré d'Hervieu-Léger pour formuler sa théorie du devenir actuel de l'islam. En effet, selon lui, une « perte de l'évidence » (2002 : 83) caractériserait celle-ci, qui appelle à un constant questionnement de l'identité islamique, dans un effort de reformulation et d'explicitation répété (*ibid.* : 10). Dans ce contexte, les médias transnationaux, comme Internet – mais aussi les chaînes satellitaires – créent les conditions d'un islam déterritorialisé, une communauté virtuelle des croyants. À cette forme de communauté émotionnelle participe le mouvement salafite, dans sa prétention à une religion épurée de toutes les élaborations historiques successives à la Prophétie et appréhendé comme un code de conduite applicable sans distinction partout et à toute époque – en corrélation avec l'affaiblissement relatif des centres d'autorité et d'enseignement anciens à dimension centralisatrice comme al-Azhar. Être musulman serait perçu comme l'aboutissement d'un cheminement individuel, d'un retour volontaire à la foi marqué du sceau de l'émotion intime, affranchie des contraintes externes de la société. Une forme de sécularisation, une quête de l'idéal hors l'État et de « privatisation de la réislamisation » (*ibid.* : 48) prendraient place.

Sans remettre en cause la valeur analytique de ces approches, on voudrait ici porter un éclairage un peu différent sur cette question de valorisation de l'intériorité et de l'émotion à la lumière de cette recherche sur la notion de cheikh. Lors des entretiens, ces aspects revenaient très fréquemment. Au travers des innombrables efforts entrepris pour nous convertir à l'islam, deux thématiques prédominent : outre la rationalité (*'aqlāniyya*) de cette religion comparée au christianisme, une insistance particulière se fait jour sur la sérénité qu'elle procure. Ainsi nous a-t-on conseillé d'assister à la prière de l'aube, pour observer dans le jour naissant les visages pleins de sérénité des orants. Les croyants sont décrits comme dégagant ce sentiment. Le cheikh idéal rêvé est décrit avec émotion par trois interlocutrices comme confident de tous les instants dont le visage diffuserait l'apaisement (*irtiyāḥ*),

le calme et l'harmonie (*tawāzun*). Dans leur imaginaire se mêlent des notions de grâce, de *baraka*. On peut sans doute rapprocher une telle vision de l'expression très courante « son visage illumine » (*wiṣṣuh minawwir*), comme le suggère un interlocuteur. Les hadiths, où le Prophète évoque le cœur des croyants pour désigner leur conviction profonde et leur intimité, sont sans cesse rappelés pour signifier la foi (*imān*) et la conviction intime opposées aux simples apparences. Un interlocuteur, passé du salafisme au trotskisme, s'irrite contre le cheikh azharite censé les ramener, lui et ses amis dans le doute, dans la voie de l'islam, parce qu'il n'arrête pas de citer le cœur et la foi contre leurs arguments positivistes. « La foi n'appartient qu'à Dieu (*el-imān 'ind allāh*) », lance un jour un réparateur automobile, et d'ajouter, « l'important, c'est l'intérieur ! », et cette intériorité, l'on ne peut en juger. Cette valorisation du ressenti personnel se retrouve dans le discours d'un sympathisant salafite : il faut, en effet, s'interroger, dit-il, jusqu'à parvenir « à l'opinion qui nous fournit sérénité (*el-rayy ellê betestarayyah fih*). » On trouve ainsi exprimé fortement un registre de conviction intime fondée sur un sentiment subjectif.

La relativisation des appréhensions de l'islam a permis à ce proche du mouvement salafite de soutenir la discussion avec un partisan des Frères musulmans, malgré leurs divergences profondes : le premier avait déclaré qu'une « guerre » régnait entre salafites et Frères musulmans dans le quartier. Cette forme de recours à l'intériorité peut être rapprochée du principe d'« indécidabilité » (Livet, 1993). On ne saurait juger du for intérieur des individus, de leurs convictions intimes. Au-delà, il convient de souligner la valeur de refuge, de « fuite hors de la justification » (Boltanski, Thévenot, 1991 : 412) que constitue l'invocation de la relation intime à Dieu comme seul critère pertinent face à la pression religieuse ambiante, à la « solidarité sans consensus » qui définit la réislamisation en termes, notamment, d'une piété ostensible. Chez Boltanski et Thévenot (*ibid.* : 408-421), il s'agit d'une forme de « relativisation » qui permet d'échapper au jugement sans pour autant questionner le dogme. Comment interpréter autrement l'affirmation d'un cheikh moustachu à un groupe de salafites que « sa barbe est dans son cœur » (Gaffney, 1994 : 90) ⁵ ?

L'étude des conceptions d'un musicien, ancien étudiant d'al-Azhar, quarante-cinq ans environ, permet d'approfondir ces réflexions. Cet interlocuteur refuse tout intermédiaire humain entre lui et Dieu en religion, qu'il soit cheikh soufi ou ouléma. Le rôle de ce dernier doit se réduire au conseil. C'est par une sorte d'école de la vie, par l'expérience, au contact de son entourage, et par la lecture que se forge une pratique réellement islamique. Il faut « étudier et lire jusqu'à ce que tu trouves la sérénité (*lehad mā tetma'in*) », explique-t-il. Ainsi, l'on parvient à la conviction (*yaqīn*). Le choix du cheikh serait de moindre importance aujourd'hui car, grâce aux chaînes satellitaires, avance-t-il, chacun peut se diriger

5. Le cas se trouve à Minya, en Haute-Égypte, et non au Caire.

à son goût. Il faut rapprocher ce discours des condamnations répétées contre les salafites auxquelles se livre cet interlocuteur : il va jusqu'à rapporter leur engagement à des « problèmes personnels », l'un est au chômage, l'autre ne trouve pas à se marier, etc. Comme nombre d'interlocuteurs, il leur reproche l'intolérance dont ils font preuve et leur propension à se borner aux apparences, par exemple à juger de la foi d'un individu à ce qu'il porte ou non un chapelet. L'intériorité apparaît ici comme un recours contre de tels regards.

Un jeune journaliste d'un site de fatwas en ligne rencontré lors de l'enquête sur la *zebiba* raconte s'être longuement interrogé sur la nécessité ou non de cette marque sur le front pour prétendre au statut de vrai croyant. Il en discutait de temps en temps, dans le cadre d'un groupe de discussion sur l'islam, jusqu'à ce que ses voyages dans le Golfe – où la *zebiba* semble presque inconnue – l'amènent à la conviction que celle-ci vient en vérité seulement de la saleté des tapis. Il insiste corrélativement sur la moindre importance de l'apparence des cheikhs, et cite Khâlid comme exemple. C'est pour lui l'aboutissement de la Nahda, qu'il interprète visiblement comme mouvement de rejet des apparences et de valorisation de l'intériorité.

L'insistance sur l'intériorité et l'intimité se présente ici sous deux aspects : d'une part, elle garantit à chacun l'appartenance à la communauté aux yeux des croyants, en tant que parcelle de foi et d'authenticité (*fitra*) partagée ; par ailleurs, c'est une part spécifique de soi, de sa vie, qui, si elle est considérée comme essentielle, n'en est pas moins gardée en deçà des contingences et pratiques quotidiennes, préservée dans sa pureté originelle. Cette dimension de refuge de l'intériorité et d'outil de relativisation n'est donc pas incompatible avec les phénomènes d'éclatement des centres de références induites par les moyens modernes de communication, et la revendication d'une approche individuelle à Dieu et à l'islam que suggèrent les théories de Roy – bien au contraire, elle l'accompagne et lui permet d'affirmer sa légitimité. Le phénomène apparaît conflictuel, divers courants s'affrontent : la solidarité sans consensus n'est pas exempte de luttes. Face aux registres polémiques, l'invocation de l'intériorité permet justement de se référer au cours d'interactions à un répertoire d'unité des musulmans. Un relatif pluralisme religieux peut être ainsi négocié.

Il faudrait néanmoins pouvoir retracer véritablement l'évolution de ces notions d'intériorité dans leur ancienneté. La pureté-intention (*niyya*) indispensable à la validité des rites est déjà énoncée dans les traités médiévaux de théologie islamique (Goldziher, 1910 : 45-46), de même qu'y apparaît la notion antinomique de *riyā'*, « ostentation, vanité religieuse », fortement condamnée. Il s'agirait, dans le cadre du processus de réislamisation, de comprendre comment ces répertoires anciens, liés à l'appréhension de la religiosité, trouvent à s'actualiser au gré de ses changements, entre émergence, saturation et banalisation. Mounia Bennani-Chraïbi met en garde de ne pas considérer l'individualisation comme un processus mécanique et atomisé : la diffusion d'une narration de soi privilégiant les

choix personnels et l'optique subjective s'inscrit dans les interactions avec la collectivité (2007 : 149-150). Les évolutions trouvent place dans un contexte où l'État n'a pas renoncé à investir son pouvoir dans la formulation du dogme et, comme nous le rappellent M. Zeghal et M. Gaborieau, il ne faut pas sous-estimer l'influence des institutions (2004). L'on ne peut guère prévoir l'aspect de l'Égypte dans l'hypothèse d'une prise de pouvoir par les Frères musulmans. Le climat est loin d'être apaisé et continue de mobiliser de puissants enjeux politiques. De ce fait, la validité du concept de référent de normalité gagnerait à être observée face à d'autres référents d'autorité morale, tels les institutions éducatives ou le père au sein de la famille. Toutefois, la conception des cheikhs et des formes requises pour pouvoir se revendiquer d'une autorité religieuse, ainsi que les modalités d'interaction avec les figures d'exemplarité, fournissent, à ce stade, de précieux indicateurs sur les négociations dont fait l'objet l'affirmation de la piété individuelle dans le cadre cairote.

Aymon KREIL

CEDEJ (Le Caire) – CEIFR (Paris) – Institut d'ethnologie (Neuchâtel)
aymon.kreil@cedej.org.eg

Bibliographie

- BENNANI-CHRAÏBI Mounia, 2007, « “Jeunesses” marocaines et politique. Le clivage générationnel revisité », in Bennani-Chraïbi M., Farag I., (dirs.), *Jeunesses des sociétés arabes. Par delà les menaces et les promesses*, Paris, Le Caire, Aux Lieux d'Être, CEDEJ, pp. 137-163.
- BOURDIEU Pierre, 1971, « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie*, XII-3, pp. 295-334.
- BRUBACKER Rogers, 2003, « Au-delà de l'identité », *Actes de la Recherche en Sciences sociales*, 139, pp. 66-85.
- BOTLANSKI Luc, Laurent THÉVENOT, 1991, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard.
- CHIH Rachida, 2004, « Sainteté, maîtrise spirituelle et patronage. Les fondements de l'autorité dans le soufisme », *Archives de sciences sociales des religions*, 125, pp. 79-98.
- DÉCOBERT Christian, 1991, *Le mendiant et le combattant. L'institution de l'islam*, Paris, Seuil.
- , 2000, « Introduction : Formes et substances des construits identitaires », in C. Décobert, (dir.), *Valeur et distance. Identités et sociétés en Égypte*, Aix-en-Provence, Paris, MMSH, Maisonneuve et Larose, pp. 9-34.
- FARAG Iman, 1992, « Croyance et intérêt : réflexion sur deux associations islamiques », in Farag I., (dir.), *Modernisation et mobilisation sociale, II. Égypte-Turquie*, Le Caire, CEDEJ, coll. « Dossiers du CEDEJ », pp. 127-140.
- FERRÉ Jean-Noël, 2004, *Le régime de la civilité en Égypte. Public et réislamisation*, Paris, CNRS-Éditions.

- GABORIEAU Marc, ZEGHAL Malika, 2004, « Autorités religieuses en islam », *Archives de Sciences sociales des religions*, 125, pp. 5-21.
- GAFFNEY Patrick, 1992, « Popular Islam », *Annals of the American Academy for Psychology and Social Sciences*, 524, pp. 38-51.
- , 1994, *The Prophet's Pulpit. Islamic Preaching in Contemporary Egypt*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press.
- GOFFMAN Erving, 1974, *Les rites d'interaction*, Paris, Éditions de Minuit.
- GOLZIHER Ignaz, 1910, *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg, C. Winter.
- HAENNI Patrick, 1999, « Ils n'en ont pas fini avec l'Orient. De quelques islamisations non islamistes », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 85-86, pp. 121-147.
- , 2002, « Au-delà du repli identitaire... Les nouveaux prêcheurs égyptiens et la modernisation paradoxale de l'islam », *Relioscope* (en ligne), <http://www.relioscope.com/pdf/precheurs.pdf> (page consultée le 11-2-2007).
- , 2005, *L'ordre des caïds. Conjuré la dissidence urbaine au Caire*. Paris, Le Caire, Karthala, CEDEJ.
- HERVIEU-LÉGER Danièle, 1993, *La religion pour mémoire*, Paris, Éditions du Cerf.
- KARAMUSTAFA Ahmet, 1993, « The Antinomian Dervish as Model Saint », in Elboudrari H., (dir.), *Modes de transmission de la culture religieuse en Islam*, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale, pp. 241-260.
- KEPEL Gilles, 1993, *Le Prophète et le pharaon. Aux sources des mouvements islamistes*. Paris, Éditions du Seuil.
- KREIL Aymon, 2006, *La piété et la foi. La zebiba, marque de prière, et les signes d'engagement religieux masculins au Caire*, Neuchâtel : Mémoire de licence en ethnologie (en ligne), http://doc.rero.ch/lm.php?url=1000,41,4,20070111095158-ZS/mem_KreilA.pdf
- LIVET Pierre, 1993, « Théorie de l'action et convention », in Quéré L., (dir.), *La théorie de l'action*, Paris, Éditions du CNRS, pp. 291-318.
- LUIZARD Pierre-Jean, 1992, « Le soufisme réformiste : l'exemple de trois confréries », in Farag I., (dir.), *Modernisation et mobilisation sociale, II. Égypte-Turquie*, Le Caire, CEDEJ, coll. « Dossiers du Cedej », pp. 91-106.
- MAYEUR-JAOUEN Catherine, 2005, *Pèlerinages d'Égypte. Histoire de la piété copte et musulmane (XV^e-XX^e siècles)*, Paris, Éditions de l'EHESS.
- RADI Saâdia, 1995, « Pour une approche anthropologique de la réislamisation », *Égypte/ Monde arabe*, 24, pp. 13-27.
- ROY Olivier, 1992, *L'échec de l'islam politique*, Paris, Éditions du Seuil.
- , 2002, *L'islam mondialisé*, Paris, Éditions du Seuil.
- SEDGWICK Mark, 2000, « The Primacy of the Milieu: The Dandarâwiyya's unsuccessful attempt to change its identity », in Chih R., Gril D., (dirs.), *Le saint et son milieu ou comment lire les sources hagiographiques*, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale, pp. 203-214.
- VEINSTEIN Gilles, 1998, « Les voies de la sainteté dans l'islam et le christianisme », *Revue de l'histoire des religions*, 1 (en ligne), <http://rhr.revues.org/document5191.html> (page consultée le 15 mai 2007).
- ZEGHAM Malika, 1996, *Gardiens de l'islam. Les oulémas d'al-Azhar dans l'Égypte contemporaine*, Paris, Presses de Sciences-Po.

Résumé

À l'étude des usages de la notion de cheikh et de l'appréhension des marques de piété parmi les musulmans du Caire, l'exemplarité paraît relever aux yeux du plus grand nombre du domaine restreint de certains individus dédiés à la religion. La majorité s'oriente prioritairement vers l'usage considéré commun, définissant implicitement les contours d'un référent de normalité applicable au plus grand nombre, même quand certains éléments vont à l'encontre de l'interprétation généralement admise des prescriptions de l'islam. Des figures contrastées de cheikhs émergent de l'enquête. Les affiliations différenciées qui s'y rattachent constituent un matériel important de l'imaginaire stéréotypique. Le répertoire critique à disposition des Cairotes se constitue d'éléments doctrinaux et d'éléments référés au sens commun – principalement à travers le répertoire de l'exemplarité usurpée. Enfin, face aux polarités qui se dessinent entre courants de l'islam, l'appel à la primauté de la foi et de la sincérité des émotions permet de mettre en exergue l'unité des musulmans.

Mots-clés : Égypte, figures religieuses, prescriptions, différences doctrinales.

Abstract

In the study of the uses of the notion of a sheikh among Muslims in Cairo and their perception of signs of piety, it appears that a majority of interviewees considers exemplarity as pertaining to the restraint domain of number of particular individuals dedicated to religion. Most people essentially refer to common practices, implicitly defining the outline of a normality referent for the majority, even if certain elements of it go against the commonly accepted interpretation of the prescriptions of Islam. Varied sheikh figures have emerged from this inquiry, each with different types of affiliations, which provide important substance for stereotypical imagination. The critical discourses available in Cairo are composed of doctrinal elements and elements of common sense—mainly through accusations of usurped exemplarity. Eventually, facing the polarities appearing between different trends of Islam, calls for the primacy of faith and of sincere emotions allow emphasis on the unity of Muslims.

Key words: Egypt, religious individuals, prescriptions, doctrinal diversity.

Resumen

Este estudio sobre las interpretaciones de la noción de jeque y la percepción de las manifestaciones de piedad entre los musulmanes de El Cairo pone de manifiesto que, para la mayoría, la ejemplaridad recae sobre ciertos individuos dedicados a la religión. La mayoría de cairotas se orienta principalmente a las prácticas consideradas como comunes, definiendo así implícitamente las fronteras de un referente de normalidad que es aplicable a la mayoría (pero no a los jeques), aún cuando ciertas prácticas se contradicen con la interpretación generalmente admitida de las prescripciones del Islam. Esta investigación pone de manifiesto que hay diferentes percepciones de la figura del jeque. Las diferentes afiliaciones asociadas a cada una de ellas constituyen un material importante dentro del imaginario estereotípico. El repertorio crítico del que disponen los cairotas está constituido de elementos doctrinales y de elementos

que hacen referencia al sentido común (principalmente mediante el repertorio de la ejemplaridad usurpada). Por último, frente a las polaridades que se dibujan entre las corrientes del Islam, la llamada a la primacía de la fe y de la sinceridad de las emociones permite poner de relieve la unidad de los musulmanes.

Palabras clave: Egipto, figuras religiosas, prescripciones, doctrinal diferencia.