



Self-défense féminine dans le Caire en révolution.

Perrine Lachenal

► To cite this version:

Perrine Lachenal. Self-défense féminine dans le Caire en révolution.. Anthropologie sociale et ethnologie. Université Aix-Marseille, 2015. Français. <NNT : >. <tel-01318971>

HAL Id: tel-01318971

<https://theses.hal.science/tel-01318971v1>

Submitted on 25 May 2016

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.



Copyright - All rights reserved

UNIVERSITÉ AIX-MARSEILLE
École doctorale 355
« Espaces, cultures, sociétés »
Laboratoire de l'IDEMEC, UMR 7307

Thèse en vue de l'obtention du titre de
Docteur en anthropologie

Perrine Lachenal

Self-défense féminine dans le Caire en révolution

Techniques du genre et jeux de violence

Thèse soutenue le 26 janvier 2015,
à la Maison Méditerranéenne
des Sciences de l'Homme (MMSH),
Aix-en-Provence.

Niko Besnier, anthropologue, Professeur à l'Université d'Amsterdam.
Rapporteur

Sébastien Darbon, anthropologue, Chargé de recherche HDR, CNRS, IDEMEC.

Éric Fassin, sociologue, Professeur à l'Université Paris VIII.
Rapporteur

Laurence Hérault, anthropologue, Professeure à l'Université Aix-Marseille.
Directrice de thèse

Christine Mennesson, sociologue, Professeure à l'Université Paul Sabatier, Toulouse.

Lucie Ryzova, historienne, *Lecturer* à l'Université de Birmingham.

UNIVERSITÉ AIX-MARSEILLE
École doctorale 355
« Espaces, cultures, sociétés »
Laboratoire de l'IDEMEC, UMR 7307

Thèse en vue de l'obtention du titre de
Docteur en anthropologie

Perrine Lachenal

Self-défense féminine dans le Caire en révolution

Techniques du genre et jeux de violence

Thèse soutenue le 26 janvier 2015,
à la Maison Méditerranéenne
des Sciences de l'Homme (MMSH),
Aix-en-Provence.

Niko Besnier, anthropologue, Professeur à l'Université d'Amsterdam.
Rapporteur

Sébastien Darbon, anthropologue, Chargé de recherche HDR, CNRS, IDEMEC.

Éric Fassin, sociologue, Professeur à l'Université Paris VIII.
Rapporteur

Laurence Hérault, anthropologue, Professeure à l'Université Aix-Marseille.
Directrice de thèse

Christine Mennesson, sociologue, Professeure à l'Université Paul Sabatier, Toulouse.

Lucie Ryzova, historienne, *Lecturer* à l'Université de Birmingham.

REMERCIEMENTS

Je souhaite remercier, pour m'avoir accompagnée durant mes quatre années de thèse, Sébastien Darbon, qui s'est engagé dans mon travail avec une constance et une bienveillance jamais démenties, et Laurence Hérault, qui a su guider ma rédaction avec la rigueur scientifique et la confiance dont j'avais besoin.

Ma reconnaissance va également aux membres du jury, Niko Besnier, Éric Fassin, Christine Mennesson et Lucie Ryzova, qui me font l'honneur d'avoir accepté d'en faire partie.

Cette recherche a bénéficié du soutien financier de l'université Aix-Marseille, où j'ai été employée comme monitrice durant trois ans, de l'association Soroptimiste de Grenoble, qui m'a accordé un subside afin de mener mon terrain de recherche, et du Centre d'études et de documentation économiques, juridiques et sociales (CEDEJ), au Caire, qui m'a octroyé différentes bourses d'aide à la recherche.

Je souhaite rendre hommage à Alain Roussillon, et remercier Marc Lavergne et Bernard Rougier - les trois directeurs du CEDEJ que j'ai connus. Via ce centre de recherche, j'ai eu la chance de rencontrer des personnes dont les paroles, conseils et relectures ont nourri mon travail. Elles ont également, et peut-être surtout, considérablement contribué à égayer ma vie quotidienne au Caire. Je pense ici particulièrement à Hadjar Aouardji Gahmi, Anne Bouhali, Natalia Duque, Aymon Kreil, Lauriane Lahéry, Anne-Marie Moulin, Gaétan du Roy, Giedre Sabaseviciute, Roman Stadnicki, Clément Steuer et Sylla Thierno Yula.

Ma gratitude s'adresse ensuite aux personnes qui se trouvent au cœur de ce travail, pour la confiance qu'elles m'ont accordé, pour l'intérêt que j'ai eu à apprendre à me battre avec elles, pour le plaisir que j'ai eu à les rencontrer et à comprendre la singularité de leurs histoires. Je remercie Amani, les deux Shayma, Shéry, Fatma, Nihal, Fady, Lamia, Lina, Mohamed Abdu, Heba, Ahmed Samir, Samah, Yasser, Mona, Yasmine, Nermine, Mena, Medhat, Noha, Iman, Joseph, Sara, Georges ; et toutes et tous les autres.

Je souhaite rendre un hommage particulier à Adib Sourial, artiste martial et professeur de self-défense, habité par une contagieuse passion pour combat, décédé accidentellement en 2013.

Je remercie Anna Kölling, qui a occupé la triple fonction de professeure de self-défense, colocataire et amie, pour les précieux temps de discussion sur notre balcon de la rue Ansar. Je remercie les habitués de cet appartement, pour les verres partagés, Hana, Mahmoud et Ismaïl particulièrement.

Je souhaite exprimer ma profonde amitié au père William Sidhom, singulière figure du Caire, profondément engagée, dont la présence paternelle m'accompagne depuis 2006.

Je remercie Maryse Helal, pour la chaleur des soirées passées chez elle. Je remercie Mohamed Aty, incroyable professeur d'arabe, Adel Nazmi, ami de longue date, ainsi que Waleed El-Zawawy, Maha et Mohamed, pour les moments passés en famille.

Mes pensées vont aux premiers amis de la rue Noubar, à notre commune découverte du Caire : Magali Bertomieux, Jean-Baptiste Boulanger, Sarah Duplat, Baharaddin Adam Mohammed, Gabriel Morin, Jaume Munoz, Marc Raventos, Maider Tornos Urzainki. À Josiane Bellochovique également, décédée en 2011.

En France maintenant, je souhaite remercier l'équipe de l'Idemec, laboratoire dans lequel j'ai bénéficié d'un soutien matériel et humain au long de ma thèse. Je souhaite remercier particulièrement mes collègues doctorants et doctorantes de l'université d'Aix-Marseille, à la joyeuse atmosphère qui règne entre nous.

Je voudrais également exprimer ma gratitude à mes partenaires de l'atelier Efigies Aix-Marseille, pour le bonheur que j'ai à travailler en leur compagnie : en premier lieu Francesca Arena ainsi que Julie Abbou, Marien Goyon, Karim Hammou et Manon Vialle.

Je remercie mes collègues de bureau de la rue du Tapis Vert, pour l'énergie insufflée au long de ma rédaction. Ève Billa tout particulièrement pour les bonbons à la violette, et la minutieuse mise en page de ma thèse.

Je remercie Georges Daaboul, patient professeur d'arabe, partenaire de l'aventure depuis son commencement. Merci à Hatsuki Hashima et à Jamie Furniss pour les coups de main en traduction, à Aurore Degoit pour sa relecture.

Une pensée finale :

Aux absents et absentes qui m'habitent.

Aux amies de cœur qui ont fait de ces dernières années une période heureuse : Julie Brouqsault, Charlotte Coutagne, Alexia Crousnillon, Anne-Laure Daguzé, Claire Delgrange, Nathalie Desforges, Clémence Drouet, Ségolène Ernst, Coralie Faure, Daphné Gaspari, Brigitte Labbaye, Lucile Mulliez, Sylvaine Petit, Camille Quesney, Julie Rateau et Céline Rein.

À Antoine Poignon, pour notre vie commune peu commune, pour ce que cette thèse lui doit.

À mes grands-parents, François et Michèle Guy, entre mille choses pour leur maison d'Ézy dans laquelle la majeure partie de ce travail a été rédigée.

À mes frères et à mes sœurs, à notre grande famille.

Je dédie cette thèse à mes parents, Marielle et Dominique Lachenal.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	1
TABLE DES MATIÈRES	5
TABLE DE TRANSLITTÉRATION	9
INTRODUCTION GÉNÉRALE	13
I. DES CULTURES MATÉRIELLES ET MOTRICES « RÉVOLUTIONNAIRES » EXAMINÉES AU PRISME DU GENRE	14
II. GENRE, VIOLENCE ET RÉVOLUTION : JALONS THÉORIQUES	15
A. UNE ANTHROPOLOGIE DE LA VIOLENCE EST-ELLE POSSIBLE ?	16
B. LE GENRE COMME « CATÉGORIE UTILE DE L'ANALYSE » DE LA VIOLENCE.	18
C. ÉTUDES DE GENRE MOYEN-ORIENTALES : LES « FEMMES » COINCÉES ENTRE SOUMISSION ET RÉSISTANCE.	21
III. COMPRENDRE LA PRATIQUE DE LA SELF-DÉFENSE FÉMININE : PLAN DE THÈSE	24
CHAPITRE 1 - PARCOURS DE RECHERCHE	27
I. DE PARIS AU CAIRE : GENÈSE D'UN PROJET DE RECHERCHE	27
II. L'ÉVÈNEMENT	30
A. L'ANTHROPOLOGUE, L'ÉGYPTE ET LA RÉVOLUTION	31
B. PRATIQUER UN TERRAIN EN RÉVOLUTION	42
III. PRODUIRE DES « DESCRIPTIONS COHÉRENTES, MÉTHODIQUES ET SENSIBLES DU MONDE »	51
A. PLONGÉE ETHNOGRAPHIQUE DANS LES COURS DE SELF-DÉFENSE FÉMININE AU CAIRE	52
B. PENSER L'ENQUÊTE : LE TRAVAIL DE RECHERCHE AU MIROIR DE LA RÉFLEXIVITÉ	60
CHAPITRE 2 - ANXIÉTÉS RÉVOLUTIONNAIRES	83
I. DE NOUVELLES MENACES ? CIRCULATION STRATÉGIQUE DE LA PEUR	84
A. JUSTIFIER LE POUVOIR OU LES USAGES DE LA PEUR	85
B. LES RUMEURS : LE VRAI ET LE FAUX DANS LES MOBILISATIONS ÉGYPTIENNES	87
II. USAGES LÉGITIMES ET ILLÉGITIMES DE LA VIOLENCE : MISE EN CATÉGORIES ET MOUVEMENTS DE BASCULE « RÉVOLUTIONNAIRES »	93
A. « VOIR DOUBLE » : LES CONCEPTS EN QUESTION	94
B. UNE RÉVOLUTION EN TRAIN DE SE DIRE	100
III. FAIRE : PASSAGES À L'ACTE	106
A. AFFRONTER LA POLICE, « FAIRE » LA POLICE : EXPÉRIENCES COLLECTIVES DE DÉFENSE	107
B. DÉFENSE PERSONNELLE : LE NOUVEAU MARCHÉ ÉGYPTIEN DE LA SÉCURITÉ	117
CONCLUSION	126

CHAPITRE 3 - AFFRONTER LE « HARCÈLEMENT SEXUEL » **127**

I.	DÉFINIR, NOMMER, TRADUIRE : ENJEUX TERMINOLOGIQUES	131
A.	CIRCULATION D'UN TERME	132
B.	PROBLÈMES DE QUALIFICATION	134
II.	RECONNAÎTRE LE « HARCÈLEMENT SEXUEL » : HISTOIRE D'UNE ENTREPRISE MORALE	137
A.	AÏD 2006 : DU « SCANDALE » À LA « CRISE »	138
B.	DES « NUAGES DANS LE CIEL D'ÉGYPTE » : NAISSANCE D'UN PROBLÈME PUBLIC	143
C.	« FAIRE CAMPAGNE » CONTRE LE HARCÈLEMENT SEXUEL	146
D.	CAUSE COMMUNE ? L'ÉTAT ÉGYPTIEN – ET SA POLICE – CONTRE LE HARCÈLEMENT SEXUEL	153
III.	UNE LÉGITIME RÉACTION ? PROMOTION DE LA SELF-DÉFENSE FÉMININE DANS LE TOURNANT RÉVOLUTIONNAIRE	157
A.	SE DÉFENDRE : CONNAÎTRE LES « TRUCS », PRENDRE DES COURS	158
B.	« RÉVOLUTION » TERMINOLOGIQUE : DU « HARCÈLEMENT SEXUEL » À LA « VIOLENCE POLITIQUE »	161
	CONCLUSION	169

CHAPITRE 4 - « SELF-DÉFENSE » : TRAJECTOIRE SOCIO-HISTORIQUE D'UNE PRATIQUE AUX MARGES **171**

I.	MOBILISER, ENCADRER ET DISTINGUER LES CORPS : JALONS POUR UNE HISTOIRE DES ACTIVITÉS PHYSIQUES ET SPORTIVES EN ÉGYPTE	172
A.	LA CULTURE PHYSIQUE ET LE SPORT COMME DISCOURS DE LA « MODERNITÉ »	173
B.	COMBATS CODIFIÉS : MASCULINITÉ ET « MUSCULINITÉ » À L'ÉGYPTIENNE	181
II.	SELF-DÉFENSE : GÉNÉALOGIES « OCCIDENTALES », CIRCULATION TRANSNATIONALE ET CONTEXTES ÉGYPTIENS	185
A.	DÉSORDRES URBAINS ET DEMANDE SÉCURITAIRE : ÉMERGENCE ET SUCCÈS DE PRATIQUES DE L'« INSÉCURITÉ »	185
B.	PRATIQUES FÉMININES, PRATIQUES FÉMINISTES	188
III.	AU CAIRE : LA SELF-DÉFENSE EN TRAIN DE SE FAIRE	195
A.	PRATIQUES « BRICOLÉES » ET PROFESSEURS « EN DEVENIR »	196
B.	FAIRE DE LA SELF-DÉFENSE FÉMININE AU CAIRE : DIVERSITÉ DES LIEUX, MULTIPLICITÉ DES PUBLICS	203
	CONCLUSION	212

**CHAPITRE 5
CORPS-À-CORPS : L'ORDRE SEXUÉ EN « JEU »** **215**

I.	ANATOMIES ET POTENTIALITÉS DE VIOLENCE	216
A.	FRAPPER (TORDRE ET MORDRE) LÀ OÙ ÇA FAIT MAL	217
B.	AVEC OU SANS SEXE ?	226
C.	CATÉGORISER LES CORPS, NATURALISER LES HIÉRARCHIES	230
D.	DÉMONSTRATIONS DE FORCE ET « JEUX » DE VIOLENCE	235
II.	FAIRE (COURS) AVEC DES CORPS SEXUÉS	245
A.	SE FAIRE AGRESSER ET SE DÉFENDRE : UNE AFFAIRE DE DISTANCES ?	245
B.	VÊTEMENTS : MODE, PUDEUR ET PIÉTÉ EN COURS DE SELF-DÉFENSE FÉMININE	249

C.	DE L'EXTÉRIEUR : REGARD SITUÉ ET GESTES DÉPLACÉS	259
D.	CORPS INTERDITS, CORPS INTERMÉDIAIRES, CORPS ACCESSIBLES	263
	CONCLUSION	267
	CHAPITRE 6 - VIOLENCE EN « REPRÉSENTATIONS » : PRISES ET EMPRISES DU GENRE	269
I.	« DÉSAFFRENDRE » À ÊTRE UNE FILLE	270
A.	LES « TECHNIQUES DU CORPS » AU PRISME DU GENRE	271
B.	DE LA NÉCESSITÉ D'AMÉNAGER LES PERFORMANCES	281
II.	« FAIRE » LA FILLE OU « FAIRE » LE GARÇON : JOUER AVEC LE GENRE ?	296
A.	FAIRE COMME SI : PROJECTIONS ET « JEUX » SCÉNIQUES EN COURS DE SELF-DÉFENSE	296
B.	« JEUX » DE RÔLES ET PERFORMANCES DE GENRE	305
	CONCLUSION	315
	CHAPITRE 7 - PENSER LA VIOLENCE : « HABITER » LES NORMES ET ORDONNER LE MONDE	317
I.	FÉMINITÉ, MODERNITÉ, URBANITÉ : NÉGOCIER UNE POSITION « DIFFÉRENTE »	318
A.	ÊTRE UNE FILLE « PAS COMME LES AUTRES »	319
B.	DIRE SA MODERNITÉ : ROMANTISME AMOUREUX ET HARCÈLEMENT SEXUEL	324
C.	PRATIQUES DE LA VILLE : DISTANCES ET MIXITÉS	331
II.	LÉGITIMITÉS DIFFÉRENCIÉES : LA VIOLENCE MISE EN RÉCITS	338
A.	« RÉCITS » ET CADRES DE LA VIOLENCE DES FEMMES	339
B.	LÉGITIME DÉFENSE ET LÉGITIME VIOLENCE DANS LE COUPLE	350
III.	« JEUX D'ÉCHELLE » ET RÉVOLUTIONS INTIMES	354
A.	AUTORITÉS ET LIGNES DE FAILLE	355
B.	SE POSITIONNER DANS LES DÉSORDRES RÉVOLUTIONNAIRES	363
	CONCLUSION	369
	CONCLUSION GÉNÉRALE	371
I.	POUR UNE ANTHROPOLOGIE DES CULTURES MATÉRIELLES ET MOTRICES « SÉCURITAIRES »	374
II.	APPROPRIATIONS CONTEMPORAINES DE LA VIOLENCE : PERSPECTIVES DE RECHERCHE	377
	BIBLIOGRAPHIE	381
	ANNEXES	407

TABLE DE TRANSLITTÉRATION

Les mots en arabe sont translittérés selon une table que j'ai moi-même définie, pour faciliter la lecture et la prononciation à des personnes francophones non familières de la langue arabe, en m'inspirant de la norme de la revue internationale *Arabica* et de celle de l'*Encyclopédie de l'Islam*.

Les voyelles brèves *fatha*, *kasra* et *damma* sont translittérées a, i, u. Un 'alif marquant le son [a] est translittéré ā. Les voyelles longues [i] et [u] sont transcrites ī et ū. La *shadda* est rendue par un doublement de la lettre. La lettre « r » correspond au son du [r] roulé espagnol et les lettres « gh » au [r] tel qu'il est prononcé en langue française. L'Égyptien tel qu'il est parlé au Caire, comme tous les dialectes de langue arabe, a des règles de prononciation spécifiques : la lettre *gim*, translittérée « g », se prononce [g] comme dans « golf » et la lettre *qāf*, translittérée « q », ne se prononce pas et est marquée par un coup de glotte. Les noms propres qui ont une équivalence usitée dans l'alphabet latin seront écrits comme tels dans le corps du texte ; j'écris ainsi « Hosni Moubarak » et non pas « *Ḥusnī Mubārāk* ».

ء	’	ض	ḍ
ا	ā (ou ’)	ط	ṭ
ب	b	ظ	ẓ
ت	t	ع	‘
ث	<u>th</u>	غ	<u>gh</u>
ج	g	ف	f
ح	ḥ	ق	q
خ	<u>kh</u>	ك	k
د	d	ل	l
ذ	<u>dh</u>	م	m
ر	r	ن	n
ز	z	ه	h
س	s	ة	t (ou rien)
ش	<u>sh</u>	و	w
ص	ṣ	ي	y

Contre-coup

n.m. (de contre- et de coup)

1. Répercussion d'un corps sur un autre.
2. Impression produite par un coup dans la partie opposée à celle qui a été atteinte.
3. Terme de chirurgie. Ébranlement qu'éprouvent certaines parties du corps à l'occasion d'un choc reçu dans d'autres parties.
4. FIG. Événement fâcheux déterminé par un autre.
Par contre-coup, par une voie indirecte.
5. Terme de manège. Saut imprévu que fait le cheval.

PLU. Des contre-coups.

(D'après Émile Littré, 1873, *Dictionnaire de la langue française*, Paris, Hachette)

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Salma, 18 ans, est membre de la confrérie des Frères Musulmans au sein de laquelle ses parents ont des responsabilités importantes. Dans un café de la rue Mohamed Mahmoud, au centre-ville du Caire, elle me raconte en juillet 2011 les dix-huit jours et nuits qu'elle a passés sur la place Tahrir, quelques mois plus tôt, avant qu'Hosni Moubarak ne quitte le pouvoir. Elle évoque avec nostalgie l'euphorie du moment ainsi que la sensation d'avoir participé à une expérience unique et s'étonne encore, en riant, d'avoir dormi « sous la même tente que des garçons d'extrême gauche ». Elle me parle également de la violence de la répression ayant marqué cette période, contrecoup immédiat des mobilisations de février 2011 :

« La répression était vraiment dure et j'ai vu beaucoup de gens se faire arrêter ou blesser. J'ai même deux amies proches qui se sont fait arrêter parce qu'elles avaient utilisé leurs chocs électriques (*taser*) contre la police. Elles en avaient dans leurs sacs, comme moi tu sais (*elle me le montre discrètement sous la table*) par rapport au harcèlement sexuel mais elles les ont utilisés ce jour-là, sur la place, contre des policiers. Elles ont été obligées de faire cela parce que la police nous traitait vraiment comme des animaux. Elles ont seulement voulu se défendre mais du coup, elles ont été emmenées ».

Deux jeunes femmes, issues des classes sociales supérieures de la société égyptienne, ont ainsi utilisé l'arme qu'elles destinaient à de potentiels harceleurs, et qu'elles transportaient avec elles dans cette éventualité, contre la police. Cet usage inédit, détourné, d'armes de défense résume en quelque sorte les recompositions complexes des rapports de force et pouvoir qui se sont opérées, de façon brutale, sur la place Tahrir. C'est la trajectoire de l'objet qui est ici signifiante : glissé et laissé dans un sac à main, en vue d'une agression fantasmée, le *taser* est finalement sorti face à la répression du pouvoir en uniforme. La médiation suggère qu'une

transformation fondamentale – « révolutionnaire » – de l'ordre politique, social et sexué, s'est opérée, ré-agénant en profondeur les représentations et usages de la violence et de la défense. Le récit de Salma parle d'une révolution dans les manières de mobiliser les corps, de faire et dire la « légitime » violence et de définir les figures ennemies.

Pour comprendre ces réagencements, qui s'opèrent dans l'urgence et l'incertitude, mon travail de thèse propose une ethnographie de pratiques et de techniques de défense qui ont émergées ces dernières années au Caire. À travers la commercialisation, la circulation et la diffusion d'armes de défense – et des techniques du corps qui leur sont associées – et du développement de cours de self-défense, un véritable « marché de la sécurité » s'est développé, dont les manifestations sont à la fois politiques, matérielles et motrices. Dans les cours de self-défense, dont le succès ne cesse de se confirmer depuis 2011, se réunissent des femmes, mais aussi parfois des hommes, autour d'un projet de défense personnelle : pratiquantes et pratiquants y font l'acquisition de techniques de combat, apprenant à donner des coups de pied et à tordre des bras afin de se préparer à affronter une agression. Ces cours constituent, avec d'autres expériences de défense aux modalités inédites observées au Caire, les objets d'étude à travers lesquels je me suis saisie de la période révolutionnaire.

I. DES CULTURES MATÉRIELLES ET MOTRICES « RÉVOLUTIONNAIRES » EXAMINÉES AU PRISME DU GENRE

Au cœur de mon enquête ethnographique, les cours de self-défense sont envisagés non seulement comme révélateurs mais comme producteurs d'une culture matérielle et motrice « révolutionnaire », informant sur les modalités de constitution des « sujets moraux » et de « production des rapports sociaux » dans la société égyptienne contemporaine (Bayart, 2004, 319).

Les cours de self-défense me servent d'entrée ethnographique pour appréhender la dimension corporelle du pouvoir, dans la lignée de Jean-Pierre Warnier lorsqu'il commente le postulat de Michel Foucault, selon lequel « tout pouvoir s'adresse au corps » : « C'est vrai. Mais l'ethnologue, lui, veut savoir "par où ça passe", pour parler familièrement, et quelles sont les médiations matérielles et cognitives de ces fameuses gouvernementalités subjectivantes » (Warnier, 2007, 110). Ce dont on peut faire l'anthropologie, ce n'est pas le « corps » en lui-même, mais bien ses techniques, ses pratiques et les situations qui le mettent en jeu. Je souhaite ainsi interroger, en considérant le corps comme site du pouvoir et ses techniques comme des outils de subjectivation, les expériences quotidiennes des individus, de leurs subjectivités et de leurs relations sociales, dans le contexte révolutionnaire égyptien. Je m'intéresse

à la « dimension charnelle des événements » (Farge, 2007, 35) afin de contribuer à ce que l'on pourrait qualifier de « praxéologie motrice » de la révolution égyptienne, ce paradigme permettant « d'intégrer les *matérialités* et le *corps* dans l'analyse anthropologique du politique »¹.

L'originalité de ma recherche repose sur l'analyse en termes de genre que je fais de la culture matérielle et motrice « révolutionnaire », produite à travers les pratiques de défense observées. Cette approche permet de mettre en lumière que le genre, considéré comme rapport social, est à la fois le producteur et le produit des techniques des corps et des processus de subjectivation. Ce constat invite à penser l'articulation entre l'ordre sexué et l'ordre social, notamment en révélant les modalités de constitution des catégories du « légitime » et de l'« illégitime » dans l'expérience et l'énonciation de la violence. Dans ce travail, je propose de penser de façon nouvelle la place de la violence dans le processus révolutionnaire, et plus généralement dans la société égyptienne. La violence y est en effet communément décrite en termes binaires – « hommes violents » versus « femmes victimes » – que ce soit à propos des premières semaines des mobilisations de 2011, pour faire le constat de son absence, ou pour s'alarmer, ces dernières années, de son augmentation (FIDH, 2014)². Je préfère faire porter l'analyse sur les transactions qui gouvernent les partages, d'ordres non seulement sexués mais sociaux, des techniques de violence et des légitimités à en faire usage. Une révolution peut-elle laisser intacts ces partages ?

À partir d'une ethnographie de pratiques et de techniques de soi spécifiques, envisagées depuis les études de genre, ce travail cherche à rendre intelligibles des transformations historiques majeures, articulées à des processus de subjectivation inédits, et participe en ce sens d'une anthropologie de la révolution égyptienne.

II. GENRE, VIOLENCE ET RÉVOLUTION : JALONS THÉORIQUES

Mon objet de recherche se situe à un carrefour complexe des études moyen-orientales, croisant notamment les apports de l'anthropologie des émotions, de l'anthropologie du sport ou encore

¹ La « praxéologie motrice » se compose de sciences de la motricité, de sciences cognitives, des études menées par le programme d'études de la culture matérielle à *University College London*, de la psychanalyse et des nombreuses recherches en cours sur le « corps », ainsi que le définit le Groupe « Matière à Penser » – ou « MâP » (UMR 8099, Langues musiques sociétés) – dont Jean-Pierre Warnier fait partie ; [//ceaf.ehess.fr/index.php?469](http://ceaf.ehess.fr/index.php?469).

² Selon le rapport *Egypt : Keeping women out. Sexual violence against women in the public sphere* a été publié en 2014 sous l'égide de la *Fédération internationale des droits de l'homme* avec la collaboration des mouvements *Fondation pour la nouvelle femme*, *Nazra for Feminist Studies* et *Uprising of Women in the Arab World* ; www.fidh.org/IMG/pdf/egypt_women_final_english.pdf.

de l'anthropologie de l'« événement » révolutionnaire, sur lesquels je reviens au cours de ma démonstration. Deux notions, celles de genre et de violence, appellent cependant, par leur complexité et leur importance dans mon travail, un effort immédiat de définition et de cadrage.

A. UNE ANTHROPOLOGIE DE LA VIOLENCE EST-ELLE POSSIBLE ?

« (...) the future of anthropology depends in part on sustained reflection on
and extended empirical inquiries into violent processes. »
(Krohn-Hansen, 1994, 367)³

La violence constitue un objet « incontournable » de l'anthropologie (Whitehead, 2007, 46), rendu insaisissable par la complexité du travail de définition qu'il implique. Comment en effet définir la violence ? Comment la décrire ? Et avec quels mots ? Les débats qui animent aujourd'hui le champ de l'anthropologie de la violence révèlent l'embarras dans lequel ces questions plongent les universitaires⁴ ainsi que leur tentation de s'y soustraire, contre laquelle Anton Lavergne et Cécile Perdoncin mettent en garde (2010). Pour Randall Collins, l'analyse interactionniste et la méthode descriptive constituent les meilleurs moyens méthodologiques pour contourner le problème d'une théorisation anthropologique de la violence (2010)⁵ – le chercheur utilise seulement la « définition du sens commun » selon laquelle la violence revient à « physiquement faire mal à quelqu'un » (2010, 245). Jacky Bouju (2008) explique également que ce n'est jamais la violence en elle-même qui est décrite par les anthropologues mais bien des formes de violence, des actes violents qu'il définit comme des actes intentionnels « visant à assujettir l'autre contre sa volonté en lui infligeant une souffrance psychique ou physique ».

Serait-il ainsi possible d'identifier des critères objectifs qui caractérisent des actes de violence, à l'image de David Riches qui, dans son ouvrage *The Anthropology of Violence*

³ Traduction proposée : « le futur de l'anthropologie repose sur sa capacité à produire une réflexion durable et des enquêtes empiriques solides relatives à la violence » (Krohn-Hansen, 1994, 367).

⁴ L'anthropologue Christian Krohn-Hansen (1994) trouve par exemple peu opérationnel le concept bourdieusien de « violence symbolique » comme forme invisible de violence. Gérard Lenclud pointe également le risque d'identifier de la violence partout, montrant le caractère tautologique de l'expression « ethnologie de la violence », comparable à ce titre à « ethnologie du pouvoir », revenant à « (...) supposer que la violence serait consubstantielle au *socius*, assimilant en théorie toute discipline à une contrainte, toute subordination à une oppression » (1984, 19). Pour finir, l'idée d'une violence « structurelle » – ou violence d'« État » – ferait dangereusement oublier que c'est toujours, au final, des individus, et non une structure, qui interagissent.

⁵ Randall Collins travaille à partir de vidéos et photographies, observant le langage, le rythme et les codes des corps ainsi que les expressions du visage. La violence peut alors être donnée à voir comme toute autre interaction. C'est aussi la posture adoptée par d'Elijah Anderson (2001) dans son étude des combats de rue et par Curtis Jackson-Jacobs (2004) à propos des hooligans.

(1986), s'efforce d'isoler des caractéristiques « universellement » valides ? Un geste serait-il « violent » en lui-même ? Le qualificatif constituerait-il une catégorie absolue ? L'idée d'une violence objective a fait naître des débats majeurs parmi les anthropologues et certains s'emploient à la confronter au « relativisme culturel ». L'ouvrage *Meanings of Violence : A Cross-Cultural Perspective* (Aijmer et Abbink, 2000) met par exemple en lumière la dimension subjective des processus de qualification et d'interprétation de la violence. Dans le même sens, des projets ethnographiques s'attachent à multiplier les approches, s'autorisant à postuler que certaines actions, perçues comme violentes de l'« extérieur », peuvent être localement structurantes, signifiantes et justifiées (Lepoutre, 1997 ; Baker et Wallevik, 2008 ; Voix, 2008). Ces différentes recherches révèlent la centralité du langage dans la reconnaissance de la violence ainsi que la nature performative de tout travail descriptif qui lui serait relatif, ainsi que l'écrit Lorenza Mondada (2000, 10) :

« (...) en tant que discours situé qui configure son contexte et est structuré par lui, la description est moins un miroir du monde qu'une activité qui agit sur le monde et contribue à l'organiser, à lui conférer une cohérence et un sens, à l'ordonner par un réseau de catégories ».

La performativité du mot « violence », comme catégorie socialement agissante, invite de fait à mettre à jour l'enjeu que représente le fait d'être en position de désigner ce qui est violent.

Un lien indivisible semble unir la violence à la notion de légitimité (Whitehead, 2004). C'est d'ailleurs l'une des caractéristiques « universelles » identifiées par David Riches (1986) : la contestation et la justification d'une violence s'apparentent selon lui soit à un processus de « dé-légitimation » soit un processus de « légitimation ». La puissance rhétorique de la « légitimité » fait de ce mot un outil stratégique dans les débats et les mobilisations politiques, bien plus que la notion de « légalité », le plus souvent insuffisante. Un ordre politique peut en effet être légal et non-légitime à la fois tout comme un pouvoir élu, revendiquant pour son compte le monopole d'une violence « légitime » (Weber, 1963), être jugé illégitime et contesté – mon terrain égyptien ne pourrait en donner une plus pertinente illustration.

L'idée d'une « légitime » violence, qui peut se confondre discursivement avec celle d'une « défense », est en effet mise en jeu sur mon terrain, et souvent de manière ambivalente – l'État se *défend* face aux manifestants qui se *défendent* face à la police. L'expression est par ailleurs utilisée, comme cadre terminologique signifiant, en cours de self-défense : c'est parce qu'elle répond à une attaque qu'une violence – de défense – sera reconnue comme légitime donc acceptable. La reconnaissance est même d'ordre légal, traduite en

Égypte dans la catégorie juridique du « droit à la légitime défense » (*ḥaq al-difā 'a al-shar' aī*)⁶ : le mot « violent » n'apparaît alors plus pour caractériser les gestes effectués, qui de la part d'un agresseur seraient pourtant immédiatement qualifiés ainsi. Tordre le bras d'une personne pour l'immobiliser constitue ainsi à la fois un possible acte illégitime, s'il est celui d'un agresseur et un possible acte légitime, s'il est celui de sa victime. C'est bien le contexte du geste qui détermine sa qualification et non pas le geste lui-même : la technique déployée est la même – affectant le corps de l'autre de la même façon – et seul le signifiant change. Les pratiques de défense étudiées dans ce travail seront en ce sens comprises comme des formes singulières de violence, négociées, présentées et reconnues comme « légitimes ».

B. LE GENRE COMME « CATÉGORIE UTILE DE L'ANALYSE » DE LA VIOLENCE⁷

Il n'est plus besoin de déplorer, dans les universités françaises, un désintérêt ou une méfiance vis-à-vis du champ des études de genre dans lequel j'inscris ma recherche⁸. J'utilise fréquemment pour ma part les termes « système du genre », qui insistent sur la dimension dynamique et articulée de ce dernier. L'expression renvoie à un « système de bicatégorisation hiérarchisé entre les sexes (hommes/femmes) et entre les valeurs et représentations qui leur sont associées (masculin/féminin) » (Bereni, Chauvin, Jaunait et Revillard, 2012, 10). Le genre n'est pas la part sociale de la division mais la division même, écrit Christine Delphy, et il s'agit de porter le regard, non pas sur les « parties divisées », mais sur « le principe de partition » (2001, 253). Le genre précède en ce sens les « sexes », que j'entends comme des catégories – ou positions – produites par ce dernier.

La question de la violence, même si elle se pose de façon singulière selon les contextes, est présente au cœur des représentations et des dispositifs liés au genre. Les deux notions – genre et violence – ont en commun d'être toutes deux articulées à l'expérience du pouvoir.

⁶ Le « droit à la légitime défense » est reconnu et défini en Égypte dans le code pénal par les articles numérotés de 247 à 251.

⁷ L'expression fait référence à l'article inaugural de Joan W. Scott portant sur le genre et le reconnaissant comme « une catégorie utile de l'analyse historique » (1988). La chercheuse, dans des travaux plus récents (2007 ; 2010), revient de manière critique sur l'utilité du concept, pointant du doigt son caractère contre-productif.

⁸ Il convient toutefois de nuancer ce bilan positif, au regard de la polémique sur le genre et sa potentielle « théorie », qui a largement brouillé le champ des *gender studies* en France ces deux dernières années. Il subsiste une certaine frilosité universitaire face à ce champ d'étude qui n'a pourtant plus à prouver sa scientificité et sa richesse. Cette dernière se traduit par exemple dans certains échanges, auxquels j'ai assisté, dénonçant la « tyrannie du genre » (Désveaux, 2013, 7) et témoignant d'une croyance tenace et ancienne que la partialité serait contraire aux normes académiques. Certains se concentraient à dénoncer l'anglicisme et la laideur du terme « genré », comme si le fait d'aimer ou non l'esthétique un mot importait sur sa valeur scientifique. Par ailleurs, les études féministes continuent, malgré une lente reconnaissance institutionnelle, à avoir un « droit de cité » limité dans le monde universitaire français (Fassin, 2008, 379).

Le genre peut être considéré comme une « façon première de signifier les rapports de pouvoir » (Scott, 1988, 141) et la violence constitue quant à elle une modalité de fondation et de perpétuation de l'ordre social, la menace de la brutalité physique demeurant un outil majeur de l'exercice du pouvoir (Fassin, 2011). Nombre de travaux ethnographiques mettent en évidence le rôle des processus de socialisation, que l'on pourrait qualifier de « socialisation de genre », dans la construction de catégories sexuées identifiables entre autres par le rapport différencié qu'elles entretiennent à la violence⁹. La distinction, sur mon terrain, entre usages légitimes et illégitimes de la violence ne peut être questionnée sans convoquer le système du genre et aborder les manières dont, en Égypte, on se construit et se reconnaît en tant qu'homme ou femme. Ces dynamiques sont socialement situées : ce qui fait modèle dans un groupe social peut être stigmatisé dans un autre.

Cela est par exemple visible vis-à-vis des normes définissant les contours de la virilité, comme l'explique Lucie Ryzova (2011) qui s'est intéressée aux jeunes hommes égyptiens (*shabāb*) déclassés socialement, incarnant un modèle de masculinité qu'elle qualifie, en termes marxistes, de « lumpen ». Les signes que ces *shabāb* arborent comme marqueurs de virilité – vêtements près du corps, gel dans les cheveux, port ostensible de bijoux, contacts physiques rapprochés – sont perçus dans d'autres espaces sociaux comme au contraire « féminisant ». Les appartenances conjointes à des catégories sociales et sexuées s'articulent entre elles et se répondent les unes les autres¹⁰ et c'est en ce sens que le genre ne peut se penser seul et doit être envisagé comme un rapport de pouvoir imbriqué dans d'autres rapports de pouvoir. Émerge ici la notion de rapports sociaux conjugués dont les sciences sociales et humaines se sont saisies grâce à l'image, efficace mais imparfaite, de l'intersection (Crenshaw, 1989, 1991 ; Kergoat, 2009 ; Dorlin, 2009 ; Bilge, 2010)¹¹.

⁹ Chez les Yanomami du Venezuela, Catherine Ales (2003) montre qu'il est inculqué aux jeunes garçons de répliquer physiquement à la moindre offense, la violence ne constitue pas alors le langage de la transgression mais au contraire celui de l'ordre. À l'inverse les relations sociales sont pacifiées à Tahiti où, selon Jean-François Baré (2003), les enfants des deux sexes sont invités à « contourner l'agression ». La « socialisation de genre » peut être définie moins comme « un apprentissage d'idées qu'un apprentissage pratique de gestes, de réflexes, de sentiments, de manières d'éprouver le monde et ses divisions » (Bereni, Chauvin, Jaunait et Revillard, 2012, 108).

¹⁰ George Chauncey (2003), qui a travaillé sur le *Gay New York* au tournant du vingtième siècle, montre à ce propos comment un marqueur de genre, par exemple les manières d'être homosexuel dans les classes populaires, peut être perçu comme signe de vulgarité, donc comme un marqueur de classe, par les hommes homosexuels des classes supérieures. De la même façon que la sophistication de ces derniers – qui se veut être un marqueur de classe – sera formulée comme féminisation – marqueur de genre – dans les classes populaires.

¹¹ Déplorant que les dispositifs législatifs de lutte contre les discriminations participent à réifier les catégories de « sexe », « race » ou de « classe », Kimberlé W. Crenshaw (1989 ; 1991) participe à conceptualiser l'« intersectionnalité » et invite à penser l'imbrication des rapports de domination. Cette approche fait l'objet de relectures critiques dont par exemple celle de Sirma Bilge qui s'étonne du succès du concept dans les

Dans les sciences sociales et humaines, la thématique de la violence des femmes est progressivement passée « de la marge au centre » et constitue aujourd'hui en France un objet de recherche légitime (Cardi et Pruvost, 2011). Cette reconnaissance scientifique ne s'est pas fait sans résistances et il faut déplorer, jusqu'aux années quatre-vingt-dix, l'insuffisance des travaux portant sur les violences perpétrées par les femmes, ainsi que le dénoncent Arlette Farge et Cécile Dauphin dans l'ouvrage qu'elles ont dirigées, *De la violence et des femmes*, publié en 1997. Pour ces dernières, ce manque vient d'une représentation partagée selon laquelle on « entacherait la cause des femmes » à les présenter comme des êtres « capables de violence » (1997, 12). Il existe pourtant, affirment ces historiennes, un intérêt épistémologique à penser l'articulation des « violences respectives et réciproques entre les sexes » (1997, 15). Pour Coline Cardi et Geneviève Pruvost, qui ont dirigé un ouvrage sur le sujet, salué en 2011 comme un « évènement scientifique » (Lagrave, 2012, 407), la récente visibilité de la thématique tient au fait que les études de genre se soient diversifiées et aient progressivement intégré des disciplines telles que la sociologie de la déviance, l'histoire pénale ou encore l'anthropologie du sport. Cette diversification explique la multiplication de travaux empiriques portant sur la délinquance et la déviance au féminin (Rubi, 2005 ; Cardi, 2007 ; Giuliani, 2014), la participation des femmes à la lutte armée (Felices-Luna, 2007 ; Lacroix, 2011 ; Boutron, 2012 ; Dayan-Herzbrun, 2012), les policières (Pruvost, 2007) ou encore les engagements féminins dans des activités physiques et sportives non-conventionnelles (Louveau, 1986 ; Saouter, 2000 ; Penin, 2004 ; Mennesson, 2006). Les deux chercheuses se réjouissent que puissent être désormais reconnue, pour les femmes, la possibilité de l'existence d'un désir de violence ou d'une volonté de faire usage de sa force physique pour se battre. C'est justement ce que mon enquête ethnographique en cours de self-défense féminine se propose de montrer, en identifiant les catégories à travers lesquelles la violence des femmes est pensée dans l'Égypte révolutionnaire ainsi que les conditions de son intelligibilité.

sphères académiques et politiques et se demande « si l'attrait exercé par ce terme faisant allusion à une figure géométrique ou encore à un carrefour routier ne s'expliquerait pas dans une certaine mesure par son caractère plus aseptisé, donc perçu comme moins menaçant que des notions comme racisme, sexisme et oppressions multiples » (2010, 45). Danièle Kergoat préfère insister sur la *consubstantialité* des rapports sociaux – ils ne peuvent être séquencés – et leur *coextensivité* – ils se produisent mutuellement, « chacun imprimant sa marque sur les autres » (2012, 136). La figure géométrique de l'intersection ne rend pas suffisamment compte de ces dynamiques.

C. ÉTUDES DE GENRE MOYEN-ORIENTALES : LES « FEMMES » COINCÉES ENTRE SOUMISSION ET RÉSISTANCE

Depuis les années quatre-vingt-dix, les études moyen-orientales ont vu fleurir les études de genre (Roussillon, 2006). Les historiennes Judith Tucker et Margaret Meriwether (1999, 1) constatent qu'on trouve même, concernant le Moyen-Orient, « plus d'écrits sur les femmes et la relation entre les sexes durant les vingt dernières années que sur tout autre sujet ». La citation met ici en lumière une des confusions majeures – et en aucun cas propre à l'aire moyen-orientale – qu'alimentent les études de genre et les représentations qui en sont faites : celle de l'équivalence entre « femmes » et « genre ». Cette confusion est dangereuse à plus d'un titre. Elle fait tout d'abord perdre son potentiel critique à la catégorie « genre », qui propose plutôt d'examiner les rapports sociaux et de penser la construction conjointe et dynamique des masculinités et des féminités. Elle risque ensuite de participer à l'essentialisation et à la réification d'un sujet collectif « femmes ». Celui-ci se voit aujourd'hui consolider au travers des programmes de développement, en tant que destinataire privilégié des actions menées¹². Ceci est particulièrement vrai concernant le Moyen-Orient vis-à-vis duquel le mot « femmes » est souvent succédé des qualificatifs « arabes » ou « musulmanes », transformant alors la catégorie en une allégorie de la « victime », soumise et dominée. En Égypte, l'équivalence entre « femmes » et « victimes » de violence est d'ailleurs largement documentée (Diop-Sidibé, Campdell et Becker, 2006 ; Susuki et Meekers, 2008 ; Yount, 2011) ; le pays est même publiquement classé comme le « pire pour les femmes dans le monde arabe » (*Le Monde*, 12 novembre 2013)¹³. Il convient pourtant de s'employer, comme le rappellent Jacky Bouju et Anne Debrun (2008), à « éviter l'écueil essentialiste qui consisterait à considérer la vulnérabilité à la violence comme une caractéristique stable et essentielle d'une catégorie sociale comme les "femmes" ». Les théories de l'intersectionnalité – ainsi que les lectures critiques qui en sont faites aujourd'hui – sont ici encore utiles. Elles permettent de dissiper l'illusion d'un groupe homogène « femmes » qui serait engagé, unanimement, dans les mêmes relations sociales et invitent à considérer les individus en prenant en compte leur position dans les rapports de pouvoir.

¹² La confusion entre « femmes » et « genre » est d'ailleurs, pour Joan W. Scott telle qu'elle l'exprimait dans une conférence en 2013 (Congrès des historiennes italiennes, Padoue), à lier aux rapports et programmes internationaux de développement, notamment ceux de l'ONU, qui lorsqu'ils évoquent la situation des femmes et mentionnent le « genre », appellent de leurs vœux à une « égalité de genre » (*gender equality*).

¹³ « L'Égypte, pire pays pour les femmes dans le monde arabe », *Le Monde*, 12 novembre 2013, www.lemonde.fr/international/article/2013/11/12/l-egypte-pire-pays-pour-les-femmes-dans-le-monde-arabe_3512414_3210.html.

L'autre penchant des études de genre moyen-orientales – symétrique au premier, moins visible mais tout aussi essentialiste – repose cette fois dans l'association entre « femmes » et « résistance ». Cela s'explique historiquement à travers l'évolution du champ des études de genre, notamment en anthropologie, qui s'est formé à partir de ceux de l'anthropologie des femmes et de l'anthropologie féministe avec lesquels il continue à dialoguer aujourd'hui. Dans les années soixante-dix, éloignant l'analyse des lectures caricaturales opposant la soumission des femmes à la domination des hommes, la notion de « capacité d'agir » (*agency*) fait l'objet d'un intérêt particulier (Lewin, 2006). Certains travaux s'emploient alors à mettre à jour les modalités dont les femmes, devenues « agents », participent certes à reproduire leur propre domination, mais en la subvertissant¹⁴. L'approche des pratiques sociales féminines en termes de subversion, et de résistance, a donc été nécessaire à la reconnaissance des femmes comme sujets. C'est par la suite que seront menées des réflexions critiques sur les usages des catégories de « soumission » et de « résistance » : il faut, sous peine de voir la pensée anthropologique buter irrémédiablement contre des présupposés romantiques et ethnocentrés, sortir de la rhétorique idéalisée sur la résistance des « femmes ». Je pense ici à l'article de Lila Abu-Lughod, intitulé « The Romance of Resistance » publié en 1990 dans la revue *American Ethnologist*. Elle y critique l'idée selon laquelle il existerait mécaniquement une résistance dès lors qu'il y aurait pouvoir, et ainsi qu'il y aurait nécessairement une opposition féminine à la domination masculine. L'anthropologue se demande quelle est la raison pour laquelle « nous, universitaires » sommes « si friands de ces petites résistances » (2002, 379) et déplore l'« exaltation » peu critique faite vis-à-vis des formes de résistance des groupes subalternes¹⁵.

Les travaux de Saba Mahmood constituent également selon moi une puissante invitation à repenser la démarche anthropologique, notamment en proposant une réévaluation de la notion d'*agency*. Son ouvrage, *Politique de la piété* (2009), offre l'illustration qu'une ethnographie peut tenir ensemble, et non pas dans des parties séparées et présentées comme « contradictoires », les différentes expériences du pouvoir des individus. Elle précise, dans l'introduction de son travail, que « la capacité d'agir se trouve non seulement dans les actes de résistance aux normes mais dans les multiples façons dont on habite les normes » (2009, 32) et plus loin que « les normes ne sont pas seulement renforcées ou subverties, mais elles sont

¹⁴ On se rapproche en ce sens des *subaltern studies*, et des premiers travaux portant sur la paysannerie aux États-Unis. L'analyse marxiste, en plaçant les paysans au cœur de rapports de pouvoir macrosociaux, avait paradoxalement contribué à nier leur capacité à agir.

¹⁵ De la même façon, me semble-t-il, que Paul Amar lorsqu'il dénonce le romantisme avec lequel Philippe Bourgois (2001) et Loïc Wacquant (2006) abordent la question des « parias urbains » et formulent certaines de leurs pratiques violentes comme des actes de résistance politique alors même qu'elles n'ont rien, ni même aux dires de leurs auteurs, d'émancipatrices (Nazra, 2013).

mises en acte, habitées et vécues de différentes façons » (2009, 43). On reconnaît ici l'héritage, d'ailleurs revendiqué par l'auteure, de la pensée poststructuraliste de Michel Foucault pour qui le pouvoir doit être considéré comme un ensemble de rapports de force constituant le sujet : celui-ci ne préexiste pas à ces rapports de force, il est construit et rendu possible par eux. Il ne peut ainsi s'envisager hors du pouvoir. C'est le paradoxe de la subjectivation qui est ici mis à jour et explicité par Saba Mahmood, dans la lignée de Judith Butler qui s'en est puissamment saisi vis-à-vis du genre : les processus qui assujettissent le sujet sont aussi les moyens par lesquels ce dernier acquiert son identité et sa capacité à agir. Il s'agit de penser en termes de « mécanismes du pouvoir » et de situer « les actes de résistance » à l'intérieur et non pas à l'extérieur des champs du pouvoir¹⁶. C'est en ces termes que le politologue Jean-François Bayart invite à penser la « globalisation » : non pas comme un ordre transcendant et aliénant mais comme un ensemble de champs de subjectivation, il s'agit dans mon cas de celui de la sécurité, que les individus s'approprient « à des fins et selon des codes propres », se constituant ainsi en tant que « sujets moraux » (2004, 347). Cette posture vis-à-vis des normes et du pouvoir, qui s'oppose à une analyse se formulant en termes réducteurs – contrainte versus liberté et soumission versus résistance – est d'autant plus importante à adopter face à un objet d'étude, la self-défense féminine, que le sens commun aurait tendance à résumer à son apparente dimension subversive voire « féministe ».

Il s'agit donc de rendre sa complexité à la catégorie « femmes », ainsi qu'aux pratiques et répertoires d'action à travers lesquels elle est mobilisée, et de veiller à ne pas non plus essentialiser les contextes étudiés à travers des termes englobants telles que « Moyen-Orient » ou « Égypte » (Roussillon, 2006). Lila Abu-Lughod (2002) dénonce la responsabilité de l'anthropologie dans ce mouvement de réification de « l'autre » et de son « identité » culturelle ou nationale et invite en ce sens à penser de nouvelles stratégies d'écriture scientifique. Je la rejoins dans son souhait d'« écrire contre la culture » (2010), cherchant à réduire – et non pas à produire – l'altérité et à renouer avec le langage et les gestes du quotidien. Les « ethnologies du particulier » qu'elle appelle de ses vœux se rapprochent à mon sens du projet de Clifford Geertz, lorsqu'il dit étudier les « efforts particuliers que font des gens en particulier » pour placer leurs expériences dans un « cadre compréhensible et

¹⁶ Lila Abu-Lughod (2008) offre un exemple de choix à cette démonstration : celui d'une jeune femme bédouine décidant de porter des sous-vêtements « sexy », à l'encontre des règles de décence. La lecture de cette histoire serait, selon l'anthropologue, partielle si elle se contentait de formuler le choix de cette femme en termes de résistance à une autorité, ici parentale. Ce même choix contribue en effet, dans un même temps, à renforcer d'autres formes d'autorité comme celles du consumérisme capitaliste ou de l'esthétique bourgeoise et urbaine.

signifiant » (1973)¹⁷. Tout terrain de recherche, aussi extraordinaire soit-il, doit être appréhendé selon moi avec cette justesse et, si j'ai pu me saisir de la révolution égyptienne, dans l'épaisseur et la complexité des expériences subjectives qui la constituent, c'est grâce aux histoires et mobilités quotidiennes, ordinaires et singulières, des personnes rencontrées au Caire.

Je souhaite réaffirmer pour finir, avec Alain Roussillon (2006), la valeur scientifique et la portée épistémologique¹⁸ que représente l'anthropologie du genre pour le champ des études moyen-orientales contemporaines et particulièrement dans la compréhension des bouleversements et recompositions des rapports de pouvoir qui affectent aujourd'hui cette partie du monde. Les ordres sociaux et politiques ne peuvent être entièrement compris, ni à mon sens la manière dont ils mettent singulièrement et stratégiquement en jeu la violence, « sans être soumis à une sérieuse analyse de genre » (Enloe, 2013)¹⁹. C'est ce que mon travail permettra de montrer à propos du cas égyptien.

III. COMPRENDRE LA PRATIQUE DE LA SELF-DÉFENSE FÉMININE : PLAN DE THÈSE

Il s'agit à présent d'annoncer le chemin qu'a emprunté l'écriture de ma thèse – semblable à celui que suivra sa lecture – pour répondre à mes questionnements. Cette trajectoire, dans mon cas, est segmentée en sept chapitres.

Le premier chapitre s'attache à présenter mon parcours de recherche et la façon dont il a été affecté, épistémologiquement et méthodologiquement, par un événement de taille, communément appelé « révolution égyptienne ». Les trois chapitres qui lui succèdent ont en commun de proposer des cadrages, à la fois théoriques et historiques, indispensables à la compréhension de mon terrain et de mon objet d'étude. Les deux premiers montrent que

¹⁷ « *It is thus that I have written about nationalism, about violence, about identity, about human nature, about legitimacy, about revolution, about ethnicity, about urbanization, about status, about death, about time, and most of all about particular attempts by particular peoples to place these things in some sort of comprehensible, meaningful frame* » (Geertz, 1973). Les traductions françaises mobilisées sont extraites de celle de « La description dense », proposée par André Mary et publiée dans la revue *Enquête* en 2010, enquete.revues.org/1443#ftn1 [consulté le 15 septembre 2013].

¹⁸ Le questionnement épistémologique porté par les études de genre, liés à ceux des études féministes et queer, s'est révélé nécessaire à toute la discipline anthropologique (Lewin, 2006). Les études de genre constitue en effet un des rares champs sur lequel une épistémologie du positionnement a eu et continue d'avoir cours et sur lequel se pensent les mécanismes entremêlés de la domination (Dorlin, 2009).

¹⁹ Traduction partielle de : « *every state regime, no matter where it sits on an authoritarian-democratic spectrum, cannot be reliably understood until it has been thoroughly subjected to a serious gender analysis (...)* », cité par Mark Allen Peterson sur son blog Connected in Cairo, « Rethinking Sexual Politics in Egypt », 7 janvier 2013, connectedincairo.com/2013/01/07/rethinking-sexual-politics-in-egypt/ [consulté le 14 septembre 2014].

la pratique de la self-défense se trouve au carrefour de deux trajectoires impliquant des requalifications stratégiques des usages « légitimes » et « illégitimes » de la violence. La première trajectoire est liée au contexte émotionnel de la période révolutionnaire, caractérisé par un sentiment d'anxiété, qui a donné naissance à un « marché de la sécurité » dans lequel des cours de self-défense fleurissent ainsi qu'à des expérimentations inédites, terminologiques et praxiques, relatives à la violence et à sa légitimité. L'autre trajectoire, esquissée dans mon troisième chapitre, est propre au harcèlement sexuel en Égypte, devenu le problème public à travers lequel est rendu intelligible le succès de la pratique étudiée. Les énoncés produits à travers les mobilisations anti-harcèlement, dont l'importance s'est accrue avec le processus révolutionnaire, reposent sur la désignation de comportements « déviants » face auxquels il est légitime d'avoir recours à la violence. Ils autorisent, du moins dans le domaine des représentations, des passages à l'acte – et à l'arme – féminins. Le quatrième chapitre se concentre sur mon objet d'étude, à travers une exploration socio-historique des pratiques de défense en contexte égyptien, mais pas seulement, en le situant notamment vis-à-vis des arts martiaux et des sports de combat. Au Caire, l'expression « self-défense » se diffuse aujourd'hui dans une diversité de lieux, qu'il s'agira de décrire, et recouvre une multiplicité d'expériences et de cours.

Les trois derniers chapitres de ma thèse sont liés les uns aux autres en ce qu'ils traitent de l'articulation entre l'ordre de violence – qui peut faire usage de la violence et contre qui – et celui du genre. Le cinquième chapitre se concentre sur les corps-à-corps qui ont lieu en cours de self-défense et sur la manière dont ces derniers mettent en « jeu » l'ordre sexué, notamment à travers un travail de répartition stratégique des vulnérabilités anatomiques et des légitimités techniques relatives à la violence. Le sixième chapitre est consacré aux représentations de la violence telles qu'elles sont organisées et mises en scène en cours de self-défense, autour de deux personnages – l'agresseur et l'agressée – opposés de par leur sexe et interprétés, parfois simultanément, par les pratiquantes. Le septième chapitre de ma thèse traite pour finir du rapport que mes interlocutrices et interlocuteurs – pratiquantes et professeurs de self-défense – entretiennent aux normes, notamment de genre, et des enjeux de pouvoir qui sous-tendent l'énonciation et la mise en discours, dans le Caire révolutionnaire, d'une violence féminine.

Mon expérience de terrain, bouleversée par l'avènement d'une révolution, ne se résume pas aux salles de sports et aux cours de self-défense féminine ; elle m'a conduite sur d'autres pistes et en d'autres lieux – barricades et manifestations, réunions associatives et parties de

paint-ball²⁰ – qui ont également constitué des terrains essentiels pour comprendre les transformations en cours. C’est d’ailleurs ce que le chapitre inaugural de ma thèse, retraçant un parcours de recherche composé d’inattendu, s’apprête à éclaircir.

²⁰ Le paintball est un jeu de guerre dans lequel des équipes s’affrontent armées de pistolets chargés de capsules remplies de peinture colorée. Toute personne touchée par une de ses capsules est éliminée du jeu. Le jeu se déroule habituellement dans des décors spécifiques, naturels ou non, comme des forêts ou de fausses villes afin de rendre réaliste les affrontements. Au Caire, le terrain de paintball se trouve dans la ville du Six-Octobre, adjacente au Caire et construite dans le désert.

CHAPITRE 1

PARCOURS DE RECHERCHE

Tracer le cheminement qui a donné naissance à ce travail : il faut commencer par cela. Mais écrire *a posteriori* nécessite une certaine vigilance, il s'agit en effet de lutter contre la tentation de taire les erreurs et les fausses routes, d'aplanir et d'unifier une trajectoire pourtant irrégulière et biscornue. Il faut apprendre à ne pas faire pleine confiance à sa mémoire, toujours sélective, et aller la confronter à ses carnets de terrain et à ses notes, griffonnées sur des coins de page ou des tickets de caisse, presque illisibles. Ces écrits du quotidien, non moins incomplets que des souvenirs, rendent compte des instantanés du terrain. Ils rappellent à leur auteure certaines expériences ou réflexions qui avaient été oubliées, comme recouvertes, parce que jugées inutiles voire indignes d'un travail qu'on aimerait voir prétendre à une maturité scientifique. Il ne s'agit pas ici de faire croire à la fluidité de mon parcours de recherche mais plutôt de mettre en évidence ses hésitations, ses revirements et ses cassures. Le raisonnement anthropologique a ceci de particulier qu'il avance par « à-coups », nous dit Clifford Geertz (1973). Le mien n'avait d'autre choix, confronté en plus de sa nature même, à un terrain de recherche bouleversé. Car la trajectoire que j'ai suivie a croisé ce que l'on pourrait qualifier d'*à-coup historique* : une révolution.

Une partie introductive permettra de décrire la genèse de mon projet de thèse à la suite de quoi il s'agira de se « saisir » de la révolution, événement qui a bouleversé mon appréhension de mon objet d'étude ainsi que ma pratique du terrain. Une dernière partie, à la fois méthodologique et réflexive, est consacrée à l'enquête ethnographique menée dans les cours de self-défense féminine de la ville du Caire.

I. DE PARIS AU CAIRE : GENÈSE D'UN PROJET DE RECHERCHE

Le choix de mon sujet de thèse s'inspire directement d'un travail de recherche effectué en 2008, en deuxième année de master au sein de l'EHESS, à Paris. Dans ma formation en anthropologie, je m'étais progressivement orientée vers des terrains urbains auxquels je posais la question des corps. J'avais réalisé quelques temps auparavant un mémoire de fin d'étude, à l'IEP de Grenoble, sur le mobilier urbain, et particulièrement sur les bancs publics et leurs

usages. Mon année à Paris me projetait dans une capitale dont la densité rendait encore plus aiguë, au quotidien, la question des trajectoires et de la cohabitation des corps. C'est finalement un fait divers, une jeune femme agressée dans le RER, et mon envie de « penser de manière nouvelle » ce qui s'était produit et avait fait écho en moi, qui m'ont inspiré mon sujet de mémoire (Hannerz, 1983, 25). C'est en fait la large couverture médiatique du drame qui m'a interpellée : les « récits » de cette agression m'apparaissaient comme *mythologiques* dans le sens où ils semblaient faire partie d'un récit de second ordre, naturalisant le danger de la ville et les rôles de l'agresseur et de l'agressée (Barthes, 1957). Je me rendis bientôt à mon premier cours de self-défense féminine, à Paris, décidée à comprendre cette pratique « branchée »²¹ vers laquelle les articles de presse orientaient les femmes : qu'était-il donc en jeu dans ces cours ? A quels apprentissages et désapprentissage donnaient-ils lieu ? Je me suis ainsi attelée à produire, sous la direction de Jean-Charles Depaule, un travail ethnographique portant sur différents cours de self-défense féminine intitulé *Coup de genou, coup de poing, coup de sac à main*. L'analyse que j'y ai menée, notamment en termes de techniques du corps, de performances de genre et de rapport à la violence, m'a permis de construire la pratique de la self-défense comme un véritable objet anthropologique.

Je ne pensais pas alors consacrer ma thèse à ce sujet. C'est lui qui s'est rappelé à moi quelques temps après, là-aussi à travers le langage médiatique. C'est à partir de 2009 que j'ai trouvé les premiers articles de presse, anglophones, célébrant les premiers cours de self-défense destinés aux femmes dans la capitale égyptienne²². La nouvelle m'intéressait d'autant plus que je connaissais déjà la ville du Caire pour y avoir vécu une année lors de ma formation en sciences politiques. Mon choix initial était à cette époque de partir à Beyrouth mais j'avais dû me résoudre en urgence à changer de destination suite aux bombardements israéliens sur le Liban quelques semaines avant mon départ. Une solution de repli fut trouvée : je partais en Égypte, qui apparaissait alors – ironie de l'histoire – comme un îlot de stabilité, pour y faire un stage dans un centre de recherche, le CEDEJ²³, et poursuivre mon apprentissage de la langue

²¹ « C'est la self-défense branchée. J'ai testé le krav-maga », *Elle Magazine*, 29 octobre 2007, 21-22.

²² Il est question de ces articles, fondateurs de mon projet, à de multiples reprises dans ce travail : « *Egyptian women fight sexual harassment* », *MSNBC News Mideast*, 8 février 2009, www.nbcnews.com/id/29083688/ns/world_news-mideast_n_africa/t/egyptian-women-fight-sexual-harassment/#.U3odGShkyXI. « *Egyptian women learn to fight back* », *BBC News*, 18 mars 2009, www.news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/7936071.stm. « *Young girls learn to fight off sexual aggressors* », *France 24 International*, 21 Mars 2009, www.dailymotion.com/video/x8pelg_egypt-young-girls-learn-to-fight-of_news. « *Women learn self-defence to fight back against harassment in Cairo* », *The Times*, 5 décembre 2009, www.thetimes.co.uk/tto/life/article1855782.ece.

²³ Le CEDEJ (centre de documentation et d'études économiques, juridiques et sociales) est un IFRE, institut français de recherche à l'étranger, associé au CNRS depuis 1985. Il s'agit d'un centre de recherche interdisciplinaire, créé par un accord de coopération franco-égyptien en 1968, héritier d'une structure plus

arabe. Je faisais donc, en 2006, mes premiers pas au Caire. Vertige : c'est la sensation qui saisit à la gorge quiconque survole pour la première fois la ville, l'observe depuis un minaret ou se perd dans le *muski*, le marché aux tissus d'Attaba. La vie quotidienne au Caire me semblait avoir une densité – visuelle, olfactive, sonore – qui dépassait mes capacités sensorielles. J'étais étourdie et intimidée. Les réseaux académiques et associatifs fréquentés m'ont permis d'appréhender progressivement la complexité de la société égyptienne et de ses problématiques. Les séminaires hebdomadaires du CEDEJ me dressaient un inventaire inquiétant : secteur public condamné, censure de la presse, inégalités sociales croissantes, systèmes de santé et d'éducation défaillants, corruption, économie à la merci du tourisme, répression et torture. La liste était longue : l'Égypte du *raïs*, le président Moubarak dont les portraits étaient partout dans les rues, allait mal. L'année avait aussi été marquée par des actes de violence inédits à l'encontre des femmes et j'avais assisté à des manifestations, les premières, contre le « harcèlement sexuel » (*al-taḥarrush al-ginsī*). Apprentie anthropologue, je lisais sur l'excision, je m'interrogeais sur le port du voile, je prenais avec excitation le métro dans les wagons réservés aux femmes, déconcertée qu'un espace puisse nous rassembler, elles et moi, autour d'un critère commun. Je me sentais si étrangère. Je m'interrogeais sur la question de la violence et des rapports entre les sexes qui semblait façonner, de manière visible, l'espace urbain cairote et rentrais en France avec des réflexions en chantier. Ces dernières sont au cœur de mon travail de thèse.

C'est ainsi en découvrant ces articles de presse, sur la supposée émergence de la pratique de la self-défense féminine au Caire, que je me suis sentie « appelée » – le choix de faire une thèse prend parfois les allures d'une vocation ! Il *fallait* traiter ce sujet et je me sentais « pressentie » pour le faire : je connaissais la richesse et la singularité de l'objet d'étude et avais déjà touché du doigt le monde de la recherche en Égypte. Le Caire offrait à mon sens un prolongement rêvé à mon ethnographie parisienne. Les problématiques que j'avais abordées, relatives à l'ordre et au désordre urbain ou encore aux assignations sexuées, semblaient se poser de manière particulièrement pertinente dans un contexte sociopolitique singulier – et je ne croyais pas si bien dire ! – empreint d'un certain autoritarisme. L'attribution d'une allocation de recherche, par l'université d'Aix-Marseille, a fini de me convaincre sans compter que le CEDEJ, qui avait accueilli mes premiers pas au Caire, s'engageait à accompagner logistiquement mes séjours sur le terrain. Je commençai ainsi ma thèse en octobre 2010, dans

ancienne, l'école française de droit fondée en 1890 au Caire, www.cedj-eg.org ; www.ifre.fr/index.php/instituts/moyen-orient/cedj.

le confort d'une sécurité matérielle assurée, ignorant tout à fait que trois mois plus tard, l'Égypte entrerait en révolution.

II. L'ÉVÈNEMENT

« Pour les sciences sociales, l'évènement pose problème ».
Alban Bensa et Éric Fassin (2002)

Mon premier départ pour l'Égypte était prévu le 5 février 2011, à l'issue d'un premier semestre universitaire occupé à enseigner. Le 25 janvier 2011, dans l'élan des contestations tunisiennes, des manifestations sont organisées dans différentes villes d'Égypte. Au Caire, l'ampleur de la mobilisation surprend autant les manifestants que les forces de l'ordre : dans les rues, ce sont des millions d'Égyptiens et d'Égyptiennes qui revendiquent le droit au pain, à la liberté et à la justice sociale (*'aīsh, ḥuriyya, 'adala igtima'iyya*) et appellent à renverser le système (*isqāṭ al-nizām*). Rivée à mon ordinateur, je suis les premiers jours et nuits d'une mobilisation qui ne faiblit pas. Admirative devant la détermination et la force de la demande populaire, je suis aussi secrètement inquiète, et bien évidemment honteuse de l'être en une période si importante, d'avoir d'une certaine façon lié mon sort à celui de ce pays. Je le croyais stable – un peu naïvement – et le voilà en « révolution » (*thawra*). Le CEDEJ qui devait m'accueillir a fermé temporairement ses portes et les quelques connaissances que j'ai sur place semblent injoignables. La compagnie aérienne avec laquelle je devais partir finit par me contacter pour me proposer de reporter mon départ, ce que j'accepte volontiers de faire étant de plus en plus impressionnée par les images retransmises des manifestations et de la répression. Le 11 février 2011, Hosni Moubarak démissionne de ses fonctions après dix-huit jours d'une mobilisation populaire sans précédent et trente-deux ans de règne à la tête de l'Égypte. Je débarquerai au Caire quelques semaines plus tard. Christian Bromberger invite les ethnologues à répondre aux injonctions du terrain (Isnart, 2006). De mon côté, je n'avais pas d'autre choix : une révolution me semble en effet plus s'apparenter à un raz-de-marée qu'à une injonction. L'évènement est « total » comme le formule Franck Pieke (1996) à propos de la révolution de 1989 qui l'a surpris alors qu'il travaillait sur des archives, pour sa thèse d'histoire, à Beijing : « total » car il transforme le cadre interprétatif à travers lequel la société doit être envisagée et qu'il entraîne

dans son sillage tous les acteurs sociaux qui sont sur place et même ceux qui paraissent périphériques – telle que l'anthropologue étrangère²⁴.

A. L'ANTHROPOLOGUE, L'ÉGYPTE ET LA RÉVOLUTION

« Ce voyageur ailé, comme il est gauche et veule !
Lui, naguère si beau, qu'il est comique et laid ! »
L'Albatros, Charles Baudelaire (1859)

L'ethnologie ne fait pas bon ménage avec l'extraordinaire et préfère souvent s'intéresser, au contraire, aux singularités quotidiennes. Elle aime à dire qu'elle parle de ce qui n'intéresse a priori personne, de ce qui n'attire pas le regard et surtout pas celui des médias. Pour Claude Lévi-Strauss, « ce à quoi s'intéresse l'ethnologue est différent de tout ce que les hommes songent habituellement à fixer sur la pierre ou le papier » (1958, 33). Autrement dit, plus les médias parlent et plus les sciences sociales se taisent. Pour le dire avec bienveillance, les chercheurs en sciences sociales, lorsqu'ils font face à un « évènement », ressemblent à l'albatros du poème de Baudelaire : ils sont aussi gauches confrontés aux reliefs du sol qu'ils étaient à l'aise dans les hautes sphères de l'analyse. Les « spécialistes » qu'on entendait seulement quelques jours avant l'évènement et dont la langue érudite se déliait avec fluidité, ceux-là même commencent à bégayer ou soudain cessent de parler. Et si le chercheur finit par traiter d'un évènement, ce sera *après* lui : le temps que les médias se soient tus et que leurs discours aient pu être décortiqués et devenir eux-mêmes des objets de l'analyse, le temps qu'on puisse mieux discerner la pliure, dans l'intelligibilité, provoquée par l'évènement (Fassin, 2002). L'anthropologue travaille comme à contretemps : c'est la distance qui le sépare de l'évènement qui semble être une condition à la construction de sa pensée. C'est ainsi que la révolution égyptienne – évènement exceptionnel et imprévu, médiatisé à outrance et impliquant par sa nature même la dislocation des grilles de lecture qui servaient jusque-là – a lancé un défi de taille aux chercheuses et chercheurs travaillant alors sur l'Égypte²⁵.

²⁴ « A total event imposes its interpretive frame on the whole of society (...). Instead of the normal dialectic between event and context, a total event creates its own context from its environment and determines the meaning and significance of all other events. The dominance of a total event also entails that there is no escaping from it. Non-participation and neutrality have ceased to be a legitimate option. All social actors are forced into the arena, while all fundamental problems and conflicts in society are expressed in terms of the interpretive frame of the total event » (Nordstrom et Robben, 1995, 70).

²⁵ L'« évènement » constitue une notion « semi-savante » : un mot du monde social aux « significations variables » faisant « l'objet de luttes de définition et d'appropriation pour catégoriser la réalité sociale » (Champagne, 2011, 27-28). Le terme est ici employé à la fois dans sa dimension publique, constituée en partie au travers des médias, et dans sa dimension de seuil : ce qu'il advient renouvelle les cadres interprétatifs et marque une rupture historiographique, qui sera actée *a posteriori*.

Vertige révolutionnaire

Un évènement marque une cassure dans l'intelligibilité. Il met au défi le langage et notamment le langage académique. Car la révolution, née de la victoire d'un peuple qui appelait à « la chute du système », a fait voler en éclat une partie des cadres théoriques au travers desquels était appréhendée jusqu'alors la société égyptienne. La cassure est évidente et spectaculaire mais laisse dans l'embarras le monde de la recherche : comment se saisit-on d'une révolution quand il est déjà si difficile de rendre compte du quotidien²⁶ ? Quelle analyse sociale peut être à la hauteur d'un tel renversement ? Quels mots ne paraîtront pas inadaptés ? Et d'ailleurs sur quoi écrire ? L'évènement révolutionnaire semble s'accompagner ainsi d'une rupture d'ordre paradigmatique et le monde savant doit, au prisme de cette dernière, relire ce qui a déjà été écrit et construire de nouveaux savoirs. L'évènement agit sur plusieurs temporalités : il transforme les manières de dire à la fois ce qui le précède et ce qui lui succèdera. Alban Bensa et Éric Fassin (2002, 6,7) décrivent bien le bouleversement que crée, pour les sciences sociales, le surgissement de l'inattendu :

« Tout événement, modification sensible des rapports de force et de la configuration des possibles, est à la fois politique et épistémologique. (...) Il délivre une signification si neuve que son décryptage même constitue le nouveau paradigme. »

Si certains chercheurs travaillant en Égypte avaient senti la colère populaire monter et pressenti la fédération de mouvements de contestation, les échéances et les modalités de cette dernière ne pouvaient pas être anticipées. L'ampleur des mobilisations et la rapidité avec laquelle elles font basculer les rapports de pouvoir en Égypte surprennent le monde de la recherche dans son entier. Passé le temps de la sidération, les sciences sociales entrent en ébullition. Il faut d'abord rectifier les tirs tant qu'il est encore temps : les ouvrages parus sur l'Égypte, quelques mois avant la révolution, semblent soudainement désuets, comme déjà périmés. Si les articles et les livres ne sont pas encore parus, des arrangements sont possibles : on pourra insérer une page d'avertissement, ou modifier le titre comme l'ont fait Vincent Battesti et François Ireton (2011) pour l'ouvrage collectif, « Égypte au présent. Inventaire d'une société avant révolution », qu'ils ont dirigé. Mes collègues en pleine rédaction de thèse suspendent le mouvement de leurs doigts au-dessus des claviers d'ordinateurs, et souvent pour de longs mois. D'autres en fin de thèse

²⁶ De manière pragmatique, ce qui semble en fait compliquer la saisie de l'« extraordinaire » est l'absence de répétition : le fait qu'il ne soit pas possible pour le chercheur d'observer « à nouveau » ou sur le long terme. On considère en effet que le quotidien est appréhendable, selon le postulat classique de l'anthropologie, dans la durée et l'épuisement de la régularité de ses actes – épuisement qui ne paraît pas pouvoir advenir dans une révolution. Cette perception n'est pourtant pas juste, mon travail montrera que les temporalités, même révolutionnaires, sont appréhendables grâce à l'ethnographie.

retravaillent en urgence introductions et conclusions. Je prends conscience de l'heureux hasard qui m'a fait commencer mon travail de terrain en même temps que cette « révolution ».

Mais comment traduire dans le langage académique un évènement qui paraît tellement mieux se fondre dans le langage médiatique ? Ce dernier est en effet plus prompt à capturer l'imprévu et l'extraordinaire et à les représenter. Les journalistes sont, semble-t-il, moins frileux que les chercheurs à oser des approximations et prendre le risque de se tromper ; le cas échéant, on saura les excuser car on sait les exigences d'immédiateté qui pèsent sur leurs productions. Une révolution ne fait pas taire les journalistes et au contraire, elle a besoin d'eux pour se constituer et se nommer. En effet, un évènement ne peut se dissocier de sa médiatisation (Champagne, 2011) : c'est elle qui lui permet d'être matérialisé publiquement et ici internationalement. La révolution égyptienne n'a ainsi pas mis au défi le monde de la presse de la même manière qu'elle l'a fait pour celui de la recherche. Le premier doit la documenter quand le second doit lui donner sens. On attend en effet des sciences sociales qu'elles apportent une valeur ajoutée aux informations données par la presse. Mais comment écrire – c'est-à-dire stabiliser dans le sens – un mouvement de basculement ? Comment rendre compte d'une histoire qui échappe, par sa densité et son rythme imprédictible, à tout effort de mise en perspectives ?

C'est dans des contextes semblables que l'internet, en ce qu'il offre une diversité de supports, révèle son utilité. Durant les premiers mois de la révolution, certains chercheurs tiennent des blogs presque au jour le jour, essayant dans des courts billets des réflexions et des pistes d'analyses²⁷. Le réseau *Facebook* offre aussi pour les chercheurs dispersés une précieuse plateforme scientifique sur laquelle circulent les articles et s'échangent les opinions. La presse scientifique en ligne prend le pas sur les projets de publications, ces derniers impliquant des délais invraisemblables au regard de l'immédiateté de ce qu'il y a à penser ; *Jadaliyya*, magazine en ligne spécialisé sur le monde arabe, confirme notamment sa place de référence²⁸. Il faudra attendre près d'un an après le début de la révolution pour que paraissent les premiers ouvrages et numéros de revues dans lesquels des chercheurs et chercheuses, communément associés à l'Égypte, s'expriment sur l'évènement. Ils le font d'ailleurs avec plus ou moins d'adresse et le numéro spécial de la revue *American Ethnologist*, paru en février 2012, est à ce titre révélateur. Certaines de ses contributrices ne vivant pas en Égypte n'étaient

²⁷ Pour n'en citer que quelques-uns : *You will be late for the revolution!*, samuliegypt.blogspot.fr [consulté le 12 mars 2014] ; *The Arabist* ; arabist.net [consulté le 22 juin 2014] ; *Connected in Cairo*, connectedincairo.com [consulté le 5 mai 2014] ; *Culture et politique arabe*, cpa.hypotheses.org [consulté le 11 juin 2014] ou encore *Orient XXI*, orientxxi.info [consulté le 16 juillet 2014].

²⁸ Voir www.jadaliyya.com [consulté le 16 juillet 2014].

pas au Caire le 25 janvier 2011 et leurs articles semblent consacrés à aménager et justifier ces absences, comme s'il fallait les excuser. Une anthropologue fait ainsi état de la correspondance par mail qu'elle a eu avec des informateurs depuis les États-Unis et une autre assure, comme gage de la sincérité de son attachement à l'Égypte, qu'elle ne quitte plus des yeux l'écran de sa télévision depuis des mois. Comme pour devancer la suspicion d'opportunisme, les chercheurs qui prennent la parole sur l'Égypte semblent avoir à cœur de défendre leur légitimité à le faire en rappelant les liens anciens qui les lient au pays. Certaines réflexions anthropologiques sur la révolution égyptienne s'affirment aussi avec moins de précaution et de culpabilité, à l'image de l'excellent dossier paru dans *Cultural Anthropology* en février 2012. Ses auteurs décrivent comment ils ont été dépassés par les événements durant les premières semaines de la révolution. Hanan Sabea (2012) raconte par exemple son incapacité à « reprendre son souffle » et « avoir du recul », embarquée dans la vague révolutionnaire. Le vertige épistémologique dans lequel la révolution égyptienne a plongé les sciences sociales semble se domestiquer à mesure qu'il se dit en devenant lui-même l'objet de l'analyse. Cette étape est indispensable à la constitution de savoirs anthropologiques sur les terrains nouveaux offerts par l'Égypte contemporaine.

Nommer l'événement

Un événement, en manifestant une rupture dans le sens, suspend le langage. Ce faisant il en révèle les limites (Elyachar, 2012) : comment nommer ce qui se passe ? Qu'est-ce qu'une révolution ? Qu'implique de mettre une majuscule à un nom commun ? Il m'a fallu, puisque j'allais devoir mettre en mots mon expérience de terrain, prendre part à des réflexions terminologiques et me familiariser avec le lexique de la révolution.

En Égypte, le mot arabe *thawra* a été employé par les manifestants dès les premières heures de la mobilisation : le terme peut désigner aussi bien une révolte qu'une révolution²⁹.

²⁹ Giedre Sabaseviciute (2012) explique qu'étymologiquement, le mot *thawra* est associé à l'expression soudaine d'une action ou d'un sentiment. C'est ainsi qu'il est employé dans les textes du treizième au quinzième siècle, désignant par exemple une foule qui s'élève, soudainement et par colère, contre quelqu'un. La connotation politique du terme viendra grâce à la Révolution Française. Mais pas immédiatement car les premières interprétations savantes condamnent l'évènement, associé à l'exécution du roi et au rejet de la religion, le qualifiant de discorde (*fitna*). Ce n'est qu'à la fin du dix-neuvième siècle, dans le contexte de la montée du mouvement constitutionnaliste dans l'empire ottoman, que l'évènement français est requalifié par les intellectuels arabes : la Révolution Française se voit traduire par « *al-thawra al-faransiyya* ». Le mot « *thawra* » s'impose dans le champ politique arabe au fil des années même si son contenu sémantique ne se stabilise pas. Il est employé en Égypte pour désigner des mouvements de rupture de plus ou moins grande portée ; on parle ainsi, en 1952, de la « révolution » des Officiers libres lorsque Gamal Abdel Nasser, à la tête d'un groupe militaire, fait chuter le roi Farouk et met fin à la monarchie en Égypte. Le mot semble toutefois conserver une certaine connotation négative et peut être ainsi utilisé pour dénoncer des soulèvements que l'on juge nuisibles. Il n'est pas possible de dire avec certitude quel était le contenu

Giedre Sabaseviciute (2012) précise que la polysémie du terme est d'ailleurs mobilisée par les manifestants comme à travers le slogan, largement repris sur la place Tahrir³⁰, « *thawra*, *thawra*, jusqu'à la victoire » (*thawra, thawra hat al-naṣr*) : une révolution sans victoire n'aurait en effet pas de sens. Une myriade d'expressions est employée au fil des jours pour qualifier l'évènement : « révolution de la colère » (*thawrat al-ghaḍab*) ou « révolution du peuple » (*thawrat al-sha'ab*), mais il semble consacré comme « révolution du 25 janvier » (*thawrat al-khamsa wa 'ashrīn yanāir*) après le départ d'Hosni Moubarak (Battesti et Ireton, 2011, 29). Les « réseaux sociaux » comme *Facebook* ou *Twitter*, dont le rôle pendant la révolution continue de faire débat³¹, ont contribué à relayer massivement l'emploi de l'expression. La presse anglophone lui trouve des synonymes, dans l'idée de soulèvement : « *upheaval* » rivalise avec « *uprising* ». De manière plus imagée, le monde journalistique utilise dans différentes langues les expressions « réveils arabes » et « printemps arabes », le pluriel renvoyant ici aux contestations politiques qui émergent dans une même temporalité dans différents pays comme en Tunisie, en Lybie, au Yémen ou en Syrie³². Ces expressions sont taillées en pièces par Lila Abu-Lughod (2011) dans une conférence qu'elle donne à New York en septembre 2011 : elles sont en effet « nuisibles » car elles laissent croire à l'hypotonie politique des sociétés arabes *ante* révolutions. L'anthropologue avait bien anticipé la pauvreté

sémantique ciblé par ceux qui ont employé pour la première fois « *thawra* » en janvier 2011 sur la place Tahrir ; Glossaire de la révolution, CEDEJ, 2012 ; www.cedej-eg.org/spip.php?article633 [consulté le 25 juin 2014].

³⁰ La place Tahrir elle-même, devenue lieu paradigmatique de la révolte, fait l'objet d'un travail de définition : où commence-t-elle et où s'arrête-t-elle (Sabea, 2012) ? Le lieu ne se résume en effet pas à l'espace délimité sous ce nom sur les cartes du Caire, ce rond-point névralgique qui jouxte le Nil, bordé par des hôtels et des administrations. Cet espace-là ne constitue en effet qu'une des scènes sur lesquelles le processus révolutionnaire égyptien s'expérimente. La place Tahrir englobe une multitude de lieux – et la liste ne saurait être exhaustive – en s'affranchissant de définitions géographiques ; le lieu paradigmatique de la révolte se révèle être celui de la diversité et de la complexité des subjectivités, des pratiques sociales et des rapports de pouvoir. L'on pourrait dire en ce sens qu'elle inclut les rues adjacentes où des « batailles » ont lieu régulièrement, les différents quartiers du Caire depuis lesquels les familles suivent les événements et s'organisent pour se défendre ou encore les morgues ou enfin les casernes militaires et les postes de police où les jeunes hommes détenteurs d'une violence « légitime » enfilent leurs uniformes et se préparent aux affrontements.

³¹ « Libérateurs du monde », comme écrit *Le Monde* du 13 février 2011 (« La révolution Facebook en marche », www.lemonde.fr/idees/chronique/2011/02/14/la-revolution-facebook-en-marche_1479538_3_232.html), le rôle des réseaux sociaux dans le soulèvement égyptien est controversé. Des ouvrages, comme *Tweets from Tahrir* (Idle et Nunns, 2011), célèbrent l'usage de *Twitter* dans la mobilisation. Lila Abu-Lughod et Rabab El-Mahdi (2011) dénoncent de leur côté l'expression « révolution Facebook » qui laisserait croire à une mobilisation exclusivement non-violente et portée par les classes sociales privilégiées, rappelant que les révolutions se font dans la rue et non pas sur l'internet. Carola Richter, lors d'une communication intitulée « *Media in transformation : Social mobilization vs. Social fragmentation* » tenue à l'université Humboldt de Berlin le 5 septembre 2013, lors d'un atelier sur les « jeunesse arabes », invitait elle-aussi à remettre en question la portée politique et révolutionnaire de ces réseaux en pensant le lien entre le pouvoir, la fragmentation sociale et les cyber-médias.

³² L'expression est reprise unanimement, elle se décline sur la scène médiatique dans différentes langues : on parle d'« *arab spring* » en anglais, d'« *arabischer Frühling* » en allemand ou encore de « *primavera árabe* » en espagnol.

de la rhétorique saisonnière dont la presse a largement abusé qualifiant d'« hivers » ou d'« automnes islamistes » les périodes suivant les premières élections en Égypte et en Tunisie.

Le monde de la recherche s'est, de son côté, saisi du mot « révolution » avec plus ou moins d'enthousiasme. Certains chercheurs l'emploient avec conviction comme l'anthropologue Samuli Schielke (2012) qui reconnaît, en même temps qu'il la revendique, une dimension engagée au fait d'employer, en tant que chercheur anglophone, le mot « *revolution* » dès les premières semaines de mobilisation : celui-ci qualifie alors autant ce qui semble se passer que ce qu'il souhaiterait qu'il se passe. Dire l'« évènement » c'est, de manière performative, contribuer à le faire (Goetschel et Granger, 2011). D'autres chercheurs acceptent l'expression, mais pour immédiatement la nuancer et la contextualiser : si « révolution » il y a, elle n'a pas commencé le 25 janvier 2011 mais bien avant. Des travaux tentent ainsi de rendre visibles les mouvements sociaux et politiques qui traçaient le chemin de la révolution, depuis le début des années deux mille, et laissaient augurer d'un tel soulèvement. Ils mettent en lumière des scènes stratégiques de la société égyptienne et pourtant trop peu explorées par les sciences sociales comme les mouvements étudiants ou paysans (Amar, 2011c) et les syndicats (Clément, Duboc et El Shafei, 2011). Des réflexions scientifiques naissent donc en périphérie de l'évènement, le contournant presque comme pour désamorcer la charge symbolique du mot « révolution ». Éric Fassin et Alban Bensa décrivent avec justesse cette stratégie intellectuelle :

« Nos disciplines préféreront le plus souvent montrer que l'évènement n'en est pas un : la nouveauté n'est pas si nouvelle, le surgissement s'inscrit dans une perspective historique, une tradition culturelle, une logique sociale. Une fois encore, on s'emploie à réduire la surprise de l'évènement » (2002, 6).

Le débat terminologique prend parfois des allures savantes pour mieux cacher la gêne des « spécialistes » de ne savoir que dire face à ce qui se passe. Plus de trois ans après le 25 janvier 2011, le débat continue de se cristalliser, particulièrement parmi les politistes, autour de l'emploi du mot « révolution ». Les évènements qui ont secoué la Tunisie puis l'Égypte en 2011 ne peuvent prétendre, selon certains, à être qualifiés de la sorte puisqu'ils n'ont pas impliqué de franchissement politique déterminant³³. Jean-Pierre Filiu exprime à ce titre son agacement, lors d'une rencontre avec les chercheurs du CEDEJ organisée en novembre 2012 au Caire. Selon lui, le débat dépasse la simple question de la définition et rend visible une

³³ Un des panels de la conférence internationale de la MESA (*Middle-East Studies Association*), en octobre 2013, est justement consacré à ce débat terminologique, il s'agit de « *From Uprising to Revolution ?* » (P3379) animé par Joshua Stacher, comm.arizona.edu/meeting_program_session.php?sid=a20f7b3d13ff16ab07e4260e235a7c30 [consulté le 15 juillet 2013].

posture intellectuelle, qu'il qualifie de « postcoloniale », qui se refuse à octroyer aux évènements politiques du monde arabe les privilèges terminologiques occidentaux.

La polémique ne reste pas circonscrite à la politologie et se traduit également dans le champ des sciences sociales. Cela est surprenant dans le sens où ces dernières auraient dû, me paraît-il, passer « au-dessus de la mêlée » puisqu'elles placent au cœur de leurs analyses le langage et les cadres interprétatifs propres aux acteurs sociaux. Je m'étonne ainsi de reconnaître la critique suivante parmi les commentaires qui me sont adressés par une revue américaine de sociologie en vue de la publication d'un article : « qualifier le soulèvement égyptien de révolution n'est pas convaincant » puisque celui-ci n'a pas, « ou pas encore », abouti à un véritable changement structurel. Je reste suspicieuse de mon côté quant à la pertinence de cette question rhétorique – en est-ce ou non ? – et j'ai pris la décision d'user dans ce travail des expressions « révolution égyptienne » ou « révolution du 25 janvier » et ceci dans le souci scientifique de parler avec les mots des acteurs et actrices de « mon » terrain³⁴. Pour soulager le texte, il m'arrivera d'employer d'autres termes comme « soulèvements » ou « bouleversements ». Le mot « évènement », dont cette partie regorge puisqu'il m'aide ici à formuler ce qui est *survenu*, sera par ailleurs évité. Le terme, par l'usage qui en a historiquement été fait, rappelle en effet une maladroite stratégie : dans la France des années soixante, les « évènements de l'Algérie » cachaient mal la réalité d'une guerre coloniale.

La « révolution » égyptienne pose ainsi des questions au langage. Elle charrie avec elle des mots qui la constituent en champ lexical : autant de signes auxquels elle donne de nouveaux signifiants. Les manières de dire sont loin d'être secondaires dans une période où différents référents et cadres interprétatifs sont en concurrence pour faire autorité. Les mots se retrouvent au cœur des oppositions : qu'est ce qui *fait* le « martyr » ? Comment définit-on la « légitimité » ? A l'été 2013, les affrontements sanglants qui font suite à la destitution de Mohamed Morsi par l'armée se fondent sur des divergences d'interprétation. L'un des deux camps évoque un « coup » (*inqilāb*) de force de l'armée contre un président élu et se réunit derrière le slogan suivant : « le 30 juin (*jour de la destitution*) n'est pas une révolution »³⁵. L'autre camp refuse l'appellation « coup d'état » en invoquant la « légitimité » (*shar' aiyya*) de

³⁴ L'usage de l'adjectif possessif « mon », ici devant le mot « terrain », est maladroit et révèle la confusion, classique, faite entre l'ethnologue et l'ethnographie. Cet usage commun invite à réfléchir aux « formes d'appropriation et d'attribution qui ne sont pas seulement intellectuelles ou littéraires » présentes dans la pratique de l'ethnologie, ainsi qu'aux enjeux de pouvoir qui les sous-tendent (Jamin, 1985, 20). Consciente de la vigilance à observer quant au rapport que j'entretiens à ma recherche, j'emploie dans ce travail l'expression « mon terrain » pour indiquer à la fois l'objet que j'étudie et les lieux de cette étude.

³⁵ « Egypt : A coup or a second revolution ? », *Al-Jazeera*, 21 juillet 2013, www.aljazeera.com/programmes/south2north/2013/07/2013719113549338649.html.

la rue. Les enjeux terminologiques n'ont rien de rhétoriques – ils ont depuis fait des milliers de morts³⁶ – et sont éminemment politiques.

Être une thésarde « à la mode »

Dès le mois de janvier 2011, le Caire est devenu « *the place to be* », non seulement pour les journalistes mais aussi pour les politologues, les sociologues, les anthropologues et les savants en tout genre venus du monde entier. Mona Abaza évoque, avec un humour grinçant, le « tourisme académique » : elle raconte comment, en tant qu'« indigène de service », elle a dû des mois durant accompagner des chercheurs étrangers sur la place Tahrir et leur organiser des rencontres avec d'« authentiques révolutionnaires » afin qu'ils puissent s'auto-labelliser « spécialistes des printemps arabes »³⁷. L'anthropologue égyptienne dénonce ici la dimension caricaturale, doublée de relents orientalistes, de la division entre informateurs locaux et spécialistes occidentaux. Je fais, d'une certaine manière et un peu malgré moi, partie de ces derniers car je suis bel et bien présente en Égypte à la période où le pays fait l'objet de toutes les attentions. À revers du raisonnement sur la prédilection de l'anthropologie pour le quotidien et l'ordinaire, je me retrouve en mars 2011 sur la place Tahrir, l'un des endroits les plus médiatisés au monde, dans une Égypte en pleine révolution. Il a fallu, pour ajouter encore au défi que l'évènement me lançait, que je travaille sur un sujet mobilisant la catégorie « femmes », une de celles autour desquelles s'est rapidement crispé le discours médiatique.

C'est d'abord la question de « la participation des femmes » à la révolution, dont la maladresse est révélatrice³⁸, qui occupe les médias internationaux et les oriente vers certaines activistes que je suis amenée à rencontrer par ailleurs. Le regain d'agressions sexuelles d'autre part, notamment envers les femmes manifestantes, fait l'objet d'une couverture médiatique grandissante et certains journalistes consacrent alors articles et reportages au succès des pratiques de défense. Je me rends ainsi compte que certaines jeunes femmes que je fréquente via mon enquête de terrain sont aussi sollicitées par la presse. En mai 2011, en quittant le café dans lequel j'ai mené un entretien avec une militante associative ayant suivi un cours de self-

³⁶ Voir le rapport *The weeks of killing*, publié en 2014 par *Egyptian initiative for personnal rights* (EIPR) ; eipr.org/sites/default/files/reports/pdf/weeks_of_killing_en.pdf.

³⁷ « Academic Tourists Sight-Seeing the Arab Spring », 27 septembre 2011, *Jadaliyya*, www.jadaliyya.com/pages/index/2767/academic-tourists-sight-seeing-the-arab-spring.

³⁸ Le déni d'existence de la participation politique des femmes égyptiennes relève d'un *déni d'antériorité*, concept qui est explicité par Delphine Naudier (2010) à propos des femmes écrivaines dont on ne cesse de saluer l'arrivée dans le champ littéraire. Il est repris par Geneviève Pruvost et Coline Cardi (2012) dans l'introduction à l'ouvrage qu'elles ont dirigé, *Penser la violence des femmes*, à propos des « bandes de filles » qui défraient la chronique, décrites, depuis le début du vingtième siècle, comme des phénomènes nouveaux donc inquiétants. Concernant l'Égypte, on peut lire la conversation entre Lila Abu-Lughod et Rabab El-Mahdi sur la « frustrante question de la participation des femmes » (2011).

défense, je croise deux journalistes qui s'apprêtent à l'interviewer. Yara, à qui je proposais d'aller boire un verre, m'avait mise en garde : « je te préviens que si c'est pour parler de la participation des femmes à la révolution, ce n'est même pas la peine ! ». L'exemple le plus parlant est celui de Nihal, une des fondatrices d'un groupe de jeunes organisant des patrouilles contre le harcèlement sexuel dans le métro : dans les quelques semaines qui ont suivi notre première rencontre, je la découvre interviewée dans *Le Figaro* puis dans *The Guardian*, *Causette* et *Le Temps*³⁹. Mes professeurs de self-défense sont aussi régulièrement sollicités pour participer à des émissions de télévision et faire des démonstrations. Entre avril 2012 et avril 2013, Samir a mis en ligne sur la page *Facebook* du cours qu'il anime, douze liens vers des articles de journaux et des émissions de télévision qui les concernent. À quatre reprises, il me sollicite pour apparaître dans des reportages et être interviewée – mon statut d'étrangère lui paraissant sans doute constituer une bonne publicité pour les cours. Je refuse à chaque fois avec insistance, me cachant derrière une timidité et un niveau en arabe peu satisfaisant. L'intérêt médiatique porté à la pratique de la self-défense féminine est pour finir particulièrement visible lors de mon dernier terrain de septembre à décembre 2012 : sur les sept cours que j'ai suivis dans le parc Orman, trois se sont déroulés en présence de caméras⁴⁰.



Siham face aux caméras en fin cours, parc Orman, 9 novembre 2012
(cliché de l'auteur).

³⁹ « L'Égypte veut en finir avec le harcèlement sexuel », *Le Figaro*, 30 août 2012, www.lefigaro.fr/mon-figaro/2012/08/29/10001-20120829ARTFIG00485-l-Egypte-veut-en-finir-avec-le-harcelement-sexuel.php.
« Le combat contre le harcèlement sexuel », *Le Temps*, 31 août 2012, www.letemps.ch/Page/Uuid/e121e25a-f2bc-11e1-bd50-f1b2d4fd578|3# ; « How Egyptians are fighting harassment in the streets », *The Guardian*, 5 novembre 2012, theguardian.com/lifeandstyle/2012/nov/05/egyptians-fighting-harassment-streets ; « Nihal, la sentinelle de Tahrir », *Causette*, 25 mars 2013, causette.fr/articles/lire-article/article-565/nihal-la-sentinelle-de-tahrir.html.

⁴⁰ Il s'agit deux fois d'un reportage pour une chaîne privée égyptienne et une fois pour *Arte*.

Il est inconfortable pour une anthropologue de partager son terrain de recherche avec des journalistes, sans doute parce que la confusion entre les deux professions est possible. Le fait qu'une partie de mes interlocuteurs, je pense ici particulièrement à certains professeurs, soient habitués à rencontrer des journalistes me semble au départ constituer un « biais » dans la relation que je noue avec eux. En situation d'entretiens, ils déroulent des discours, sur le « harcèlement-sexuel-ses-causes-ses-solutions » devenus lisses à force d'avoir été répétés. J'ai souvent du mal à leur expliquer dans quelle démarche je me trouve et ils ou elles résistent, voire se braquent en me reprochant d'être trop curieuse ou hors-sujet, lorsque je les invite à s'exprimer sur la naissance de leur goût pour les pratiques de combat.

Il faut pourtant, à mon sens, résister à qualifier de « biais » le fait que le terrain puisse avoir été déjà largement balisé, imprégné et mis en mots par d'autres discours que celui de l'anthropologie. Employer le mot « biais » ici reviendrait à laisser intact le vieux mythe – aux allures viriles – d'un terrain qui se devrait d'être « vierge » jusqu'à ce que l'ethnologue y « pénètre ». La quête d'une « exclusivité » est par avance vaine, d'autant plus qu'il est difficile aujourd'hui de penser la réalité sociale hors des productions médiatiques. Fort heureusement, l'exclusivité ne constitue pas – ou plus – un gage de qualité des ethnographies. Les résistances de mes interlocuteurs face à certaines de mes questions révèlent quant à elles les limites de la méthode d'enquête par entretiens et m'invitent à me concentrer sur les données recueillies in situ. Cette, désormais classique, confrontation sur le terrain entre l'ethnologue et d'autres professions également productrices de discours, nourrit d'importants chantiers méthodologiques et épistémologiques comme le montrent par exemple Fanny Chabrol et Gabriel Girard (2010), anthropologues de la santé à propos de certaines enquêtes relatives au VIH. Ces réflexions permettent de mettre à jour un défi qui se pose aujourd'hui à la discipline : celui d'accepter la « banalité » de ses objets et terrains.

La révolution égyptienne a contribué à installer sur le devant de la scène, pas seulement médiatique mais aussi scientifique, des considérations étroitement liées à mon sujet de thèse : comment se négocie le droit de nommer ce qui est violent ? De quels enjeux l'ordre et le désordre dans le genre sont-ils investis dans la période révolutionnaire ? Comment les acteurs et actrices politiques mobilisent-ils la notion de légitimité ? La proximité entre les thèmes de ma recherche et les actualités égyptiennes est par moment telle que je finis par craindre que l'on puisse croire autour de moi que j'ai commencé ma thèse après le début de la révolution. Je dois l'avouer : il me paraîtrait étrange, ou du moins audacieux, qu'une jeune chercheuse en anthropologie puisse délibérément faire le choix d'un sujet de thèse si médiatisé. Quoiqu'il en soit, l'évènement révolutionnaire a rendu mon sujet de thèse « en vogue » : lui qui arrachait,

quelques mois auparavant, des sourires parmi mes interlocuteurs, le voilà anobli du sceau révolutionnaire et la cible d'une attention nouvelle. Je profite, par effet de répercussion, d'opportunités de publications et de communications et participe à des projets internationaux. Hors du milieu universitaire, me voilà aussi « à la mode » : je suis invitée à venir m'exprimer sur la révolution égyptienne, répondre à des journalistes et commenter des films⁴¹. Je vois également concrètement les signes du regain d'intérêt académique relatif à l'Égypte contemporaine et à la problématique du genre car je suis sollicitée, à chacun de mes passages au Caire, par un nombre croissant d'étudiantes en master, venues d'universités européennes, entamant un travail de recherche sur « les femmes et la révolution » et souhaitant quelques conseils pour débiter. Trois d'entre elles me demandent des contacts de professeurs de self-défense désirant voir « à quoi ressemblent des cours ». Je suis frileuse à l'idée de donner ces informations que j'ai mis plus d'un an à rassembler sans compter que je trouve qu'il y a suffisamment de journalistes sur mon terrain et que je n'ai pas envie, orgueilleusement sans doute, de le partager avec d'autres apprenties anthropologues.

Ce dont je fais part ici – cette révolution qui *survient* et bouleverse à la fois le monde de la recherche et mes débuts de thèse – a valeur de témoignage. Presque de souvenir. Car la densité de la période historique est telle que le 25 janvier 2011, il y a à peine quatre ans pourtant, semble déjà loin. Le temps passant, et même si la situation en Égypte est loin d'être stabilisée, les événements révolutionnaires ont été « apprivoisés » par les sciences sociales. Ces dernières sont progressivement parvenues à défricher des terrains et des champs de réflexions inédits, notamment sur les citoyennetés contemporaines, sur les langages du religieux ou encore sur les politiques du genre (Amar, 2011a ; Ryzova, 2011 ; Ghannam, 2013). Les « révolutions arabes » invitent à renouveler les savoirs scientifiques ainsi que les modalités, méthodologiques et pratiques, de constitution de ces derniers. Les perspectives anthropologiques de la révolution égyptienne sont aujourd'hui discutées lors de journées d'études et de séminaires, au Caire et ailleurs⁴². Les conférences internationales des associations d'anthropologues leurs consacrent des panels et des tables rondes. En octobre 2013, la conférence de l'association des études sur le Moyen-Orient (MESA) donne lieu à plus

⁴¹ Cette tendance s'essouffle relativement rapidement dans la sphère médiatique si j'en juge certains refus de revues – non scientifiques – devant ma proposition de publier une bande-dessinée sur la self-défense féminine au Caire (Desforges et Lachenal, 2013). Le sujet semblait désormais, seulement un an après le début de la révolution, trop classique et attendu.

⁴² J'ai moi-même animé au CEDEJ plusieurs séances d'un séminaire, entre septembre et décembre 2012, intitulé « Révolutions dans le genre » questionnant la manière dont la révolution a révélé des mouvements sous-jacents qui la précédaient et dont l'ordre et le désordre dans le genre sont devenus des enjeux pour les acteurs politiques de la scène postrévolutionnaire ; www.cedej-eg.org/spip.php?article646 [consulté le 14 mai 2014].

de douze panels sur les « révolutions arabes »⁴³. Des enseignements qui leur sont relatifs sont dispensés dans différentes formations en sciences sociales ; c'est le cas en France au sein de l'École des hautes études en sciences sociales, de l'École normale supérieure ou encore des Instituts d'études politiques⁴⁴. La révolution égyptienne du 25 janvier est devenue un objet, contemporain et incontournable, de la discipline.

B. PRATIQUER UN TERRAIN EN RÉVOLUTION

Mon parcours de recherche est intimement lié à la multitude d'événements auxquels la révolution égyptienne a donné cadre. Il est rythmé par les périodes électorales, les cycles de manifestations et de répression, les décrets constitutionnels et les barrages routiers. La « petite » histoire de ma recherche et de mes séjours sur le terrain fait écho à la « grande » Histoire, à laquelle on aime mettre une majuscule, d'un pays en révolution. Je propose une frise chronologique mettant en perspective ces deux histoires. Celle-ci est nécessairement imparfaite car il est vain de vouloir donner une chronologie juste de ces trois dernières années en Égypte. Il semble impossible en effet de hiérarchiser les événements et de suivre le rythme de l'histoire en train de se faire, sans compter que les dates figent en même temps qu'elles invisibilisent des mouvements longs et des rapports de pouvoirs diffus. Il faut leur reconnaître toutefois la vertu de donner des repères, factuels et symboliques, qui ponctuent et ordonnent l'effervescence de la période historique. Je souhaite ici expliciter les manières dont la révolution égyptienne a influencé et conditionné, concrètement, ma pratique ethnographique.

⁴³ Voir le site de la *Middle-East Studies Association* ; www.mesa.arizona.edu/annual-meeting/ [consulté le 12 avril 2014].

⁴⁴ Au sein de l'École des hautes études en sciences sociales, pas moins de trois séminaires sont consacrés en 2012 aux révolutions arabes : « Usages de la vidéo par les acteurs des révoltes dans le monde arabe : écritures et récits de l'engagement, du témoignage et de la violence » encadré par Cécile Boëx ; « L'Égypte dans la tourmente (2000-2013) : acteurs sociaux et institutions étatiques, transition et révolution, implications régionales » encadré par Tewfick Aclimandos ; « Crise des révolutions arabes, genre et démocratisation » encadré par Farhad Khosrokhavar ; www.ehess.fr/fr/enseignement/enseignements/2012/ [consulté le 15 mars 2014].



Sentir la révolution

Dans le cadre de ma thèse, j'ai vécu au Caire durant onze mois qui se répartissent en 2011 de mars à juillet, et en 2012, de février à mai et de septembre à décembre. Mes expériences de terrain, qui ne sont pas isolables de celles de ma vie quotidienne sur place, portent en filigrane les marques de la révolution.

Celle-ci se trouve par exemple en arrière-plan de mes cheminements quotidiens au travers des mesures de sécurité mises en place par le pouvoir pour affaiblir les contestations. Lors de mes premières semaines au Caire, un couvre-feu m'empêche d'être dehors après vingt-deux heures. Tout au long de mon terrain, me rendre d'un point à un autre, que ce soit en métro, en taxi ou à pied, nécessitera des anticipations : la place Tahrir est-elle traversable ? Y-a-t-il des affrontements dans la rue Mohamed Mahmoud ? Les barrages qui bloquent la circulation sur la corniche sont-ils levés ? La ville du Caire avait déjà à souffrir, avant la révolution, de problèmes liés à l'encombrement automobile et depuis, avec la fermeture régulière de certains grands axes, la situation est devenue critique. Dans le centre-ville, plusieurs rues sont bloquées par de grands murs de pierre, notamment celles qui longent l'axe de la rue Mohamed Mahmoud et qui bordent le ministère de l'intérieur. Ces murs ont été rapidement peints, certains poétiquement couverts de trompe-l'œil représentant une rue bordée d'arbre ou des hublots ouverts sur la mer. Ces blocs de pierre, marques tangibles d'un bras de fer qui se prolonge, ont intégré le patrimoine révolutionnaire et les passants se photographient devant. Les habitants du quartier, quant à eux, semblent faire avec en les contournant dans leurs parcours quotidiens. Des groupes de jeunes s'attèlent de manière régulière – et l'exploit est aussi physique que symbolique – à ouvrir des brèches dans ces murs. Parcourir le centre-ville nécessite donc de connaître l'emplacement des murs et des possibilités de passage, expertise dont me font profiter mes amis sur place. Ces entraves à la circulation donnent naissance certains jours à des situations déconcertantes : un centre-ville silencieux et vide. Qui connaît le Caire saura ce qu'il y a d'insolite à marcher au milieu de la rue Qasr al-Ayni désertique ou à prendre l'habitude de traverser à pied la place Tahrir. Véronique Bontemps (2002), anthropologue qui a travaillé en Palestine, témoigne de ces géographies variables – sonores, visuelles, émotives – qui épousent le rythme du couvre-feu. Au-delà de ces contraintes matérielles, certaines rues du Caire sont aussi à éviter parce qu'occupées durablement par la police et bordées par des centaines de jeunes hommes en uniforme, armes à la main, avec lesquels la proximité me semble aussi inconfortable que potentiellement menaçante.

Au-delà de la manière dont elle conditionne mes trajectoires quotidiennes, et donc ma pratique du terrain, la révolution égyptienne s’offre comme un décor. Un décor blanc, noir et rouge : les couleurs du drapeau égyptien qui sont partout déclinées au hasard des rues.



Des tasses « révolutionnaires », quartier de Sayeda Zeinab, 24 mai 2011 (cliché de l’auteure).

Un décor de visages aussi : ceux des martyrs (*shuhadā'*) de la révolution, hommes et femmes qui sont morts depuis le début de la mobilisation. Les visages sont photographiés et agrandis ou sont peints à même les murs – la forme « graffée » étant la plus appropriée pour rendre compte de l’immédiateté (Badran, 2012). Certains portraits sont accrochés au bout d’une cordelette et tangent, au côté des gadgets diffuseurs d’odeur, sous les rétroviseurs des taxis dans lesquels je circule. Ils ornent également des produits dérivés – tasses ou t-shirts – comme s’ils constituaient un « fonds de commerce » révolutionnaire (Chaib, 2007, 129). En mars 2011, des dizaines de visages, devenant presque familiers, sont représentés ; ils seront rejoints par des centaines d’autres. Il m’arrive de boire des verres avec certaines de mes interlocutrices, à la terrasse du *Bursa* qui s’étend sur une rue piétonne dans le centre-ville. Le mur qui longe ce café est recouvert de portraits de martyrs. Je les regarde beaucoup les premières fois puis, avec le temps, ne les remarque qu’à peine. Ils deviennent le cadre, commun et tragique, de mes soirées entre amies et de certains de mes entretiens. Décor visuel donc, la révolution offre aussi un fond sonore. Elle s’écoute, bien sûr, dans les paroles de ceux et celles qui m’entourent mais elle s’entend aussi. Depuis le bureau que j’occupe au CEDEJ, à proximité de la place Tahrir, je perçois les clameurs des manifestations. Je me souviens également d’une soirée passée avec Fatma, une de mes interlocutrices issue d’un milieu social privilégié : elle me propose, pour

célébrer mon départ, de nous retrouver à un restaurant italien installé sur une péniche à Zamalek. Notre table fait directement face, de l'autre côté du Nil, à l'ancien siège du parti d'Hosni Moubarak détruit lors des premières semaines de la révolution. Des affrontements entre manifestants et policiers ont lieu ce soir-là à proximité du bâtiment, comme depuis une semaine suite à la mort d'un manifestant⁴⁵. Nous entendons, tout en mangeant nos tagliatelles aux fruits de mer, des cris ainsi que les bruits des grenades lacrymogènes tirées par la police. Nos yeux finissent même par nous piquer à cause des gaz. Ce décalage et le malaise qu'il engendre se posent de manière récurrente, nous le verrons, dans mon expérience de terrain.

Périls ethnographiques

Chacune de mes expériences de terrain, réparties sur une période d'un an et demi, a été marquée par le cours des événements politiques. La situation du pays se durcissant, le travail de terrain est rendu plus difficile à mener à chaque séjour.

Lorsque j'arrive la première fois au Caire, en mars 2011, la mobilisation populaire vient de faire tomber, au terme d'un incroyable bras de fer, mondialement médiatisé, celui qui dirigeait l'Égypte depuis trois décennies : le peuple (*sha'ab*) a vaincu le « pharaon » ! La chute de la famille Moubarak – car avec lui ce sont aussi ses fils qui sont tombés, dont l'aîné qui devait lui succéder – ouvre une brèche dans l'ordre des possibles. Un récit révolutionnaire circule, sélectif et idéalisé, célébrant les dix-huit jours de mobilisations, l'unité nationale et honorant les martyrs. Ici et là, des groupes de jeunes repeignent les trottoirs aux couleurs de l'Égypte, prennent en charge le nettoyage des rues et le centre-ville se couvre ainsi de poubelles multicolores : le nouveau visage d'une Égypte débarrassée de ses tyrans doit être aussi réel que symbolique⁴⁶. Au fil de mes rencontres, chacune et chacun de mes interlocuteurs semblent fiers de me raconter leurs expériences de la révolution et de m'expliquer de quelles manières ils et elles s'étaient investis. Les témoignages recueillis, enthousiastes, n'en sont pas moins lucides :

⁴⁵ Gaber Salah, militant au sein du « Mouvement des jeunes du 6 avril » (*harakat shabāb sitta abrīl*) meurt d'une balle dans la tête, à 16 ans, lors des affrontements avec la police qui ont eu lieu à l'occasion de la commémoration du premier anniversaire de la « bataille » (*mawqa'a*) de Mohamed Mahmoud. Le « Mouvement des jeunes du 6 avril » s'est initialement formé en soutien aux grandes grèves ouvrières de Mahalla Al-Kubra, en 2008. Il a joué un rôle central dans l'impulsion et l'ampleur des mobilisations révolutionnaires de janvier 2011. Voir « Thousands of Egyptians turn out for funerals of activists killed during violence », *The Telegraph*, 26 novembre 2012, www.telegraph.co.uk/news/worldnews/africaandindian-ocean/egypt/9703307/Thousands-of-Egyptians-turn-out-for-funerals-of-activists-killed-during-violence.html.

⁴⁶ Jamie P. Furniss (2012) introduit sa thèse, *Metaphors of Waste*, par le discours de Wael Ghonim, employé de Google devenu une figure de la « révolution » à la suite de 11 jours de détention, en janvier 2011 : « *Insha'allah, Insha'allah, Insha'allah*, nous allons changer notre pays. Toutes les ordures (*zibala*) qui jonchent ce pays doivent être nettoyées (*lazim tandīf*). D'une seule main, nous allons les nettoyer *Insha'allah*. »

« Il faut du temps maintenant » comme me le dit Mona. Mes soirées se prolongent jusque tard dans la nuit dans les cafés du centre-ville et je passe du temps sur la place Tahrir les jours de manifestations. Ma position de chercheuse étrangère, durant ces premiers mois, me paraît plutôt confortable et m’attire une certaine bienveillance : ma présence et mes questions peuvent paraître flatteuses car je suis celle qui va témoigner, en France, de l’importance de ce qui se passe en Égypte.

Les premières désillusions arrivent avec violence, désavouant l’armée qu’on avait célébrée comme une sauveuse et qui souhaite désormais rétablir l’ordre. Des actes de tortures – qui n’avaient en fait pas cessé depuis le début de la révolution⁴⁷ – sont rendus publics, la répression militaire fait rage et la liste des victimes s’agrandit à mesure que se succèdent des « batailles » dont celle de Maspero qui engendre la mort, le 9 octobre 2011, de plus de 20 jeunes manifestants (*Le Monde Diplomatique*, 10 octobre 2011)⁴⁸. Les élections législatives donnent une assemblée dominée par les partis islamistes et les présidentielles portent au pouvoir Mohamed Morsi qui se discrédite rapidement aux yeux du peuple. Les touristes et les investisseurs étrangers ont fui le pays et la crise économique et sociale s’aggrave. La vertigineuse brèche qui s’était ouverte dans l’ordre des possibles, le 11 février 2011, semble dans l’immédiat comblée par les tensions sociales et les divisions politiques ; les espoirs sont déçus et l’illusion d’unité nationale n’a pas tenu. C’est dans ce contexte d’instabilité et de tensions croissantes que se déroule la plus grande partie de mon terrain. Un climat de méfiance, stratégiquement alimenté par le pouvoir en place, influence rapidement mes conditions d’enquêtes.

Le *Conseil suprême des forces armées* (SCAF) puis Mohamed Morsi répètent que les violences et le désordre dont a à souffrir l’Égypte seraient orchestrés par des ennemis (‘*adā*’) voulant voir le pays sombrer dans le chaos. Hosni Moubarak avait adopté la même stratégie rhétorique au moment des manifestations de janvier 2011 : les manifestants étaient présentés comme des voyous manipulés par des puissances étrangères pour semer le désordre en Égypte. L’histoire d’un supposé espion israélien se faisant passer pour un révolutionnaire fait la une des journaux⁴⁹. La presse étrangère est particulièrement pointée du doigt et la propagande

⁴⁷ C’est ce que s’emploie à démontrer le centre *Nadeem* engagé dans la réhabilitation des victimes de violence et de torture, alnadeem.org/ar/node/23 [consulté le 5 mai 2014].

⁴⁸ « Égypte, sanglante répression contre les coptes », *Le Monde Diplomatique*, 10 octobre 2011, blog.monde-diplo.net/2011-10-10-Égypte-sanglante-repression-contre-les-coptes.

⁴⁹ Ilan Grapel, israëlo-américain, avait été arrêté à son hôtel au Caire après la chute de Moubarak. Accusé d’être un agent du Mossad, il est mis en détention. Sa libération se fera contre celle de 25 prisonniers en Israël. Voir les articles « American-Israeli Held in Egypt Is Released », *New York Times*, 27 octobre 2011, www.nytimes.com/2011/10/28/world/middleeast/ilan-grapel-prisoner-exchange.html ; « Egypt divided over

entraîne une vague d'arrestations et d'agressions violentes à l'encontre des journalistes (Amar, 2011)⁵⁰. Ainsi, même si ses représentants n'ont cessé de changer, le pouvoir en place en Égypte garde la même stratégie de dénonciation et les gouvernants, à l'aide de certains médias, continuent à agiter la théorie du complot. Un spot publicitaire, diffusé en 2011 sur les chaînes publiques, mettait en garde les Égyptiens contre les espions qui auraient afflué dans le pays depuis la révolution⁵¹. On y voit un étranger souriant, assis à une table de café, suivant attentivement les conversations autour de lui. Il s'étonne de ce qu'il apprend, « *really ?* » dit-il, et envoie un message via son téléphone portable. Le clip se conclue : « chaque parole a un prix et peut sauver la nation ». En ces périodes d'incertitudes politiques, ces campagnes de dénonciation publique participent à installer un climat de tension et ce même si les Égyptiens ne sont pas dupes.

Cette atmosphère suspicieuse déteint sur ma pratique ethnographique : l'anthropologue n'est pas une journaliste certes, et je le répète sans cesse, mais comment parfois les différencier l'une de l'autre ? En situation d'entretiens, dans les parcs ou les cafés, il devient progressivement impossible de me servir ouvertement de mon dictaphone. Certaines interlocutrices refusent : non pas, me disent-elles, vis-à-vis de moi mais vis-à-vis des regards extérieurs. « Que vont croire les gens ? » m'interroge Siham en souriant. Je finis par ne plus demander à enregistrer, anticipant un refus et craignant de nuire à la relation. Même le fait de prendre des notes finit par me sembler gênant, j'ose seulement griffonner quelques mots et suis donc obligée de retranscrire les échanges de tête, immédiatement après quand cela est possible. La retranscription des entretiens réalisés en arabe, qu'habituellement je travaille avec un professeur et à l'aide des enregistrements, me paraît virer à la reconstitution pure et simple. L'observation ethnographique peut s'apparenter à de la « gymnastique mentale » (Beaud et Weber, 2006, 128) dans laquelle la mémoire joue effectivement un rôle clé (Arborio et Fournier, 2008) mais les contraintes qui conditionnent alors mon travail ethnographique donnent à ce numéro de gymnaste des allures de contorsionniste.

En plus de rencontrer des difficultés dans la réalisation des entretiens, mon accès à certains lieux d'enquête se voit aussi conditionné. En mars 2012 par exemple, je me fais refuser

"Israeli spy" Ilan Grapel », *BBC News*, 22 juin 2011, www.bbc.co.uk/news/world-middle-east-13868160 et l'entrée « Ilan Grapel affair » sur *Wikipédia*, en. wikipedia.org/wiki/Ilan_Grapel_affair.

⁵⁰ Le 25 novembre 2011, *Reporters Sans Frontières* déconseille dans un communiqué la venue de femmes journalistes en Égypte, fr.rsfo.org/Égypte.htm. Voir également « Égypte. Haro sur les reporters étrangers », *Libération*, 18 avril 2013, www.libération.fr/monde/2013/04/18/Égypte-haro-sur-les-reporters-etran-gers_897251.

⁵¹ Le clip est visible sur Internet dans le corps de l'article « La télévision égyptienne suspend un spot appelant à se méfier des étrangers », *Le Monde*, 9 juin 2012, www.lemonde.fr/afrique/article/2012/06/09/la-television-egyptienne-suspend-un-spot-appelant-a-se-mefier-des-etran-gers_1715694_3212.html.

l'entrée à la réunion de préparation de la journée internationale des femmes, qui a lieu dans une ONG que pourtant je connais bien pour y être venue plusieurs fois faire des entretiens et consulter des documents. Les coordinatrices de la structure m'expliquent que les femmes non égyptiennes ne sont plus admises : elles ne veulent pas « laisser planer de doute sur l'identité des personnes qui organisent la journée » car les violences de l'année précédente étaient liées, selon elles, au fait que les gens avaient cru à « un évènement occidental organisé par les occidentales »⁵². Lors de la journée en question, je me rends tout de même sur place pour observer le rassemblement mais dois partir au bout de vingt minutes : un homme, extérieur à la manifestation, me filme avec son téléphone portable et ses collègues, furieux, crient à qui veut l'entendre que je ne suis pas égyptienne. J'ai ainsi la sensation que mon terrain de recherche m'échappe en partie : des choses fondamentales se disent et se vivent, relativement à la question de la légitimité de la violence et de l'autodéfense, sans que je ne puisse plus y accéder.

Les limitations qui s'imposent à moi me frustrant au point que je finis par faire des erreurs comme le montre l'expérience suivante. En décembre 2012, j'assiste à une réunion organisée par un collectif d'associations au sein de l'ONG *Egyptian Initiative for Personal Rights* (EIPR) ; il s'agit d'une cellule de crise mise en place suite à des agressions sexuelles ayant eu lieu durant les dernières manifestations. En vue du rassemblement du lendemain, une centaine de jeunes se sont réunis pour organiser la sécurité de la place : les numéros d'urgence sont donnés, les tours de gardes définis, les signes de reconnaissance choisis. La discussion est passionnante et je regrette seulement de ne pas tout comprendre : les jeunes parlent trop vite et se coupent la parole. Je prends quelques notes, mais discrètement puisqu'il a été rappelé en début de réunion que les journalistes n'étaient pas admis et qu'il était interdit d'enregistrer ou de prendre des photos. Lorsque le débat aborde la problématique des armes et de l'autodéfense, le sujet me semble trop important pour prendre le risque de mal comprendre et je ne résiste pas à l'envie d'enregistrer :

⁵² Le 8 mars 2011, le cortège de manifestantes qui s'était réuni à l'occasion de la journée internationale des femmes s'était fait prendre violemment à partie sur la place Tahrir. Les femmes se font insulter et des agressions, d'ordre sexuel, ont lieu. Voir « Tahrir Square women's march marred by rival protest », *The Guardian*, 8 mars 2011, www.theguardian.com/world/2011/mar/08/rival-protesters-clash-women-tahrir. Selon Paul Amar, l'incident est à lier à une erreur stratégique de la part des féministes réunies, qui avaient choisi de marcher indépendamment des autres manifestations organisées ce jour-là, notamment contre les violences policières, contre toute cohérence politique et historique. La présence de femmes étrangères dans le cortège a sans doute alimenté l'animosité des observateurs extérieurs (Amar, 2011c).

J'arrange discrètement mon dictaphone dans mon sac à main, en laissant le micro dirigé vers l'extérieur. Durant la discussion, je tente de déplacer mon sac en fonction des gens qui parlent. Après une dizaine de minutes, je comprends en voyant ma voisine se lever, aller parler aux organisateurs en me montrant du doigt que je suis dénoncée ! Un garçon s'avance vers moi. Je me sens complètement affolée et tente stupidement de cacher mon dictaphone. Ce qui me rend encore plus étrange je pense. Les regards du groupe se tournent vers moi. Le garçon me dit, plutôt doucement en fait : « il ne faut pas enregistrer ». Je m'entends répondre : « oui, pas de problème, mais je ne suis pas journaliste ». Je coupe le dictaphone aux yeux de tous, le range. Je me sens rouge écarlate, terriblement gênée.

Extrait de mes notes de terrain, 3 décembre 2012, réunion à EIPR, Garden City.

J'aimerais taire ce genre de récit. Tout comme j'aimerais passer sous silence les moments où, préoccupée par la lente avancée de ma recherche, je me mets à espérer que telle manifestation, pourtant pro-démocratique, n'ait pas le succès escompté afin que mon cours de self-défense soit maintenu. C'est dans ce type de décalage que ma position de chercheuse m'apparaît la plus inconfortable. Je me sens déconnectée – moi-même, mon sujet de recherche, mes contraintes de temps – face à l'importance et à la gravité de ce qui se passe en Égypte et me pose régulièrement la question du sens de ma présence dans le pays.

Je finirai par « abdiquer » lors de mon troisième terrain, mes dernières semaines étant effectivement marquées par des violences inédites laissant déjà deviner que Mohamed Morsi allait entraîner dans sa chute ce qui restait de consensus social en Égypte. Un tournant s'amorce : des affrontements meurtriers opposent les pros aux antis Morsi dans différents endroits du Caire. Pour la première fois depuis le début de la révolution, le peuple se bat contre le peuple. Outre mon inquiétude, ma pratique du terrain devient quasiment impossible : les deux cours de self-défense que je suis de manière hebdomadaire sont suspendus jusqu'à nouvel ordre et les rendez-vous prévus avec des pratiquantes de self-défense s'annulent les uns après les autres – Siham a peur de traverser la ville, Fatma ne sort plus de chez elle et Hoda, au contraire, ne quitte pas les manifestations. Je voyage en taxi – les affrontements de la place Tahrir se déplaçant parfois dans les couloirs du métro, je n'ose plus voyager de cette manière – pour rejoindre, après d'interminables détours, le CEDEJ. Je passe ainsi mes journées entourée de collègues, heureusement impliquée dans l'organisation d'un séminaire maintenu malgré les troubles, un œil rivé sur l'actualité. Je décide finalement d'avancer ma date de départ d'une semaine et je me sentirai soulagée en quittant le Caire :

« Il est quatre heures du matin. Dernier trajet en taxi pour l'aéroport, en silence. Je me sens tendue. Le Caire est désert. La boule au ventre ne me lâche pas, j'ai peur des abords du palais présidentiel et des coups de feu. Mais finalement rien... Moi qui pensais partir du Caire en

trainant des pieds, je quitte le Caire sans me retourner, seulement pressée que cela s'arrête. C'est étrange. »

Extrait de mes notes de terrain, 7 décembre 2012.

Mes données ethnographiques semblent s'être construites comme un texte à trou. Il n'a pas été facile de me résoudre à accepter certains manques liés à l'empreinte de la révolution sur mon travail⁵³. Sur le terrain, j'essayais de me rassurer en formulant les faiblesses de mon enquête comme des forces : mes notes regorgent de phrases telles que « ce refus d'entretien sera passionnant à analyser » ou « l'annulation de ce cours, pour la troisième fois consécutive, est révélatrice ». Dans un de ces oxymores dont le discours ethnologique raffole quand il est question de la pratique du terrain (Albera, 2001)⁵⁴, je me disais justement que ce serait ce qui me manque qui remplira ma thèse et le vide qui deviendra matière. Si cette rhétorique s'essouffait dans les moments les plus critiques, elle fonctionnait la plupart du temps en sollicitant l'exercice de la pensée et du raisonnement. L'engagement ethnographique a cela de précieux qu'il érige l'inconfort en vecteur de connaissance.

III. PRODUIRE DES « DESCRIPTIONS COHÉRENTES, MÉTHODIQUES ET SENSIBLES DU MONDE »⁵⁵

La précédente partie a permis de « capturer » l'évènement révolutionnaire : capture intellectuelle – j'interroge la manière dont il est survenu et dont il a bouleversé mon appréhension du terrain ainsi que mes conditions d'enquête – mais aussi capture si l'on peut dire « physique » en ce qu'elle autorise, pour la suite de l'exploration de mon parcours de recherche, à parler d'autre chose. Il fallait certes expliciter ce qui a « révolutionné » ma recherche mais il reste alors à aborder des considérations plus classiques concernant l'organisation pratique et le déroulement de cette dernière. La dimension méthodologique est d'autant plus importante, selon Florence Weber (2009), qu'elle constitue pour l'ethnologue sur le terrain une des seules manières de garder un semblant de trajectoire : se savoir appartenir à une communauté scientifique, avec laquelle on partage une démarche et des codes, permet en effet de garder une précieuse distance vis-à-vis des personnes enquêtées et de son objet d'étude.

⁵³ Au-delà des conjonctures historiques, c'est aussi un tristement banal évènement – le vol de mon ordinateur et de mon disque dur externe à Marseille à l'hiver 2012 – qui a laissé sa trace dans la progression de mon travail de thèse : si le pire a été évité, la majeure partie de mes photographies prises sur le terrain a disparu.

⁵⁴ Dans son introduction au numéro d'*Ethnologie française* consacrée aux « Terrains minés », Dionigi Albera (2001, 9) liste ces oxymores dont l'ambiguïté permet de traduire la nature singulière du travail ethnographique : « observation participante », « errance fixée », « distance proche », « savant naïf », « natif savant ».

⁵⁵ Ghasarian Christian, 1997, « Les désarrois de l'ethnographe », *L'Homme*, vol. 37, n° 143, p. 189-198 : 196.

Je souhaite ainsi raconter mon enquête de terrain, ce lieu que Jean-Pierre Digard (1976) décrit avec humour comme celui des « pratiques obscures de la profession », qui tiendraient « à la fois de l’aventure et du bricolage et sur lesquelles il serait de bon ton d’observer la plus grande discrétion »⁵⁶. Il s’agit d’exposer ici la manière concrète dont j’ai travaillé sur le terrain et dont j’ai construit, ethnographiquement, mon objet d’étude. Mes expériences et mes relations seront également appréhendées de manière réflexive. Cette exploration maintient dans des parties séparées des temporalités de la recherche – pratiques, observations, entretiens, réflexions – qui se confondent en réalité. Clifford Geertz (1998, 92) encourage d’ailleurs à révéler le caractère illusoire d’une description méthodologique qui donnerait à voir une succession d’étapes autonomes et qui, proche du triptyque « *veni, vidi, vici* », laisserait imaginer un ethnologue conquérant et dominant son terrain.

Le discours méthodologique, c’est-à-dire celui qui porte sur le dispositif d’enquête que la chercheuse s’est efforcée de construire et de respecter, ne peut se passer d’un retour d’ordre réflexif. L’effort, lorsqu’il est bien dosé, constitue un gage de scientificité : c’est bien « par souci d’objectivité », nous dit Gérard Noiriel (1990, 139), qu’il faut « livrer les éléments subjectifs ». L’écriture est périlleuse puisque, dans un mouvement de mise en abîme vertigineux, le travail réflexif doit lui-même faire l’objet de réflexivité et le chercheur soumet alors à l’objectivation « son propre travail d’objectivation, les intérêts cachés qui s’y trouvent investis, les profits qu’ils promettent » (Bourdieu, 1978, 68). L’intérêt méthodologique de l’usage du « je » dans le texte scientifique – ou plutôt les conditions de son usage – font l’objet de discussions animées (Olivier de Sardan, 2000). L’exercice de réflexivité s’apparente ainsi à celui d’un équilibriste : un travail jugé trop introspectif sera qualifié de narcissique – l’anthropologue y fait sa propre thérapie – et à l’inverse un travail trop peu subjectivé pourra être vu comme naïf – l’anthropologue fait semblant de ne pas être là. La posture réflexive permet d’examiner les manières dont j’ai, sur le terrain, influencé les conditions de l’interaction et de la production du discours, notamment en tant que personne ayant mes propres caractéristiques sociologiques. Il ne suffit pas que je dise ce que j’ai vu : je dois préciser avec quels yeux je l’ai vu et avec quels yeux j’ai moi-même été vue. Les enjeux sociaux et sexués de mes relations d’enquête seront ici particulièrement traités.

| ⁵⁶ Cité par Gérard Mauger dans son article « Enquêter en milieu populaire » (1991, 125).

A. PLONGÉE ETHNOGRAPHIQUE DANS LES COURS DE SELF-DÉFENSE FÉMININE AU CAIRE

L'observation participante constitue le « squelette méthodologique » (Berliner, 2013, 151) de l'anthropologie depuis, aime-t-on symboliquement à le dater, l'œuvre inaugurale de Bronislaw Malinowski (1922). Si les ethnologues reconnaissent l'importance de « planter sa tente » au milieu du terrain, les degrés d'implication du chercheur – la manière dont il se laisse « affecter » par son expérience de recherche (Favret-Saada, 1977) – peuvent varier considérablement. Selon David Berliner (2013, 166), le « désir de participation » peut mener le chercheur à devenir « caméléon » à l'image de Patrick Declerck (2011) qui, pour avoir accès à une part – nécessairement limitée – des expériences corporelles et psychologiques des personnes en errance, a passé des jours et des nuits en « clochard » à Paris. Je pense aussi à Anne Allison, qui s'est mise pendant plusieurs mois « dans la peau » d'une hôtesse d'un club pour hommes à Tokyo et devant par moment « accepter la position de subordonnée » voire « parfois d'esclave » (1994, 30). L'intégrité physique et morale des ethnologues peut ainsi être exposée sur le terrain : cette exposition – le plus souvent volontaire – leur permet de faire l'expérience, empiriquement, de certains aspects fondamentaux de leurs objets d'étude. Car comment comprendre, sans « participer », l'intensité de la peur des policiers ressentie par les vendeurs de crack à New York (Bourgois, 1998) ? Comment rendre compte de l'épuisement physique des sportifs dans un entraînement de haut niveau de judo (Hilpron, 2012) ? Ou encore comment dire, sans les avoir senties, l'enjeu lié aux odeurs dans le rapport des éboueurs montpelliérains à leur métier (Jeanjean, 1999) ?

Ainsi, il ne s'agissait pas pour moi d'assister, mais bien de participer aux cours de self-défense féminine, c'est-à-dire de devenir pour quelques séances pratiquante parmi les pratiquantes. La dimension participante de mon travail ethnographique s'est imposée d'elle-même : le sens d'une pratique des corps, telle que la self-défense féminine, ne peut être saisi de manière complète qu'en donnant une attention toute particulière à l'expérience qu'en font les individus en présence et ceci n'aurait pas été possible si j'avais seulement joué un rôle d'observatrice pendant les séances. À travers ce choix méthodologique, il n'est pas question ici – et la précision est de taille – de prétendre éprouver l'expérience corporelle de l'autre – projet aussi vain que narcissique – mais plutôt d'ouvrir un espace d'expériences communes au sein duquel les interactions se vivent, et les paroles s'échangent, de manière singulière. Le corps du chercheur, qui a pu être considéré avec suspicion quant à l'objectivité de ses expériences, est vu ici comme un « outil d'investigation » et un « vecteur de connaissance » (Wacquant, 2010, 118). Faire soi-même et à travers son propre corps, l'expérience d'une

pratique permet d'éprouver l'« engrenage » entre le corps et l'esprit évoqué par Loïc Wacquant (2000, 20). Le sociologue explique que c'est à travers sa pratique intensive de la boxe qu'il a pu considérer l'imbrication étroite des mécanismes corporels et des schèmes mentaux qui a éclairé son ethnographie. Je me serais ainsi privée d'une partie du sens de mon objet d'étude si je ne m'étais pas mise corporellement en jeu dans les cours de self-défense. L'engagement de ma personne et de mon corps – oserais-je dire mon implication « corps et âme » (Wacquant, 1989) – constitue une dimension essentielle de mon enquête de terrain ; il est aussi au cœur d'une réflexion méthodologique.

Des tableaux, consultables en annexe, permettent d'illustrer de manière simplifiée différents aspects de mon enquête de terrain comme le suivi des cours de self-défense (tableau 1), mes relations privilégiées avec des pratiquantes et des professeurs (tableau 3 et 4) ainsi que ma fréquentation du milieu institutionnel et associatif engagé dans la lutte contre le « harcèlement sexuel » (tableau 2). Il est possible de s'y reporter au fil de la lecture de ce travail.

Baliser le terrain : chercher, trouver et construire un réseau

Dès mon arrivée au Caire en mars 2011, je me suis mise en quête de l'objet dont je souhaitais m'approcher. La tâche était rendue difficile par le fait qu'il n'existe pas d'institutions ou de fédérations liées à la self-défense en Égypte. Ceci s'expliquant, nous le verrons plus tard, par l'histoire de ce type de pratiques. Ma stratégie fut donc aussi plurielle qu'hasardeuse et à la manière d'une pêcheuse, je posais une multitude de lignes sans savoir si, ou sur laquelle, « ça » allait « mordre ».

L'outil informatique m'a particulièrement aidé et je faisais sur l'internet de longues recherches par mot-clé, en arabe et en anglais. Le réseau *Facebook* s'est révélé être un vertigineux puits d'informations et de contacts. Ainsi, quand je repérais des noms de personnes concernées par mon sujet dans des articles de presse ou sur des forums de discussions, je parvenais la plupart du temps, par son biais, à les contacter. Je pouvais remonter certaines pistes, retrouver le nom des endroits dans lesquels des cours avaient eu lieu et ainsi contacter les professeurs. Je m'inscrivais par ailleurs sur un ensemble hétéroclite de pages web de groupes égyptiens spécialisés sur des thèmes divers tels que les armes, le harcèlement sexuel, les sports de combat, le féminisme, la défense, les clubs de sports. Je passais également mes premières semaines au Caire à rencontrer les personnes que je connaissais déjà en Égypte – amis, militants, journalistes, religieux – pour demander des conseils. Le fait de travailler au CEDEJ m'a également permis de bénéficier des contacts de mes collègues chercheurs sur des

terrains aussi variés que celui des chiffonniers du Caire ou celui des militances islamistes. J'ai suivi la plupart des pistes qui se sont offertes à moi, ne pouvant me permettre, du moins dans les premiers temps, de n'en négliger aucune. C'est ainsi que j'ai participé à des séances de présentation de couteaux de défense ou encore à un cours d'aérobic, nommé *Body Combat*, dans lequel j'ai transpiré en compagnie d'une trentaine d'autres jeunes femmes égyptiennes, donnant dans le vide et en rythme des coups de pieds et de poings en suivant des ordres hurlés par une professeure habillée en treillis militaire. Des perles ethnographiques se trouvaient ainsi sur ma route. Perles improbables comme cette journée de « self-défense boxe thaïlandaise » réunissant des hommes de la communauté irakienne du Caire et à laquelle j'étais présente. Perles précieuses comme Ahmad, professeur trouvé sur *Facebook* via une page intitulée « *Women's Power* » et qui deviendra un interlocuteur central dans mon travail. En collectant des informations par ces différents canaux, je réussis progressivement à identifier quelques noms de professeurs. Quant à la tenue des cours, je devais m'en remettre là encore au hasard et il m'est arrivé à plusieurs reprises de découvrir des propositions au moment où ces dernières n'étaient plus d'actualité. Ce fut par exemple le cas pour le premier cours de self-défense féminine auquel j'ai assisté : il s'agissait d'un cours donné bénévolement par un karatéka dans une ONG caritative musulmane qui était en fait la dernière séance d'une session de douze. À mon grand regret, il n'y eut pas d'autres sessions. Mon plus long séjour sur le terrain n'ayant pas dépassé cinq mois, les considérations liées à la fréquence des cours ont pris de l'importance. Au centre *Al-Sawi*, par exemple, le calendrier d'activités s'accordait avec celui des périodes d'examens universitaires, son public étant majoritairement composé d'étudiants, et il pouvait y avoir plusieurs semaines de pause dans la programmation. Certains autres cours, que l'on pourrait qualifier de stages, n'avaient lieu qu'une unique fois comme l'après-midi « self-défense pour filles » organisée à la faculté de médecine d'Aïn Shams : il était préférable dans ces cas-là d'être informée de l'évènement la veille plutôt que le lendemain. L'inquiétude de ne pas être en mesure de suivre des cours a imprégné mon travail de recherche de mon premier à mon dernier terrain. J'étais dépendante de la tenue d'évènements sur lesquels je n'avais aucun pouvoir et ma situation me paraissait d'autant plus incertaine que les professeurs me promettaient sans cesse la tenue de stages qui n'avaient finalement pas lieu. Les troubles politiques n'étaient pas les seuls responsables de ces annulations, il y avait aussi, me semblait-il chez ces professeurs, une forte propension à vouloir faire plaisir à leur interlocutrice en lui promettant des cours à venir.

Une fois mes premiers pas effectués dans des cours de self-défense féminine, je tentais d'élargir mon réseau en le faisant rayonner. Je demandais systématiquement aux professeurs des noms de personnes qu'ils jugeaient important que je rencontre. Cette méthode est précieuse

car elle vient révéler des liens et des passages, qui ne s'offrent pas au regard, entre des lieux ou des personnes (Beaud et Weber, 2006). À la fin de mon deuxième séjour, elle m'a permis de me rendre compte – je retombais en effet sans cesse sur les mêmes noms – que je touchais les limites d'une « bulle » que j'avais pénétrée sur mon terrain : je pouvais représenter mes contacts sous forme de constellation et faire des liens entre mes différents réseaux sportifs, associatifs et personnels. Le risque aurait été de croire que j'avais fait le tour du champ de la self-défense féminine au Caire alors que j'en ai seulement exploré un circuit, fermé sur lui-même. La densité de la vie urbaine cairote, ainsi que les quelques rencontres que je n'ai pas pu relier à ce circuit, laissent penser que nombre d'autres dimensions de la pratique restent inexplorées.

Entrer sur le terrain : prendre des cours de self-défense féminine

Je n'ai pas, à mon arrivée, besoin de réfléchir à un protocole particulier pour intégrer les cours de self-défense féminine visés puisque, pour y accéder, je passe par la voie classique en m'inscrivant comme l'aurait fait n'importe quelle jeune femme intéressée.

Ainsi, avant de me rendre pour la première fois à un cours de self-défense, je contacte le professeur ou la structure dans laquelle l'entraînement a lieu et me présente, par téléphone ou en face à face, comme une Française intéressée par la self-défense voulant s'inscrire au cours. J'informe les professeurs, dès notre première rencontre, que je fais une recherche sur le sujet. L'information est généralement peu relevée et aussi vite oubliée comme par Ahmad qui continuera près d'un an après notre première rencontre, à me demander sur quoi porte ma thèse. Moustafa me paraissait quant à lui déçu devant cette révélation, que je lui avais pourtant déjà faite quelques mois auparavant, me répétant : « et moi qui croyais que tu voulais apprendre ! ». Je m'inscris ainsi aux cours comme toutes les autres pratiquantes : selon les lieux, je dois remplir un formulaire ou prendre ma carte de membre de l'association ou du club et je paie, souvent pour un nombre de séances prédéfini. S'il m'est arrivé de trouver quelques propositions gratuites encadrées de manière bénévole par les professeurs, celles-ci demeurent rares et il m'arrivait généralement de payer. Le prix des cours de self-défense varie selon les lieux : par exemple dans un centre culturel, les quatre séances de deux heures valent 100 livres égyptiennes⁵⁷, le même prix qu'une seule heure de cours dans un club de sport à quelques

⁵⁷ La valeur de la livre égyptienne ne cesse de chuter depuis le début de la révolution mais on peut considérer qu'en 2012, il faut entre 7 et 8 livres égyptiennes (LE) pour faire 1 euro ; 100 livres égyptiennes représentent donc près de 12 euros. Pour avoir une idée de ce que représente une telle somme en Égypte par rapport au niveau de vie, il faut savoir qu'en 2011, selon le dernier rapport de la *Banque africaine de développement*, plus de 40% de la population égyptienne vit avec moins de 2 dollars par jour, soit moins de 12 livres

mètres de là. Je n'ai jamais bénéficié de réduction en tant que chercheuse travaillant sur la self-défense, exceptions faites des deux dernières sessions au centre *Al-Sawi* pour lesquelles la professeure me présentait officiellement comme une chercheuse l'assistant. La dimension financière rentre en compte dans ma pratique de terrain et certains cours, comme ceux qui impliquent une inscription à l'année, coûteuse, à une salle de sport, ne me sont pas accessibles. Dans ces cas-là, je suis seulement le cours d'essai, offert la plupart du temps. L'amplitude des prix en dit long sur la diversité sociale des personnes intéressées par la pratique.

Mon enquête de terrain, qui a duré onze mois, porte sur 15 offres de cours de self-défense au Caire. À travers elles, j'ai participé à près de 60 entraînements. Le tableau 1, disponible en annexe (page 409), permet de donner une vue d'ensemble de mes différentes expériences. Il m'est arrivé, comme ce dernier le montre, de me rendre à des cours de défense ne rassemblant que des pratiquants hommes. Ces derniers cours ont leur place ici dans la mesure où ils m'ont permis de rendre apparentes certaines spécificités des propositions pour femmes et les observations que j'ai pu y mener ont nourri mon raisonnement sur la manière dont le système du genre est mobilisé via les pratiques étudiées. Mon enquête de terrain m'a également conduit à faire des expériences qui semblent en marge, et apparaissent dans le tableau 1 sous la double ligne. C'est le cas de certains cours d'arts martiaux et de sports de combat – je souhaitais en effet avoir des pistes de comparaison avec d'autres espaces féminins et masculins d'apprentissage de techniques de combat. Mon enquête de terrain a été complétée par d'autres explorations, principalement au sein du milieu associatif et institutionnel engagé dans la lutte contre les violences faites aux femmes. Il m'a semblé en effet important d'interroger les lieux où la question du « harcèlement sexuel » se définit et se formule ; d'autant plus important que c'est parfois dans le cadre ou à l'initiative de ces structures que des cours de self-défense féminine sont proposés. Le tableau 2, consultable en annexe (page 410), rend compte de cette enquête. Sans pouvoir anticiper avant mon départ leur existence ni leurs modalités d'organisation, les initiatives collectives de sécurité telles que les organisations de voisinage – « comités populaires » (*ligān sha'abiyya*) – se sont imposées à moi comme des objets d'étude fondamentaux pour interroger les manières de distinguer les usages légitimes et illégitimes de la violence au cours du processus révolutionnaire. Je me suis ainsi employée, durant mon enquête de terrain, à rencontrer ceux et celles qui avaient initié ces expériences inédites de défense civile ou qui y avaient participé.

égyptiennes, et 21% de la population vit avec moins d'1 dollar par jour, soit moins de 6 livres égyptiennes, www.afdb.org/fr/countries/north-africa/egypt/.

Passer inaperçue ?

La rencontre avec les pratiquantes se fait en général de manière moins immédiate qu'avec les professeurs. Je n'ose en effet pas les aborder lorsque, à l'arrivée, nous échangeons de timides hochements de têtes. La plupart du temps, un tour de paroles a lieu pour introduire ou conclure la première séance et j'en profite alors pour dire les raisons de ma présence en évoquant mon projet de thèse. Si l'occasion de m'adresser au groupe ne m'est pas donnée, j'informe chaque pratiquante au fil des séances à l'occasion des exercices que nous faisons deux à deux. Ma présence dans le cours de self-défense ne passe de toutes les manières pas inaperçue. Je ne peux prétendre me fondre dans le groupe comme une observatrice anonyme et discrète. Mes seuls traits physiques – ma taille, la couleur de mes cheveux et celle de mes yeux – me distinguent des autres jeunes femmes présentes et me rendent repérable dans le groupe et ceci est d'autant plus évident dans des cours qui ne réunissent que des hommes et dans lesquels ma présence était plus que remarquable. « La Française va nous manquer » m'avait dit Samir, un professeur de self-défense à qui j'annonçais que c'était ma dernière séance de cours. On m'appelle surtout par mon prénom – bien souvent prononcé avec fantaisie – mais aussi « l'étrangère », l'« étudiante » parfois même élevée au rang de « docteure ». La plupart des professeurs me parlent en arabe durant le cours : c'est pour moi une marque valorisante qui me permet de me sentir intégrée. Il arrive parfois qu'ils décident de me parler en anglais et, le temps d'une démonstration ou d'un exercice, ce peut être à tout le groupe qu'ils s'adressent dans cette langue. Je suis plus ou moins gênée par la situation selon les cours et le niveau d'anglais des pratiquantes, et j'interviens, en arabe, pour la faire cesser en expliquant que je comprends l'arabe et que je n'hésiterai à pas à poser une question si nécessaire. Les échanges verbaux en cours de self-défense me sont accessibles, d'autant plus qu'ils sont accompagnés de gestes et mobilisent un lexique assez simple. Par ailleurs, même si certains mots m'échappent, je choisis la plupart du temps de ne pas interrompre le cours.

Si je sais que ma présence est remarquable, j'essaie de ne pas me rappeler en permanence au groupe en tant qu'« ethnologue de service ». Je ne prends généralement, par exemple, pas de photographies pendant les cours. Je crains en effet de gêner les participantes et de marquer une distance avec elles. Je n'oserai demander l'autorisation que dans les trois groupes avec lesquels je suis des cours sur une relative longue durée. Je reçois deux accords, dont l'un à condition que je ne photographie pas les visages et les exercices de corps-à-corps au sol jugés gênants, et un refus dans le groupe du centre *Al-Sawi* : la professeure ne veut pas que je fasse la demande au groupe, redoutant que les filles acceptent par politesse mais cessent alors d'être à l'aise. Il est vrai que la non-mixité du cours permet aux pratiquantes des attitudes,

notamment vestimentaires, qui n'ont pas vocation à sortir de la salle. Un compromis est trouvé dans ce groupe et deux volontaires, Nour et Mona, posent pour moi à chaque fin de cours, bien rhabillées, en mimant les gestuelles apprises. Quand elle est possible, la prise de photo n'en est pas moins compliquée à mettre en œuvre car l'appareil, rangé dans ma poche, gêne mes mouvements et je finis rapidement par le ranger dans mon sac. Pour limiter le traitement différentiel qui m'est fait de la part des professeurs, je fais par ailleurs en sorte d'adapter mon niveau à celui des pratiquantes. Je ne prétends pas avoir un bon niveau en techniques de défense mais il est vrai que ma recherche m'a amenée ces dernières années à m'entraîner régulièrement. Je joue ainsi à l'« éternelle débutante ». Cette précaution est d'autant plus importante que j'étudie un apprentissage, c'est-à-dire la mise en corps de techniques, et les moments d'explications sont de fait fondamentaux à observer – comme ceux où les professeurs me montrent les points sensibles de leurs corps ou la manière dont il faut fermer mon poing pour frapper. L'intensité de mon engagement dans la pratique – il m'arrive de suivre, dans les périodes les plus chargées, quatre à cinq cours de self-défense par semaine – se traduit dans et sur mon corps. Les entraînements, dont certains sont très physiques, le transforment en le musclant. Ils lui font porter également des marques de coups – hématomes, griffures, bosses – et la douleur qui va avec. Cette dernière conditionne ma participation aux exercices des cours, en la rendant parfois désagréable voire impossible. Mais la douleur n'est pas propre à mon expérience : elle est indissociable des pratiques de self-défense, nous y reviendrons, comme en témoignent la plupart des autres pratiquantes.

Parmi mes efforts d'adaptation, ce sont ceux relatifs à ma tenue qui me posent le plus de difficultés au départ. En effet les cours suivis, à l'image des prix qui conditionnent leur accès, ont lieu sur des scènes sociales variées où les questions des codes comportementaux et vestimentaires se posent de manières différentes. Les enjeux de présentation de soi, qui sont liés entre autres aux représentations de la pudeur, de la piété et de la mode ainsi qu'aux possibilités économiques des individus, sont spécifiques à chaque groupe social. Selon le couple Pinçon et Pinçon-Charlot, l'enquêteur « adapte son apparence à ce qu'il peut pressentir des critères d'appréciation de la tenue et de la manière d'être que les personnes qu'il va rencontrer lui paraissent susceptibles de mettre en œuvre » (1991, 127). C'est bien ce que je souhaite faire au sein des groupes de self-défense mais la tâche se complique quand, sur chaque lieu d'enquête, les données changent. Mes tâtonnements vestimentaires, lors de mes premiers pas sur le terrain, illustrent bien les complications causées par le fait, pour l'ethnologue, d'étudier un champ socialement hétérogène. La première fois que je me rends au Caire dans un cours de self-défense, au sein d'une association caritative musulmane, la question de la

pudeur semble être au centre des interactions physiques : les pratiquantes veillent les unes sur les autres, refixant le voile d'une combattante « décoiffée » ou vérifiant, au cours des combats, que les vêtements ne bougent pas. Si une partie du corps se dévoile, la confrontation est suspendue le temps d'un réajustement. Les pratiquantes sont souvent en contact les unes avec les autres, se tenant dans les bras ou par la main. Suite à ce cours, dans lequel j'ai souffert de mes habits trop amples qui découvriraient sans cesse mon ventre ou mes jambes, je me suis composé une tenue sportive reposant sur un jeu de superposition « à la façon égyptienne », d'habits larges enfilés sur des habits moulants. Arrivée dans un second lieu de cours, dans un autre groupe et un autre espace social, je remarquai des codes différents : les pratiquantes, habillées dans des survêtements sportifs aux couleurs vives et aux marques très apparentes découvriraient pour la plupart leurs bras. Elles se touchaient peu entre elles. Gênée et craignant d'être stigmatisée, j'ai alors tenté de corriger ma tenue, aux toilettes, avant d'affronter le groupe. D'autres considérations liées à l'appartenance sociale de mes interlocutrices, vis-à-vis de mon entrée et de mon maintien sur le terrain, seront abordées dans une partie plus réflexive.

Face à face : entretiens et relations privilégiées

Les relations que je parviens à nouer ainsi que les échanges que j'ai, individuellement, avec certaines pratiquantes et certains professeurs constituent une part importante de mes données de terrain. Je procède, à la suite des premiers cours, à des demandes d'entretien en m'adressant directement à chacune des pratiquantes et chacun des professeurs que je rencontre. Pour les groupes du centre *Al-Sawi* exceptionnellement, je fais circuler une feuille sur demande de la professeure, afin de collecter les adresses emails et les téléphones des filles présentes. Les premiers rendez-vous obtenus se déroulent généralement de manière formelle, dans un café dont je laisse le choix à mon interlocuteur. J'ai dans l'idéal un carnet de notes, voire un dictaphone, posé devant moi. La plupart de mes entretiens et conversations avec les pratiquantes et les professeurs se passent en anglais, leur durée varie d'une heure, pour les plus courts, à quatre heures pour les plus longs. J'ai mené des entretiens auprès de trente pratiquantes de self-défense et de quatorze professeurs. Ces personnes, dont les paroles et les trajectoires se trouvent au cœur de ma réflexion, sont présentées succinctement dans les tableaux 3 et 4 consultables en annexe (pages 413 et 415). Au cours de mon travail, il sera question de certaines d'entre elles de manière plus récurrente que d'autres ; je les qualifie d'interlocutrices « privilégiées » : j'entends ainsi que je les ai rencontrés à plusieurs reprises en dehors des cours de self-défense et du cadre formel des entretiens.

Derniers outils méthodologique, mes notes de terrain – pour lesquelles je m'astreins à une rédaction quasi-quotidienne – fixent les événements et les émotions et dessinent la trame

de mon expérience de recherche. Écrits personnels et outils de travail, il m'arrive d'y puiser des extraits pour illustrer certains des arguments de ma thèse.

B. PENSER L'ENQUÊTE : LE TRAVAIL DE RECHERCHE AU MIROIR DE LA RÉFLEXIVITÉ

Porter un regard réflexif sur une enquête ethnographique nécessite d'examiner la dimension interactionnelle de celle-ci. L'ethnologue est en effet prise dans un maillage étroit de relations : relations aux « informateurs », relation à son sujet et à son champ de recherche, relation au milieu universitaire et relation à soi. Ces multiples liens constituent la matière sur laquelle le raisonnement va être bâti et c'est à ce titre qu'ils doivent être interrogés. Les relations d'enquête, sur le terrain, se révèlent particulièrement complexes car elles mobilisent des rôles – une *enquêtrice* fait face à des personnes *enquêtées* – qui sont envisagés différemment selon les individus : chacun semble projeter sur son propre rôle et celui de l'autre des attentes et des représentations singulières qui évoluent au cours de l'enquête et qui sont déterminées par une kyrielle de données personnelles et sociales. L'analyse de la manière dont s'établit une relation d'enquête ainsi que celle des réactions des personnes enquêtées est d'autant plus précieuse qu'elle permet de renseigner, comme l'explique Gérard Mauger (1991), sur les systèmes de classification mobilisés par les personnes enquêtées pour appréhender le monde social. Il s'agit ici de mettre en questions ma recherche et la place que j'ai occupée sur mon terrain : comment vois-je mon sujet ? Qui suis-je pour les personnes auprès desquelles je travaille ? Qui sont-elles pour moi ? Comment se représentent-elles ce que je suis et ce que je fais ? Quelle place ai-je occupé sur le terrain et comment cette dernière a-t-elle évolué au fil du temps ?

Drôle, marginal, élitiste : quand l'ethnologue doit défendre son sujet

Mon objet d'étude a ceci de particulier qu'il ne laisse pas indifférent : son énonciation est souvent suivie de remarques et de discussions qui s'avèrent révélatrices de la manière dont sont perçues les pratiques étudiées. En dehors du milieu de la self-défense, mon sujet de recherche est tout d'abord rarement pris au sérieux même si la multiplication, ou du moins la médiatisation croissante, des violences sexuelles depuis le début de la révolution lui donne une nouvelle gravité. Que ce soit en France ou en Égypte, certains collègues et amis s'amusent de mes supposées aptitudes de combattantes, dont je ne parle pourtant pas, en mobilisant des représentations caricaturales de la femme guerrière. Ils y font par exemple référence sur un ton humoristique à l'occasion de discussions animées – « fais attention, elle sait se battre » – ou en mimant la peur face à moi. Le sujet paraît trivial, à l'image d'ailleurs de certaines représentations des pratiques féminines de combat, et le fait qu'il puisse être au cœur d'un

travail de doctorat interroge. Dans un colloque, un collègue anthropologue m'avait par exemple dit, en me parlant d'un autre doctorant, qu'il travaillait « par contre sur un *vrai* sujet d'anthropologie ».

Les discussions qui suivent l'annonce de mon sujet tournent généralement autour de l'efficacité de la pratique de la self-défense féminine : la question « mais est-ce bien sérieux ? » revient régulièrement. Celle-ci peut être étayée par des récits d'agressions – personnels, lus ou inventés – dans lesquels la victime n'a pas réussi à faire face à l'agresseur. À travers cette crispation sur l'usage de la pratique en « situation réelle », si tant est que l'expression veuille dire quelque chose, c'est bien de la crédulité des pratiquantes dont il est question ainsi que, plus implicitement et par effet de ricochet, de ma propre crédulité. C'est comme si la pertinence de mon sujet de recherche était mise en cause par le fait que l'efficacité et le bien-fondé de la pratique ne soient pas prouvés. Qui voudrait donc faire, ou étudier, une pratique qui *ne marche pas* ? Un journaliste égyptien, rencontré chez des amis, m'avait ainsi répondu en riant, lorsque je lui avais demandé s'il connaissait des personnes faisant de la self-défense : « impossible, je n'ai que des amis intelligents ! ». Ibtissem Ben Dridi (2010) a travaillé en Tunisie sur le *tasfih*, rituel protecteur de la virginité des jeunes femmes. Dans son article « Est-ce que ça marche ? », elle raconte que les réactions qui ont suivi ses premières conférences se focalisaient sur la question de l'efficacité « réelle » du rituel et la naïveté de ses informatrices. Si, selon l'ethnologue, la convocation du registre de la croyance peut être pertinente, elle n'est en rien indispensable à l'étude de pratiques sociales présentes et signifiantes. Je constate par ailleurs qu'on s'adresse souvent à moi comme s'il était acquis que je sois moi-même adepte des pratiques que j'étudie. Le fait de consacrer ma thèse à la self-défense féminine, en étant moi-même une femme, semble impliquer une logique adhésion personnelle, voire militante, à cette dernière. Je me suis étonnée de rencontrer ce genre de raisonnement dans le milieu scientifique même si Didier Fassin évoque le caractère ordinaire de ces associations entre chercheur et sujet : « comme si les propriétés de l'objet étudié se déplaçaient vers celles et ceux qui l'étudient » (2004, 29).

Le sujet donne également naissance, du côté de la chercheuse cette fois, à des réflexions d'ordre moral liées entre autres au statut social des personnes rencontrées. Il apparaît en effet sur le terrain, ou plutôt il se confirme, que la pratique que j'étudie est socialement située : les cours de self-défense féminine réunissent au Caire, sauf quelques exceptions notoires, des jeunes femmes des classes privilégiées de la société égyptienne. Les bouleversements révolutionnaires accentuent encore, nous y reviendrons, le caractère élitiste de cette pratique sociale. Je finis par ressentir une certaine culpabilité à consacrer mon travail de thèse, dans un

pays en révolution, à une pratique marginale et révélatrice de « soucis des riches » déconnectés de la « réalité » (Salverda et Grassiani, 2014). C'est d'ailleurs sur cette image de la connexion que les groupes sociaux les plus privilégiés sont présentés dans les travaux anthropologiques sur l'Égypte contemporaine : le degré de connectivité des individus à des réseaux tels que *Facebook* ou *Twitter* est présenté comme inversement proportionnel à la « connexion » à leur propre pays. Je pense ici à l'agacement dont Wael Ghonim fait l'objet depuis qu'il est devenu une des figures majeures du soulèvement de 2011 – cet employé de *Google* était venu soutenir la cause et avait été détenu pendant plusieurs jours (El-Mahdi, 2011). L'inclinaison de l'anthropologie à considérer ce qui est « populaire » comme « plus vrai » que le reste n'est pas nouvelle (Bromberger, 1992). Elle est toutefois particulièrement visible dans les articles portant sur la révolution égyptienne : de manière presque obsessionnelle, chaque papier doit rappeler qu'il concerne les gens « normaux » ou les Égyptiens « ordinaires » (Ghannam, 2012). J'ai été moi-même influencée par ces écrits et ai fini par ressentir un malaise face à la distance qui sépare la vie quotidienne de la plupart de mes interlocuteurs et les événements politiques – à l'image du profil *Facebook* de Dina, professeure de self-défense, qui affiche son irrépressible envie de manger des hamburgers alors que des violences opposent manifestants et policiers dans le centre-ville.

Ma pratique du terrain est marquée par ce décalage et je suis ainsi, du moins dans les premiers temps, gênée de dire à mes collègues chercheurs que j'ai passé la journée dans un luxueux centre commercial ou sur un terrain de paint-ball alors que le Caire semble à feu et à sang. De même je prends conscience, lorsqu'on me demande ce que pensent mes interlocutrices de la révolution, qu'elles n'abordent que rarement le sujet et que quand elles le font, c'est souvent parce que j'en ai fait la demande. Il convient de préciser ici que le fait de ne pas parler de la révolution ne constitue pas la marque d'une indifférence et la distance qui semble distinguer – mais en vérité lie – le quotidien et la révolution n'est en rien propre aux élites : tout événement, aussi historique soit-il, n'est vécu qu'au travers d'une certaine « banalité ». La vie quotidienne ne s'est pas arrêtée au Caire le 25 janvier 2011 et les jeunes égyptiennes et égyptiens discutent, dans les cafés, de leurs acteurs préférés, de leurs problèmes de famille et de leurs projets amoureux ou professionnels. Ce qui peut paraître « inimportant », la dimension ordinaire des périodes extraordinaires, a son importance⁵⁸. Face à ces considérations, les travaux de Pinçon et Pinçon-Charlot constituent des références rassurantes : on ne peut prétendre, disent-ils, appréhender une société sans aller observer ses élites.

⁵⁸ « The Importance of Unimportance: Middle-Class Belonging in an Emergent Somewhere », 2011, Timothy Murphy. Présentation à la conférence annuelle de l'*American Anthropology Association*, Montreal, Québec.

L'anthropologie invite bien non seulement, comme le dit Florence Weber, à observer comment vivent ceux dont les voix sont couvertes par « le bruit que font les puissants », mais aussi à « aller voir ce que font sans bruit les puissants » (2009, 2).

Présences et influences de l'ethnologue sur son terrain

Le champ de la self-défense se caractérise en Égypte par une absence de lisibilité et d'institutionnalisation. En contribuant à le baliser et à le publiciser durant près de deux ans, mon travail de terrain l'a indirectement influencé. La pratique du terrain est ici pensée en termes de dispositif expérimental dans lequel le chercheur devient « l'agent involontaire d'une transformation qui s'opère à travers lui » (Lévi-Strauss, 1963, 11). L'ethnologue, par sa seule présence, modifie et perturbe le terrain : ce sont ces variations qui constituent les fondements de l'enquête. On retrouve l'idée d'un singulier usage de soi auquel invitait par exemple Marcel Griaule (1957) : l'ethnologue est vu, dans un vocabulaire proche des sciences expérimentales, comme un vecteur de l'expérimentation et un « outil de l'observation » (Debaene, 2006, 33).

Au fil de mes séjours au Caire, je suis progressivement identifiée comme une personne référente de la pratique de la self-défense féminine. Ma supposée expertise – je ne cache à personne le fait que je suive plusieurs cours en même temps – est sollicitée de manière plus ou moins embarrassante. Les professeurs de self-défense, tout d'abord, me demandent des détails sur les autres cours notamment en termes de prix, d'affluence ou de méthode. Ces informations sont d'autant plus utiles pour eux dans la période révolutionnaire dans laquelle la demande sécuritaire semble augmenter. Si je réponds aux questions factuelles, j'essaie d'être évasive, tout en étant flatteuse vis-à-vis de mes interlocuteurs, face aux demandes plus qualitatives qui portent sur l'évaluation que je fais des autres cours. Cette posture est plus difficile à tenir face aux pratiquantes, dont certaines sont devenues plus que de simples informatrices. À trois reprises, j'ai été sollicitée en fin de séance par une pratiquante qui, se plaignant à demi-mot du contenu du cours suivi en commun, me demandait si je n'avais pas trouvé mieux ailleurs. J'essayais alors de décrire les différentes offres de cours en présentant leurs avantages et inconvénients mais ne pouvais m'empêcher, dans des cas précis, de déconseiller certains cours. Je suis également contactée par des connaissances ou des collègues expatriées qui seraient intéressées par de telles formations et que je renvoie vers des professeurs. Le milieu associatif me sollicite par ailleurs, comme au moment de la multiplication des agressions sexuelles sur la place Tahrir, en décembre 2012, lorsque je reçois via *Facebook* plusieurs demandes d'informations de la part de militantes voulant se former, en urgence, à l'autodéfense. Une association engagée contre le harcèlement sexuel fait également appel à moi pour rédiger une page recensant les offres de cours existantes. Ce document sera mis en ligne sur leur site

Internet : c'est le premier à ma connaissance qui concentre et rend publiques les différentes propositions de cours de self-défense féminine dans la ville du Caire. Je contribue ainsi indirectement, en étudiant ces pratiques, à en faire la promotion. Je me sens même parfois considérée comme une ambassadrice de la self-défense au Caire et suis déconcertée, par exemple, face à la tournure que prend une rencontre au siège de l'ONU Femmes, avec la coordinatrice du programme « *Safe cities for women* ». Au bout d'une heure de discussion sur les plans de lutte contre les violences sexuelles mis en place au Caire, elle me dit :

« Ce que je peux faire pour toi c'est de te faciliter l'entrée dans les quartiers. Mais ce serait mieux que tu viennes accompagnée par de vraies Égyptiennes qui racontent qu'elles prennent des cours, cela peut mettre en confiance. Cela peut t'aider. Si tu arrives juste en disant « la self-défense féminine », ça paraîtra trop nouveau et elles ne voudront peut-être pas essayer. Mais tu amènes des preuves avec toi, quelques filles, mais qui ne sont pas trop occidentalisées (*elle rit*). »

Je peine à faire comprendre à mon interlocutrice le sens de ma démarche en lui répétant que je ne suis pas venue faire la publicité de la pratique de la self-défense auprès de l'ONU et en lui expliquant ce qu'est la démarche anthropologique. Je n'avais dans ce cas visiblement pas suffisamment anticipé un malentendu pourtant prévisible, et *a posteriori* pas inintéressant. Il m'arrive également, face aux attentes des professeurs vis-à-vis de mon engagement supposé pour la pratique, de me sentir instrumentalisée. Si ces derniers savent que l'intérêt pour la pratique a récemment augmenté, certains d'entre eux sont en doute quant à la manière de recruter des filles intéressées et me demandent de faire circuler des informations sur leurs cours. Claudia souhaite par exemple que je prenne la parole face à une journaliste pour expliciter la pertinence d'un cours en non-mixité. Abdou m'explique quant à lui que c'est dans mon intérêt de lui trouver six filles intéressées pour constituer un groupe : je pourrais ainsi faire mes observations et, me dit-il, « ce sera gratuit pour toi ». Je suis parfois tentée de répondre par l'affirmative à ce type de demandes – lorsque je m'inquiète de ne pas trouver de cours de self-défense – mais il me semblerait gênant de la part d'une ethnologue de créer de toutes pièces l'objet de son étude !

La manière dont ma recherche a pu influencer le champ de la self-défense se joue pour finir à travers les quelques rencontres qui ne se seraient pas faites sans mon intermédiaire et dont certaines se révèlent décisives. Je pense à Leïla par exemple, que j'ai rencontrée au *Swiss Club* et qui voulait compléter sa formation en défense. Elle viendra finalement essayer chacun des enseignements que je suis et choisira Siham, une de mes professeures, pour lui donner des cours particuliers. Je pense également à une pratiquante, Hoda, qui rencontrera à mon domicile

Claudia, professeure de self-défense : toutes deux tentent depuis de mener ensemble un projet féministe impliquant une formation à la défense verbale.

Hauteur de l'évènement et ancrage ethnographique

Il est peu de dire que je ne m'attendais pas à faire face à une révolution sur mon terrain de recherche. Devant l'ampleur et à la portée de l'évènement qui s'annonce en janvier 2011, alors que mon travail n'en est qu'à ses balbutiements, la thésarde que je suis n'en mène pas large. Comme pour me protéger du bouleversement qui finira de toutes les manières par m'atteindre, au moins par ricochet, mon premier réflexe est de mettre à distance la révolution égyptienne. À mon arrivée au Caire, je ne cesse de me répéter que mon sujet de thèse n'a rien à voir avec ce qui se déroule sous mes fenêtres. Cette résistance, que j'oppose à la révolution, est également visible dans le travail bibliographique que je réalise durant mes premières semaines de terrain : aucune référence n'apparaît sur le sujet et je me focalise pour l'essentiel sur la question du harcèlement sexuel. Mon carnet de terrain par contre, comme s'il était indépendant de mon cheminement scientifique, regorge de descriptions de manifestations et de comptes rendus de discussions politiques. On y lit également un certain émerveillement de ma part du fait d'être présente en Égypte durant cette période historique : j'écris que « j'ai de la chance ». Je m'efforce à maintenir séparées de manière hermétique mes expériences de recherche et mes expériences personnelles – et ce à l'encontre des conseils de base donnés par les manuels portant sur la pratique du terrain (Beaud et Weber, 2006 ; Weber, 2009 ; Cefai, 2011). Il semble que mes premières semaines au Caire, au cours desquelles je me familiarise avec les marques et les mots de la révolution ainsi qu'avec les visages des premiers martyrs, nécessitaient du fait de leur densité émotionnelle, un certain silence scientifique.

Ce réflexe de mise à distance, cette sorte de « déni de révolution », s'explique également selon moi par mon appréhension à m'emparer d'un évènement dont je sais, intuitivement, qu'il va bouleverser ma recherche. C'est la manière dont il vient mobiliser la question et l'expérience de la violence qui m'impressionne particulièrement. L'image qui illustre mes propos est significative : ce couteau si grand qu'il en dépasse mon carnet de terrain. Je me reconnais à ce titre dans le témoignage de Franck Pieke (1996), confronté lui aussi à une révolution sur son terrain, lorsqu'il raconte son hésitation à se saisir de l'évènement, n'étant pas sûr d'être prêt à affronter la question de la violence. Les différentes contributions à l'ouvrage *Fieldwork under fire* (Nordstrom et Robben, 1995) font état de la même difficulté à rendre compte, anthropologiquement, du conflit, de la menace ou de la mort. La réflexion sur la violence fait en effet émerger les questions « les plus centrales et les plus indécidables de l'anthropologie » (Lenclud, Claverie et Jamin, 1984, 13) : la violence interroge le sens et

l'intelligibilité. La reconnaître et la nommer comme telle constitue un acte de langage qui engage celle ou celui qui parle, l'exposant dans certains cas au danger (Moussaoui, 2001). Ma propre inquiétude à l'idée de me confronter à la notion de violence peut paraître paradoxale : mon objet d'étude, pourrait-on m'opposer, semble en effet profondément lié à celle-ci. À travers les pratiques de self-défense, c'est bien l'économie du pouvoir et de la violence que je souhaite interroger. Je savais en effet qu'en me concentrant sur cet objet d'étude, j'allais devoir me confronter à la thématique et je l'avais d'ailleurs déjà fait sur mes terrains parisiens. Mais à la différence près que dans les cours de self-défense que j'avais alors étudiés, je décrivais une pratique que je qualifiais de *déréalisée* : il s'agissait plutôt de représentations, plus justement de performances, liées à la violence. Le terrain égyptien, à travers la révolution, me projette quant à lui dans une réalité de violence plus immédiate : depuis le début des affrontements, la répression militaire et policière blesse et torture les corps.



Le couteau et le journal de terrain, dojo *Dragon's Den*, Dokki, 10 mars 2011 (cliché de l'auteure).

Elle tue aussi : des centaines de jeunes hommes et de jeunes femmes ont déjà perdu la vie lorsque j'arrive pour mon premier terrain au Caire⁵⁹. Je croise régulièrement leurs visages et leurs familles qui manifestent pour que justice soit rendue. Mon travail de recherche m'amène par ailleurs à recueillir des récits tragiques de la révolution et je tente alors maladroitement de

⁵⁹ On évalue à plus de 800 le nombre de personnes tuées durant le moment révolutionnaire, c'est-à-dire durant les dix-huit jours d'occupation de la place en 2011 (« Military sorts out task of determining who's a "martyr" », *Egypt Independent*, 18 août 2011, www.egyptindependent.com/news/military-sorts-out-task-determining-whos-martyr). Plus de 1500 personnes ont trouvé la mort dans les manifestations et affrontements qui ont suivi (EIPR, *The weeks of killing*, 2014, eipr.org/sites/default/files/reports/pdf/weeks_of_killing_en.pdf).

maintenir une certaine distance avec ce qui m'est raconté, sans y parvenir toujours. Je me souviens à ce titre d'un après-midi de mars 2011 : je décide ce jour-là de me documenter sur Sally Zahran, jeune Égyptienne désignée comme la première femme « martyre » de la révolution (Armbrust, 2013). Son histoire me semble intéressante relativement aux modalités de désignation des martyrs : les circonstances de sa mort sont obscures et un débat animé a lieu dans la presse pour trancher sur la légitimité de l'appellation. Je passe ainsi quelques heures à confronter des articles de journaux et à consulter certains profils sur *Facebook*. Je finis par découvrir une photographie de Sally Zahran entouré de son groupe d'amis, passant une soirée en felouque sur le Nil et sur laquelle elle apparaît, souriante, bras dessus bras dessous avec un de mes amis : elle et lui se connaissaient donc. Ce télescopage soudain entre l'histoire de cette « martyre » et mon histoire personnelle me déstabilise et je suis soudain gênée d'avoir fait de cette jeune femme un objet de ma recherche, le temps d'un après-midi, mettant de côté la réalité de sa disparition récente que cette photographie vient rappeler à moi. Je ressens un certain malaise dès lors qu'il est question d'hommes et de femmes, souvent plus jeunes que moi, qui ont perdu la vie au fil des répressions violentes et de mes séjours sur le terrain. Je me sens impliquée, comme d'autres chercheurs sur place (Schielke, 2012), vis-à-vis de ces manifestants tués. Il m'est inconfortable de faire face à mes émotions car je les juge disproportionnées – tantôt trop et tantôt pas assez fortes – et je me trouve parfois hypersensible, parfois indifférente : je peine, en tant qu'anthropologue étrangère, à trouver une place dans l'histoire de cette révolution qui, je le sais, n'est pas la mienne mais pourtant affecte mon travail et ma personne.

La charge affective qui est présente sur mon terrain rend plus impressionnante encore la tâche qui est la mienne de construire un discours anthropologique sur l'Égypte révolutionnaire et ainsi, d'une certaine manière, de témoigner. Comment être à la hauteur des événements ? Comment rendre l'intensité de ce qui se vit ? Je m'inquiète de faire partie de celles et ceux qui devront mettre en mots la révolution et tenter de la traduire en langage académique. J'aurais voulu arriver *après* : après que des dizaines d'ouvrages sur les révolutions arabes aient été publiés et que les chercheurs de référence aient parlé. J'aurais voulu avoir seulement à me positionner dans un espace scientifique qui aurait déjà largement été balisé. Je me reconnais en ce sens dans les paroles de Michel Foucault voulant s'affranchir de la sacralité du commencement, dans *L'ordre du discours* (1971, 7) :

« J'aurais aimé m'apercevoir qu'au moment de parler une voix sans nom me précédait depuis longtemps : il m'aurait suffi alors d'enchaîner, de poursuivre la phrase, de me loger, sans qu'on y prenne bien garde, dans ses interstices, comme si elle m'avait fait signe en se tenant, un

instant, en suspens. De commencement, il n'y en aurait donc pas ; et au lieu d'être celui dont vient le discours, je serais plutôt au hasard de son déroulement, une mince lacune, le point de sa disparition possible ».

Cette envie de me mettre en retrait n'est pas comparable à celle, plus proche de la lâcheté intellectuelle, qu'évoque Olivier Roy à propos des « anti-orientalistes » qui, face aux révolutions arabes, attendent « qu'il y ait suffisamment de textes sur le printemps arabe, ou sur l'hiver, ou sur les quatre saisons, pour pouvoir se livrer à leur passe-temps favori : la déconstruction des discours » (2013, 552). C'est ici la grandeur de l'évènement qui m'intimide : elle décuple me semble-t-il ma responsabilité face aux données que je produis et analyse. Rien que les questions sur l'actualité – que dire de l'armée ou des Frères Musulmans ? que faut-il espérer pour la suite ? – m'embarrassent : dans l'incertitude dans laquelle je suis, la prise de position me paraît impossible⁶⁰. Je redoute de devoir rédiger mes premiers articles et d'avoir à stabiliser dans l'écrit et le sens des réflexions qui me paraissent en perpétuel remodelage.

Je dépasserai cette crainte à l'occasion de ma participation à un projet d'ouvrage collectif, mené au sein du CEDEJ à l'été 2011 : je propose dans un article une « plongée ethnographique au cœur des comités populaires », ces groupes d'habitants ayant assuré la sécurité des quartiers du Caire durant les premières semaines de la révolution et vis-à-vis desquels j'avais pu recueillir des descriptions⁶¹. J'y parlais d'hommes, inquiets et excités, qui passaient leurs nuits dehors et de femmes, restées à l'étage, négociant leur rôle d'intendantes. Sur des scènes discrètes et éloignées de la place Tahrir, dans la familiarité des quartiers et l'intimité des maisons, chacun et chacune avait fait l'expérience de la révolution. Travailler sur les comités populaires fut pour moi une expérience instructive qui me révéla qu'un solide ancrage ethnographique pouvait me permettre d'affronter le vertige révolutionnaire, me permettant de sortir des rhétoriques hyperboliques et désincarnées pour donner, de façon tangible, à voir et à entendre. À la question qui ne me quittait pas jusqu'alors – comment être à la hauteur des évènements ? – j'avais trouvé la réponse : en les appréhendant *par le bas*, en décrivant les gestes les plus petits ; bref en faisant de l'ethnographie. Si je connaissais déjà la richesse de la démarche ethnographique, je ne l'avais me semble-t-il, jamais éprouvé si

⁶⁰ L'anthropologue Marc Peterson (2011b) décrit la période révolutionnaire égyptienne comme profondément marquée par l'incertitude, empruntant le vocabulaire du rite à Victor Turner et la qualifiant d'« anti-structurelle » et de « liminale » : les structures précédentes – d'organisation sociale, de pensée et de représentation – se sont effondrées sans que d'autres ne les aient encore remplacées.

⁶¹ Il s'agit d'un chapitre d'ouvrage publié dans le livre *Une société en quête d'avenir, Égypte, au cœur de la révolution* (Lavergne, 2012). Ce dernier a été suivi par la publication d'un article dans *L'année du Maghreb* : « Le Caire, 2011. Plongée ethnographique au cœur des *ligān sha'abiyya* (comités populaires) », (Lachenal, 2012).

pleinement jusqu'à ce que je sois confrontée sur mon terrain à un tel basculement historique. Cette prise de conscience – que je pourrais qualifier avec humour de « réinvention de la poudre ethnographique » – s'accompagnait d'un soulagement : il fallait « juste » que je fasse ce pour quoi j'étais initialement venue en Égypte, une ethnographie des cours de self-défense pour femmes. On n'attendait pas de moi que j'explique la révolution égyptienne mais que je la montre dans les mots du quotidien et dans les petits gestes à travers lesquels elle se dit et se vit. La mission m'apparut pour la première fois, et près d'un an après le début de ma thèse, possible.

L'ethnologie, nous dit Clifford Geertz, permet de donner des formes familières « aux grands mots qui nous effraient tous » (1998, 94). Il donne d'ailleurs trois exemples dont il a été question précédemment : la « révolution », la « violence » et la « mort ». La description ethnographique rend accessible : elle s'écrit sans majuscules et s'attache aux plus petits faits, ordinaires et fugaces, qui n'en sont pas moins denses et complexes. C'est en décrivant que l'ethnologue peut se confronter aux « grandes questions » (Geertz, 1998, 97)⁶². Les mots du « macro-monde » invoqués sur mon terrain d'étude, comme celui de « révolution », ne sont signifiants que dans la mesure où des individus en situation, dans mon cas en cours de self-défense, les convoquent et les constituent à l'échelle « micro ». Selon le mot de Jacques Revel (1998), le principe est dans un « jeu d'échelles » : dans un aller-retour entre l'échelle des individus et l'échelle macroscopique. Tout événement, aussi extraordinaire soit-il, doit ainsi s'envisager à travers les expériences quotidiennes qu'en font les individus, dans la singularité et la complexité de ce qu'ils sont. Comme l'écrit Lila Abu-Lughod (2010, 11) :

« Les effets des processus qui relèvent du long terme et d'échelles extra-locales ne se manifestent jamais que de manière locale et spécifique, émergeant des actions d'individus vivant leurs vies singulières, s'inscrivant à même leurs corps et au fil de leurs mots ».

C'est la multitude des histoires personnelles, forcément subjectives, qui constitue un événement. Mon enquête ethnographique, menée dans différents cours de self-défense féminine, m'invite à recueillir une diversité de récits liés à la révolution et cette dernière peut m'apparaître dans toute l'épaisseur des expériences vécues. Il y a par exemple Fatma qui, peu après le 25 janvier 2011, divorce de son premier mari et Yara, qui tombe amoureuse sur la place Tahrir, en plein cœur des affrontements. Il y a aussi Dina qui ne peut aller célébrer le départ

⁶² « *The anthropologist (...) confronts the same grand realities that others (...) confront in more fateful settings: Power, Change, Faith, Oppression, Work, Passion, Authority, Beauty, Violence, Love, Prestige; but he confronts them in contexts obscure enough (...) to take the capital letters off them. These all-too-human constancies, "those big words that make us all afraid", take a homely form in such homely contexts. But that is exactly the advantage. There are enough profundities in the world already* » (Geertz, 1973, 21).

d'Hosni Moubarak puisque son mari refuse de monter la garde devant une maison laissée vide, et une anthropologue américaine qui doit aussi rester chez elle le même jour pour préparer le goûter d'anniversaire promis à son fils (Winegar, 2012). Il y a pour finir Aty qui se fâche avec l'imam de sa mosquée car celui-ci décourage les fidèles d'aller manifester et aussi Lina, dont la centrale d'appel canadienne pour laquelle elle travaille chaque nuit n'a pas fermé de toute la révolution. Les perceptions sociales de l'évènement varient d'une personne à une autre et ce sont ces variations, ainsi que leurs mises en perspectives, qui constituent en partie l'objet de mon travail. Si les ethnologues se trouvent, certes, embarrassés quand ils font face à un évènement de la taille d'une révolution, leur discipline leur donne les clés méthodologiques pour y faire face et s'en saisir, une fois le temps de la sidération passé. C'est ainsi que je me suis accrochée avec conviction, comme amarrée, à mon objet d'étude, à mes salles de sports et à la quinzaine de pratiquantes et professeurs que j'avais rencontrés. Tout cela constituait l'ancrage ethnographique dont j'avais besoin pour répondre au défi intellectuel, anthropologique, posé par la révolution.

Expérience de terrain, expérience de genre

Une des conditions d'accès aux cours de self-défense féminine est d'avoir été moi-même reconnue comme une femme. Ma participation aux entraînements a été en effet conditionnée par mon appartenance perçue au sexe féminin et cette dernière a également influencé mes conditions d'enquête ainsi que les relations que j'ai pu construire avec les pratiquantes et les professeurs. Car en Égypte, être catégorisée ou se catégoriser soi-même comme d'un sexe ou de l'autre implique pour toute personne, comme pour l'ethnologue, de faire une expérience différenciée des espaces sociaux. Les possibilités et les modalités de socialisation sont en effet en partie déterminées par des assignations d'ordre sexué (Jarry et al., 2006). Le fait d'être reconnue comme une femme m'a par exemple donné accès à des terrains d'observations auxquels les ethnologues hommes ne peuvent prétendre, comme les wagons du métro réservés aux femmes ou certaines salles de sport. À l'inverse, cela rendait risquée ma venue à certains évènements publics, notamment aux manifestations. Dans le sens où elle est sexuée, l'expérience que j'ai faite de mon terrain est située et forcément partielle. Ces aspects, communs à toute recherche ethnographique, ne constituent en aucun cas des failles⁶³.

⁶³ À condition toutefois qu'ils soient identifiés : certaines belles ethnologies classiques pèchent de ne pas identifier les espaces et les moments sociaux auxquels l'ethnologue, par son appartenance sexuée, est privé d'accès. Je pense ici à Pierre Clastres et à sa description de la société guayaki dont une partie, le monde des femmes, semble lui échapper laissant dans l'ombre par exemple les raisons de la mort de la jeune Chachugi.

Anne Saouter (2000), sans pourtant avoir eu accès aux vestiaires qui constituent un espace clé de l'expérience sportive, a par exemple écrit une solide ethnographie du rugby masculin.

En m'engageant dans le projet de produire une ethnographie d'une pratique sociale « féminine », je pensais travailler auprès de « pratiquantes », d'« enquêtées » ou d'« interlocutrices privilégiées ». Je n'avais, au départ, pas présagé de l'importance qu'allaient jouer dans ma recherche les professeurs de self-défense qui se trouvent être, en Égypte, presque exclusivement des hommes. En effet dans certains cours de self-défense, les groupes fluctuent d'une séance à l'autre et il m'arrive de peiner pour rencontrer des pratiquantes. Par contre le professeur est à chaque fois présent ; c'est d'ailleurs souvent lui que je contacte en premier et c'est parfois lui qui m'escorte, dans un taxi ou dans sa voiture, pour me rendre aux cours. C'est ainsi que sans que je le prévoie ni même que je le remarque à mes débuts sur le terrain, certains professeurs s'imposent comme des interlocuteurs privilégiés. Je m'en rends compte au départ pour mon second terrain lorsque je me vois glisser dans ma valise un livre sur le karaté pour Youssef et des cadeaux pour la petite amie d'Ahmad et la femme de Moustafa ; et que dire de Claudia, une des rares femmes formatrice en self-défense, devenue ma colocataire ? En cherchant des pratiquantes, j'ai également trouvé des professeurs et tous étaient des hommes, à quelques exceptions près. Cette donnée a influencé à plusieurs titres ma recherche. Premièrement, si la possibilité d'interroger le sens d'une pratique à travers les paroles de ceux et celles qui l'enseignent constitue une chance, la relation d'enquête avec des personnes « passionnées » peut être difficile à gérer. Mes sollicitations à l'égard des professeurs de self-défense sont perçues de manière valorisante par eux : ce sont les experts et je suis l'élève, ils savent et j'ignore. Il semble y avoir un avantage symbolique à accepter la chercheuse que je suis et mes demandes d'entretiens ou de rencontres sont ainsi toujours bien accueillies. Les échanges que nous avons ensemble sont animés et je peine parfois à interrompre le flot de paroles de mon interlocuteur, Youssef m'avait par exemple expliqué pendant plus de deux heures ce qu'il entendait par « arts martiaux *véritables* ». Leur estimation de mon intérêt pour le champ martial est souvent exagérée : ils me prêtent ainsi des livres, des DVD et des enregistrements présentant telle ou telle pratique de combat⁶⁴. Ce sont parfois les professeurs eux-mêmes qui me sollicitent pour m'inviter à tel ou tel évènement en rapport, selon eux, avec ma thèse. Leur définition de ce qu'ils nomment « self-défense » étant plus large que la mienne – non circonscrite à son appellation ni à une pratique légale et encore moins

⁶⁴ Ces documents, à l'image de la majorité de la production littéraire sur les pratiques martiales et les sports de combat, sont partisans et peu exploitables par le chercheur. Le manque d'objectivité des ressources disponibles est le pendant, nous disent certains universitaires, du mépris historique des sciences sociales vis-à-vis de ce type de pratiques (Gaudin, Julhe et Clément, 2009, 119).

féminine – il n'est pas rare qu'ils m'embarquent sur des pistes qui me paraissent, à première vue, éloignées de mon sujet, et je retrouve à assister à des entraînements de jujitsu d'un groupe de jeunes hommes, ou encore à écouter une conférence sur la philosophie de l'aïkido. Ceci vient mettre en lumière le caractère polysémique du terme « self-défense » et le fait que selon les positions des individus, dans le champ sportif notamment, il peut recouvrir des expériences diverses.

Deuxièmement, le fait que ces hommes aient en face d'eux une, et non pas un, ethnologue a des incidences sur nos relations et la manière dont elles sont perçues par les autres. Dans les moments que je passe avec les professeurs, les références à mon « sexe » – à travers ses supposées caractéristiques physiques – sont fréquentes et faites de manière explicite. Elles permettent la plupart du temps de signifier une hiérarchie : Ahmad me répète par exemple que si lui « représente 100% de la force », moi je serais « à 50% » mais, me dit-il, « ta chance c'est que tu peux user de tes charmes pour t'en sortir ». Les mots s'accompagnent souvent de démonstrations qui impliquent pour mon interlocuteur de me toucher. Il faut dire qu'une discussion sur les techniques de défense offre logiquement des occasions, sinon des prétextes, à des contacts physiques entre les interlocuteurs. Les gestes offrent là encore des moyens de me faire ressentir mon infériorité physique. Je pense ici à Youssef, m'expliquant à la terrasse d'un café que je suis une « proie facile en tant que fille » et me saisissant par les cheveux pour illustrer ses dires. Amr, également, m'explique lors d'un déjeuner qu'il peut me « contrôler en un geste » et m'attrape le petit doigt pour me le tordre avec force, au point de me faire crier. Il s'excuse par la suite devant mes reproches : « je ne pensais pas avoir été si fort ». Ainsi l'ethnologue a un sexe et il s'agit de le lui rappeler régulièrement, voire douloureusement. Entre professeur et pratiquante, la présence permanente d'une possibilité de violence, dans une sorte d'économie de la menace, est particulièrement visible en cours et elle sera analysée dans mon ethnographie. Par ailleurs, les compagnes de certains professeurs voient d'un mauvais œil les longues entrevues en tête à tête que leurs partenaires ont avec moi, jeune femme française « soi-disant intéressée par le karaté », pour reprendre les mots de la femme de Moustafa qui était justement son élève avant de l'épouser. Ce dernier prend la décision de ne plus lui dire quand nous nous rencontrons : « elle est trop jalouse », me dit-il, « et le travail c'est le travail, alors je ne lui réponds plus quand elle me pose des questions sur les femmes que je fréquente via le travail ». La petite amie d'Ahmad semble quant à elle suspicieuse puisqu'elle lui téléphone de nombreuses fois lorsqu'il est avec moi, à près de dix reprises par exemple lors d'une soirée en mars 2012. Pour désamorcer les soupçons pesant sur mes projets, je multiplie les attentions à l'égard des compagnes des

professeurs en leur ramenant des cadeaux de France et en demandant à leur parler au téléphone pour me présenter et les saluer. Ces rencontres avec les professeurs de self-défense constituent finalement une partie importante de mon enquête. Au fil de nos discussions, je recueille également des récits sur leurs projets professionnels et amoureux ou sur leurs histoires de famille. Ils m'expliquent la révolution et ce qu'ils perçoivent des violences qui ont lieu. Ces témoignages d'hommes, loin de recouvrir les paroles des femmes pratiquantes, permettent d'en enrichir l'analyse. Le genre ne peut être envisagé en effet qu'au travers de sa dimension relationnelle.

Le fait que je bénéficie d'un double étiquetage – « femme » et « étrangère » – a facilité de différentes manières ma rencontre avec les jeunes femmes pratiquantes de self-défense. L'engagement ethnographique constitue un moyen de « faire l'expérience des conditions qui affectent les autres » (Bizeul, 2007, 86) et il existe ainsi un certain intérêt scientifique à « partager des contraintes de genre » avec les enquêtées dans la mesure où les modalités de la socialisation de la chercheuse au cours de l'enquête laissent deviner les expériences du genre propres aux enquêtées (Le Renard, 2010). Dans la ville du Caire, j'ai par exemple éprouvé, au cours de mes cheminements quotidiens, le fait d'être la destinataire non-consentante de commentaires, de regards et parfois de gestes de la part de certains hommes. J'étais ainsi en mesure de reconnaître, dans certaines paroles de mes interlocutrices, un inconfort dont moi-même j'avais fait l'expérience : je pouvais, depuis ma place, comprendre le récit. De manière pratique, le fait d'être associée à la même catégorie de sexe que mes interlocutrices a facilité mon entrée sur le terrain. Lila Abu-Lughod, lorsqu'elle décrit l'incidence de son « équation personnelle » à son arrivée sur son terrain, évoque un milieu féminin dans lequel la période d'approche, de conventions et de gêne est courte (2008, 33). Je témoigne de mon côté que le toucher, à travers les exercices de défense et d'autres gestuelles associées comme le fait de se taper dans la main lorsqu'un éclat de rire est partagé, a été un outil décisif de mon intégration.

L'ethnologue que je suis se sent ainsi accueillie par les pratiquantes de self-défense ; sauf dans un cas particulier, en lien avec mon statut social, que je traiterai dans le paragraphe suivant. Ces dernières facilitent mon travail, répondant avec bienveillance à mes sollicitations : « heureuses » de, me répètent-elles, pouvoir aider de quelque façon que ce soit. Les choix des lieux de mes premiers entretiens sont d'ailleurs révélateurs de la volonté de mes interlocutrices de me mettre à l'aise : ils sont le fruit de projections faites par elles sur ce qu'elles perçoivent de moi. Ces projections me concernant influencent, en retour, les représentations que je me fais de mon enquête et de mes interlocutrices. Par exemple – et

il m'est arrivée plusieurs histoires similaires – lorsque je demande à Yara dans quel lieu nous pourrions nous rencontrer, celle-ci me propose un de ces beaux cafés du centre-ville identifiés comme constitutifs de l'identité cosmopolite de la jeunesse dorée du Caire (Koning (de), 2009)⁶⁵. Je tire de ce choix des conclusions sur le profil social de mon interlocutrice. À notre seconde rencontre, je retrouve Yara dans le centre-ville et nous nous mettons en quête d'un lieu où dîner. À ses questions, j'ose à peine répondre que je mange habituellement des sandwiches achetés dans la rue mais elle finira par avouer qu'elle préférerait manger dehors également. Elle me dira en riant, lorsque nous aurons dissipé le malentendu de départ quelques semaines plus tard : « moi je croyais que c'était toi qui aimais ce genre de café, je me suis dit qu'une Française tout de même, ça ne va pas dans la rue ! C'est pour ça que j'ai choisi *Beanos* (le nom de l'enseigne) mais je n'ai pas l'habitude d'y aller ! ». La présentation de soi d'une personne enquêtée dépend ainsi en partie de la manière dont elle se représente l'enquêtrice et ces représentations peuvent se modifier, comme ici, au cours de l'enquête (Mauger, 1991).

Lors de nos rencontres, mes interlocutrices m'expliquent par ailleurs avec patience ce qu'elles estiment que l'étrangère que je suis ne peut pas comprendre et ce que l'étudiante en thèse que je suis a besoin de comprendre. Les entretiens ont ainsi souvent une dimension pédagogique – Fatma me présente ainsi ce qu'il est écrit sur les femmes dans le Coran, Nour me raconte comment se passent les divorces en Égypte et Mariam me fait une carte des différents quartiers du Caire – et elles s'enquêtent sans cesse de savoir si elles m'ont été utiles. La proximité générationnelle dans laquelle je me trouve avec mes partenaires de combat – nous avons en effet le même âge ou j'ai quelques années de plus – a facilité le contact et les premières sorties ensemble hors des cours de self-défense. Mon statut d'étrangère semble ajouter un charme à notre relation, je suis l'« amie française » comme me présente Lina à sa sœur⁶⁶. Certaines des jeunes femmes pratiquantes acceptent ainsi de « me sortir » pour me faire découvrir ce qu'elles aiment faire. Nous nous retrouvons la plupart du temps dehors pour se promener, bras dessus bras dessous, et regarder les boutiques, s'arrêtant pour manger une glace ou un *sahlab*⁶⁷ selon la saison. À chaque fois le rituel de l'addition donne lieu à de gentilles bagarres – car il faut oser insister pour payer la note en Égypte. Certaines de mes interlocutrices me proposent de rencontrer à l'occasion leurs groupes d'amis ou leurs familles, me donnant

⁶⁵ Il s'agissait du *Beanos*, chaîne américaine qui possède plusieurs cafés au Caire dans lesquels les clients doivent s'acquitter d'un *minimum charge* pour boire un verre ou manger des salades et des parts de *cheese cake* proposés sur place. Les boissons égyptiennes – karkadé ou thé à la menthe – sont classées sur le menu dans la catégorie « *ethnic food* ».

⁶⁶ Je crois par ailleurs ne pas me tromper en affirmant la valeur ajoutée que représente ma nationalité, la langue française étant en effet particulièrement valorisée par les jeunes femmes égyptiennes comme étant la langue de la mode, de la romance et de l'amour.

⁶⁷ Boisson chaude sucrée à base lait, de poudre d'amande et de fruits secs.

ainsi accès aux relations multiples qui les constituent : ces jeunes femmes sont des sœurs et des filles, des petites amies ou des fiancées, des copines et des collègues, des voisines et des croyantes. Je les fréquente ainsi seule à seule ou en groupe, dans des contextes plus ou moins formels et avec ou sans carnet de note à portée de main : la pluralité de ces scènes m'offre différentes versions de la présentation de soi de mes enquêtées.

Les relations se nouent dans une curiosité réciproque et celles que je nomme mes « interlocutrices privilégiées » ne sont pas les seules à montrer les photos qu'elles gardent précieusement dans leurs téléphones portables. Les enquêtées posent aussi des questions à l'enquêtrice que je suis et ce faisant, nous font quitter nos rôles respectifs : Hoda m'interroge un soir sur mes relations amoureuses ; Leïla veut comprendre, le temps d'un trajet de voiture, comment je parviens à vivre loin de ma famille et Fatma me demande, en quittant un restaurant, si je crois en la vie après la mort. Mon travail de recherche n'est pas pour autant oublié et se trouve en arrière-plan de mes sorties ; les filles elles-mêmes le rendent présent. Nour m'invite par exemple à passer la journée de la fête de l'Aïd chez sa grand-mère « pour que tu voies » me dit-elle, et m'organise un cours de cuisine avec sa mère car « il faut que tu saches comment se prépare la *fata*⁶⁸ chez nous ». Fatma me propose également de venir au mariage de son frère ; je suis la seule personne invitée qui ne soit pas de la famille. Souriant devant mon enthousiasme à l'arrivée des époux à la noce, elle me dit : « j'étais sûre que ça allait t'intéresser pour ta thèse ! ».

Je souhaite, pour terminer ces réflexions préliminaires, analyser une résistance à laquelle j'ai été confrontée sur un de mes terrains d'enquête sur lequel je n'avais, me semblait-il au départ, pas suffisamment « la classe » – pour me rendre finalement compte que je n'étais simplement pas de la « bonne » classe. Lorsque je me rends pour la première fois au *Swiss Club* pour y suivre un cours de self-défense, en février 2012, le groupe est déjà constitué depuis près d'un mois et je sens, au moment où le professeur me présente, qu'il ne sera pas simple de m'y faire accepter. Seule une des quatre femmes présentes, qui est franco-égyptienne, m'adresse la parole et les autres ne semblent pas vouloir me remarquer. Je m'entraîne contre un mur ce jour-là, les binômes paraissant fixés. La froideur de l'accueil me déstabilise : je suis en effet habituée à fréquenter des cours dans lesquels mon état civil – mon sexe et ma nationalité – constitue un passeport suffisant pour être reçue avec le sourire. Ici, selon toutes vraisemblances, le fait d'être reconnue comme une femme ne suffit pas à m'attirer de la

⁶⁸ La *fata* est un plat communément mangé le jour de l'aïd, il s'agit d'un mélange de pain sec mouillé dans une sauce servie avec du riz et de la viande. Selon les familles, on la préfère blanche ou rouge (avec ajout de sauce tomate).

bienveillance et les séances qui suivent celle-ci se déroulent dans la même atmosphère : je reste seule la plupart du temps, même si la configuration du groupe oblige parfois à m'intégrer dans des binômes. Les pratiquantes parlent entre elles dans un arabe rapide qui ne me permet pas de participer aux conversations. Je tente tout de même quelques mots, complimentant la technique de l'une et la puissance de l'autre, mais sans grand succès. L'une d'entre elles, Heba, semble particulièrement suspicieuse à mon égard : elle me prend à partie à mon troisième cours pour que je lui explique ce que je recherche « exactement », concluant que c'est un sujet « étrange ». Dans une ultime tentative de rapprochement et ayant obtenu leurs adresses email, je leur fait part, par écrit, de ma démarche et de mon souhait de pouvoir rencontrer chacune d'entre elles en dehors du club pour parler de la pratique ; je ne recevrai aucune réponse à ces messages. Désarmée, je m'interroge sur le rejet dont je fais l'objet sur ce terrain et tente d'en faire une analyse – ce qui le rend certes exemplaire mais pas plus confortable.

Au *Swiss Club*, les pratiquantes ont d'abord toutes plus de 40 ans, il n'y a donc pas entre nous de proximité générationnelle, ni biographique d'ailleurs puisqu'elles sont toutes épouses, mères de famille et au foyer – ce qui n'est pas mon cas. Même si je l'ai sous-estimée, j'ai conscience de la distance sociale qui me sépare de ces pratiquantes dès la première séance puisqu'elle est immédiatement visible dans les marques de vêtements ostensiblement arborées par elles et absentes de mes tenues. Je prendrai conscience avec une certaine gêne, lorsque je les entendrai discuter quelques semaines plus tard, qu'elles préféreraient « marcher pieds nus dans la rue qu'avec des tongs (*shib-shib*) », type de chaussures que je portais alors aux pieds en permanence. Certains indices de classe – la taille des voitures, les destinations de vacances, les établissements scolaires de leurs enfants – ne trompent par ailleurs pas sur la dotation en capital de mes interlocutrices. Dans les bribes de conversations qui me parviennent, Leïla se souvient avec nostalgie de l'époque où elle montait son propre cheval et Safaa raconte en riant qu'elle a dépensé plus de 1000 livres égyptiennes la veille en s'achetant des habits. C'est le prix de mon loyer ici et le tiers du salaire moyen en Égypte⁶⁹. Les mécanismes d'exclusion symbolique mis en place à mon égard s'expliquent donc logiquement : la réticence des groupes socialement privilégiés à accepter un anthropologue en leur sein, qui plus est si le chercheur ne fait pas partie du groupe des pairs, est aussi connue qu'instructive (Pinçon et Pinçon-Charlot, 2005). L'intimidation ressentie par l'ethnologue peut être considérée comme une manifestation des rapports de domination – et de leur intériorisation – en jeu dans une enquête

⁶⁹ Ce montant représente 10 jours du salaire moyen tel qu'il est défini par l'organisation internationale du travail (3044 LE), www.ilo.org/ilostat/faces/home/statisticaldata/data_by_country/country-details/indicator-details?indicator=YI&country=EGY&. Je rappelle que le rapport de 2011 de la *Banque africaine de développement* établit que plus de 40% de la population égyptienne vit avec moins de 2 dollars par jour, soit moins de 12 livres égyptiennes, www.afdb.org/fr/countries/north-africa/egypt/.

menée auprès de personnes « imposantes » (Chamboredon, 1994). Celle-ci se double dans mon cas de la gêne de ressentir une antipathie vis-à-vis des personnes que je suis censée étudier dont l'apparente réciprocité et l'intensité me paraissent par moment menacer la poursuite de mon enquête (Avanza, 2007).

Une brèche sera toutefois ouverte, lors de la neuvième séance de cours et de manière inattendue, dans les relations que j'entretiens avec le groupe. Elle le sera paradoxalement par celle qui me semblait la plus agacée par ma présence. La scène est suffisamment importante pour qu'elle soit rendue presque en son entier à travers cet extrait de mes notes de terrain :

Fin du cours, chacune combat deux minutes contre Moustafa. Heba commence, elle se débrouille plutôt bien et le combat dure. Soudain elle crie, et tombe, elle semble s'être fait mal à l'orteil ou au pied. Elle s'allonge, grimace. Elle a l'air d'avoir mal. Elle commence à rire, je ne sais pas du coup si le coup a été sérieux, et puis soudainement se met à pleurer, nerveusement, secouée par des sanglots. Moustafa n'est pas à l'aise, il s'excuse et tente d'expliquer ce qui s'est passé : Heba a dû se faire mal en donnant un mauvais coup de pied. Leïla s'est rapprochée. Elle verse de l'eau dans sa main puis nettoie le visage de Heba, la paume grande ouverte dans une gestuelle que je trouve maternelle. Je suis assise à côté. Je ne sais pas bien quoi faire. Je vais rechercher de l'eau (...). Nous nous retrouvons toutes autour de Heba, au sol. Il s'agit de trouver l'orteil qui fait mal mais dès que Moustafa lui touche le pied, Heba crie. Elle est toujours allongée au sol. Moustafa disparaît chercher de la glace et Leïla a sorti de son sac une pommade à l'arnica qu'elle tente de lui mettre sur le pied. Heba crie et recommence à pleurer. Je dis qu'il vaut peut-être mieux ne pas toucher. Nous attendons Moustafa, toutes les quatre en silence. J'ai rassemblé les affaires de Heba, ses chaussettes et ses gants de boxe et suis assise un peu en retrait. Heba est silencieuse puis se tourne vers moi et me dit en anglais : « tu sais mon mari, quand je me fais mal, il n'est pas compréhensif et son premier réflexe c'est de se mettre en colère contre moi. Quand je me fais mal à la maison, même bêtement quand par exemple je glisse dans l'escalier, il me crie dessus. En fait il est tellement terrorisé par l'idée qu'il m'arrive quelque chose qu'il ne peut pas réagir autrement (*elle s'arrête quelques secondes puis reprend*). Quand j'étais enceinte de mon dernier enfant, il était... parce qu'en fait j'ai perdu un bébé pendant une grossesse que j'avais faite avant, et il était du coup tellement inquiet qu'il était renfermé, il ne voulait pas en parler au point où il ne venait même pas à l'hôpital pour les examens ». J'écoute Heba attentivement, en acquiesçant avec ma tête. C'est la première fois qu'elle s'adresse à moi pour me dire plus de deux mots et le contenu de son discours est pour le moins personnel. Les raisons de ses confidences m'échappent complètement, je suis un peu sous le choc ! Moustafa revient et lui met de la glace sur le pied (...). Il la porte pour la mettre debout et l'escorte vers la voiture. Heba pleure. Leïla ramasse

les affaires et Safaa tient l'autre bras de Heba. Aucune parole ni regard pour moi en partant comme si je n'existais plus.

Extrait de mes notes de terrain, 13 mars 2012.

Le fait que Heba s'exprime ici en anglais est le signe qu'elle s'adresse spécifiquement à moi. Loin du discours impersonnel qu'elle livre habituellement entre deux exercices, Heba me parle ici des relations qui la constituent : celle qu'elle a à son propre corps et aux enfants qu'elle a portés, et celle qui la lie à son mari. Le moment de fragilité a permis une rupture dans la représentation, ou du moins un changement de scène significatif. Il convient de résister ici à l'envie d'identifier un « instant de vérité » : il est en effet illusoire de croire qu'il y aurait des moments plus « vrais » que d'autres pour observer les enquêtés et des instants où ils seraient plus « authentiques » (Mauger, 1991). La blessure de Heba n'en constitue pas moins un épisode déterminant de mon terrain et sans vouloir dire qu'il a complètement modifié ma place dans le groupe, il est clair qu'il a fait évoluer la représentation que ces femmes avaient de moi.

Coïncidence ou non, Safaa répond quinze jours plus tard, par mail, à ma demande d'entretien, me proposant de passer au club le vendredi suivant où elle, Leïla et Heba se retrouveront après avoir déposé leurs enfants à leurs cours de karaté et de danse. Elle me propose de les rencontrer ensemble et j'accepte ce compromis. L'équilibre semble ainsi restauré : après le discours de l'ordre de l'intime de Heba, c'est le retour du fonctionnement collectif et du récit de classe. L'entretien commence par une mise en garde de Heba : « tu ne vas pas trouver grand-chose avec nous, je te préviens, on n'a pas les mêmes problèmes que les autres femmes. Dans les classes supérieures, personne ne bat sa femme par exemple ». La discussion s'oriente rapidement sur les classes populaires en Égypte et principalement sur leurs employées de maison, qui en sont issues. Je découvre que mes trois interlocutrices vivent au quotidien, chez elles, avec une femme chargée de les aider aux tâches ménagères. Safaa explique : « c'est bien simple, c'est elle que je vois le plus dans ma vie, je passe plus de temps avec ma *maid* qu'avec mes enfants ou mon mari ». Je prends conscience de la complexité de ces relations entre femmes, ancrées dans un rapport de pouvoir incontestable et teintées d'un mélange de défiance et de confiance. Je pensais que mes interlocutrices allaient vouloir parler d'insécurité urbaine et je me retrouve à écouter des maîtresses de maison se plaindre de leurs domestiques et de la manière dont certaines « prennent trop leurs aises ».

Arlette Farge, à propos du travail de l'historien face aux archives, dit qu'il faut rester « attentif à ce qui fuit, à ce qui se soustrait et de fait, à ce qui se remarque comme absence » (1989, 88). Il me faut donc mettre en lumière ce qui ne m'est pas dit, en me référant notamment aux conversations que j'ai par ailleurs dans d'autres lieux. Ces pratiquantes ne parlent pas,

comme les autres, des hommes qu'elles pourraient croiser dans des ruelles sombres pour la simple raison que ces femmes ne fréquentent pas, même en imagination, de ruelles sombres. Elles semblent déployer plus d'énergie à se différencier de leurs employées de maison qui sont des femmes – ou de moi qui en suis une aussi – que pointer du doigt de potentiels ennemis masculins. Cette réflexion renvoie aux lectures critiques de l'œuvre de Qasim Amin, considéré abusivement comme un des « premiers » féministes égyptiens (Roussillon, 2006), qui a publié en 1899 un ouvrage intitulé *La libération des femmes (tahrīr al-mar'a)*. Sous couvert d'un discours émancipateur, il s'agissait surtout de prôner un modèle familial « moderne » impliquant l'assujettissement féminin⁷⁰, autour de la figure de la maîtresse de maison, ainsi que la division du monde des femmes. Les « bourgeoises » étaient ainsi invitées à prendre conscience de leur rang et de leur mission dans la construction du pays, en même temps que de la distance sociale qui les séparait de leurs servantes (Ahmed, 1992 ; Abu-Lughod, 1998). Afsaney Najmabadi (1993) décrit un basculement semblable – perte du langage de l'homosocialité – à propos de l'Iran du début du vingtième siècle. Il est possible de reconnaître ici les tensions entre différents « états de femmes », comme les nomme Nathalie Heinich. « Comme toute identité dominée », l'identité féminine se construit selon la sociologue de manière endogène : pas tant « par démarcation externe » à l'égard de l'homme que par « une démarcation interne à l'égard d'autres états de la catégorie d'appartenance » (1996, 336). La richesse ethnographique des 19 séances de cours que j'ai suivies avec ce groupe m'apparaît d'autant plus clairement *a posteriori*, une fois le temps du malaise passé. Cette expérience de terrain est marquée à la fois par la résistance des enquêtées à la présence de l'ethnologue et par la manière dont ces dernières se sont soustraites à ses grilles de lecture genrées. En ce sens, l'expérience donne à penser la complexité des relations de genre, hors des schémas binaires, qui constituent en partie les individus (Théry, 2007).

Plus de deux ans après ma première arrivée sur le terrain, au moment même où j'écris ces lignes, au cours de l'été 2013, l'Égypte est à feu et à sang : le président Mohamed Morsi a été destitué par l'armée, lors de mobilisations gigantesques à l'occasion du premier anniversaire de son élection. On commence à craindre aujourd'hui que les affrontements de rues, de plus en plus meurtriers, ne virent à la « guerre civile » (*France Info*, 9 septembre

⁷⁰ Clarissa Pollard (2005) nuance cette analyse critique en rappelant qu'il s'agissait bien, au début du vingtième siècle en Égypte, de la mise en place d'une politique familiale générale, s'adressant aux deux « sexes » et impliquant un enrôlement commun des femmes et des hommes.

2013)⁷¹. Le CNRS a annulé jusqu'à nouvel ordre les missions vers l'Égypte et le dernier court séjour que je voulais y faire afin de compléter certaines de mes données de terrain, en septembre 2013, vient d'être annulé.

⁷¹ Interview avec Bernard Rougier, directeur du CEDEJ : « Égypte : Le risque de guerre civile n'est pas absent », *France Info*, 9 septembre 2013, www.franceinfo.fr/monde/les-choix-de-france-info/Égypte-le-risque-de-guerre-civile-n-est-pas-absent-bernard-rougier-1060313-2013-07-09.

CHAPITRE 2

ANXIÉTÉS RÉVOLUTIONNAIRES : INCERTITUDE DANS LE SENS, REQUALIFICATIONS DE LA VIOLENCE, PASSAGES À L'ACTE

L'évènement révolutionnaire n'a pas seulement influencé ma pratique du terrain, il a également contribué à transformer mon objet d'étude. La « révolution du 25 janvier » et les bouleversements qui y sont liés ont en effet fait naître des sentiments de vulnérabilité et d'insécurité – ou du moins ont modifié leur cadre d'expression – visibles jusqu'à aujourd'hui dans le champ de la self-défense en Égypte. L'anxiété, d'intensité perçue comme inédite, qui caractérise le contexte émotionnel révolutionnaire se manifeste de manière socialement différenciée : parmi les groupes sociaux privilégiés, elle a fourni un cadre au développement d'un marché de la sécurité dont les cours d'autodéfense – non plus seulement réservés aux femmes – font partie. Lors de mes différents séjours sur le terrain, entre 2011 et 2012, j'ai pu constater qu'une multitude de nouvelles offres voyaient le jour, ajoutant à l'argumentaire classique sur le harcèlement sexuel une rhétorique sécuritaire focalisée sur les « nouvelles » menaces engendrées par les désordres révolutionnaires⁷². La période, en contribuant à rendre visibles certaines tendances déjà latentes, a révélé des logiques émotionnelles, sociales et politiques qui travaillent en profondeur la société égyptienne⁷³.

L'anxiété constitue un outil d'analyse légitime pour l'anthropologie en ce qu'elle est porteuse, au même titre que les autres émotions, de significations sociales⁷⁴. Les émotions – entendues non pas comme des phénomènes psychologiques mais comme des constructions sociales produites, encadrées et ritualisées de manière collective – informent en effet sur les

⁷² L'usage des guillemets permet ici de nuancer le caractère récent de la perception de ces menaces. Il apparaît dans les paroles de la plupart de mes interlocutrices que leurs peurs préexistaient à la période révolutionnaire et que cette dernière leur a surtout offert un cadre légitime et intelligible pour les rendre manifestes. Ce sont bien les manières de dire les dangers et les manières de s'en prémunir, et non pas la perception du danger même, qui sont inédites dans ce contexte révolutionnaire.

⁷³ Le verbe « travailler » est employé dans son sens mécanique, renvoyant au fait d'« être façonné, élaboré » (*Grand Larousse Universel*, 1985, Paris).

⁷⁴ Depuis quelques années, l'anxiété et l'incertitude constituent des thèmes particulièrement prisés de l'anthropologie, ce qui informe sans doute sur le contexte de « crises » auquel les individus et la discipline semblent être confrontés. Il est significatif que la conférence de l'Association européenne de l'anthropologie sociale (EASA), organisée à Paris en 2012, ait porté sur le thème « *Uncertainty and disquiet* ».

fonctionnements et les systèmes de représentation des différents groupes sociaux et sont à ce titre mobilisables par l'anthropologie (Lutz et White, 1986 ; Leavitt, 1996). Mais il semble difficile de rendre compte d'affects : comment en effet dire ce qui est ressenti, de manière intime et singulière, par des individus ? Dans leur article « Ethnographier la peur », Monique Jeudy-Ballini et Claudie Voisenat (2004) invitent à se concentrer sur les manifestations de l'émotion : c'est bien le comportement qu'elle induit, la manière de *faire avec* elle et d'en parler qui est source de sens pour l'anthropologue. Observer la manière dont l'anxiété circule et se manifeste permettra de révéler les mises en mouvement – déstabilisations sociales et individuelles – induites par la situation révolutionnaire. Ces dernières s'accompagnent de basculements dans l'ordre du sens et de déplacements des qualifications relatives à la violence. Ces mouvements de bascule terminologiques affectent les rapports de pouvoir, donnant naissance à des expérimentations sécuritaires s'illustrant à travers les patrouilles civiles ou le développement d'un « marché de la sécurité » dont les cours de self-défense font partie. La période révolutionnaire a ainsi été l'occasion de passages à l'acte inédits dans lesquels le recours à la force est formulé comme nécessaire et offre ainsi un support de choix pour interroger les catégories au travers desquelles sont dits, dans la société égyptienne, les usages légitimes et illégitimes de la violence – catégories qui se trouvent au cœur de mon travail de thèse.

I. DE NOUVELLES MENACES ? CIRCULATION STRATÉGIQUE DE LA PEUR

Une menace peut se définir comme une « un signe, indice qui laisse prévoir quelque chose de dangereux, de nuisible » (*Larousse*, 1984). Le terme contient en lui-même une épaisseur temporelle, en quelque sorte un « pas encore » : la menace représente un potentiel de violence et implique de fait la crainte de l'irruption de cette violence. Elisabeth Claverie (2004) parle de « techniques de la menace » lorsqu'elle décrit la prise de conscience du danger par les futures victimes des crimes génocidaires en Bosnie : l'intuition d'un risque imminent a grandi jusqu'à devenir une quasi-certitude mais sans qu'il puisse être possible de le nommer. Ces « techniques de la menace » constituent des « techniques de la peur » qui jouent un rôle paralysant. La menace constitue d'ailleurs une des modalités majeures de présence de la violence dans la société égyptienne, comme l'a aussi montré Sherene Hafez (2012). Elle s'est traduite par exemple de manière formelle, durant trois décennies, à travers la situation légale d'état d'urgence : un état qui, n'ayant plus rien d'exceptionnel, a permis de légitimer le recours

arbitraire à la force de la part du pouvoir égyptien⁷⁵. Le potentiel de violence contenu dans cette situation a contribué, selon l'anthropologue, à ancrer un profond sentiment de vulnérabilité chez les individus et à déstabiliser l'ensemble de la société égyptienne. Il est d'ailleurs significatif que la levée de l'état d'urgence ait été une des premières mesures revendiquées et mises en place après la destitution d'Hosni Moubarak en février 2011. La période qui a suivi la « révolution du 25 janvier » n'est pourtant pas exempte de la peur et de la menace. Ces dernières, qui se trouvent même au cœur des récits révolutionnaires des habitants et habitantes du Caire, sont souvent déplorées mais parfois aussi présentées comme des forces unificatrices et mobilisatrices. Les affects relatifs aux incertitudes qui caractérisent le processus révolutionnaire et les reconfigurations des rapports de pouvoir qui y sont liées, sont mobilisés de manière stratégique par les différentes forces en présence. Les « techniques de la menace » demeurent, dans cette période de transition, des outils de pouvoir et de légitimation de la violence. Il sera question ici des usages historiques et stratégiques, en Égypte, de la rhétorique du désordre pour se concentrer plus loin sur les rumeurs, formes singulières et signifiantes des discours de l'« insécurité ».

A. JUSTIFIER LE POUVOIR OU LES USAGES DE LA PEUR

Il n'y a pas de spécificité égyptienne à la convocation stratégique de l'« insécurité » par les gouvernements ; la rhétorique de l'ordre et du désordre urbain structure en effet les prises de parole politiques dans nombre de sociétés, que ce soit pour renforcer ou décrédibiliser le pouvoir en place (Lagrange, 1995 ; Body-Gendrot, 2008). Ceci est d'autant plus visible ces dernières années dans le contexte révolutionnaire égyptien que, les responsables se succédant les uns aux autres, la constance des argumentaires interpelle. Dès les premières semaines de mobilisation par exemple, Hosni Moubarak agit publiquement, au moment où sa chute se précise et dans le but de faire cesser les manifestations, la menace de l'insécurité dans la ville⁷⁶. Il convient de préciser ici que cette dernière est non seulement instrumentalisée en tant qu'argumentaire mais délibérément alimentée. Son caractère orchestré est désormais révélé : il importait aux partisans du régime de nourrir un certain désordre permettant à la fois de discréditer le mouvement révolutionnaire et de justifier un retour à un ordre fort. Ainsi, en janvier 2011, la police est retirée des rues du Caire, des prisons sont ouvertes et des dépôts

⁷⁵ L'état d'urgence avait été décrété au moment de l'assassinat du président Anouar El-Sadate, le 6 octobre 1981, et de la prise de fonction de son successeur Hosni Moubarak, qui était alors son vice-président. Il n'avait pas été levé depuis. Pour le philosophe Giorgio Agamben (2003), l'« état d'exception » ne constitue pas une mesure provisoire mais s'est imposé comme paradigme de gouvernement des sociétés contemporaines, une forme légale de ce qui ne saurait avoir de forme légale.

⁷⁶ Le discours qu'il tient le 1^{er} février 2011, en face des caméras de télévision, pourrait s'intituler « C'est moi ou le chaos » (*Anā 'aū al-fawḍā*), voir www.youtube.com/watch?v=qVxMrjFtM5c&feature=youtu.be.

d'armes pillés. Les premiers récits de violence, effrayants, ne tardent pas à circuler. Nous aborderons plus loin dans cette partie le rôle stratégique joué par les « comités populaires », patrouilles civiles de voisinage, dans la canalisation de cette peur, le maintien de l'ordre et le succès des mobilisations révolutionnaires. Depuis la destitution de Moubarak, les thématiques de l'insécurité et du désordre urbain sont régulièrement convoquées – cristallisées par l'emploi du terme fortement connoté de « chaos » (*fawḍā*) – par les différentes forces en concurrence, particulièrement aux étapes charnières comme les périodes électorales ou, plus récemment, la destitution de Mohamed Morsi (*Al-Masry Al-Youm*, 27 juin 2013)⁷⁷. Un rapport de l'association *Nazra* portant sur les pratiques sécuritaires en Égypte évoque, en reprenant le terme de Paul Amar, un processus de « sécuritarisation » alimenté par une production délibérée de l'insécurité et des discours de l'insécurité (Nazra, 2013). L'historienne Beth Baron (2006) confirme que l'insécurité – à travers la production de chiffres et les manipulations dont ces derniers font l'objet – constitue historiquement un argument utilisé en Égypte par le pouvoir en place pour justifier son autorité et le maintien de celle-ci. C'est le cas en 1882 lorsque les Anglais tentent de prolonger leur occupation du pays et invoquent pour ce faire les statistiques criminelles et le fait qu'eux seuls soient en mesure d'assurer la sécurité du pays. Selon l'historienne, l'honneur – et particulièrement l'honneur familial à travers l'enjeu du contrôle de la sexualité des femmes – est stratégiquement mobilisé dans ces argumentaires alarmistes produits par le pouvoir, la menace d'une dépravation morale s'associant alors à celle d'un désordre urbain. Ce lien est par exemple visible en mars 2011, lors de la conférence de presse donnée par l'armée qui porte, afin de décrédibiliser les irréductibles occupants de la place Tahrir, sur la dépravation des mœurs constatée sur place. Un général explique quelques mois plus tard devant les caméras, pour justifier les tests de virginité subis par des dizaines de manifestantes, que ces dernières « n'étaient pas comme vos filles ou les miennes » puisqu'elles n'étaient plus vierges (*CNN*, 1 juin 2011)⁷⁸. La pratique de tests de virginité constitue pour Ayse Parla (2001), qui a travaillé sur le sujet en Turquie, non pas la rémanence d'une tradition mais plutôt un des mécanismes de surveillance dont s'est muni l'État moderne pour asseoir son autorité, en agitant l'épouvantail du désordre des corps et d'un chaos moral.

⁷⁷ « Morsy Offers Constitution Change before Protests », *Egypt Independent*, 27 juin 2013, www.egyptindependent.com/news/morsy-offers-constitution-change-protests.

⁷⁸ « "Virginity tests" and the abuse of Egypt's women », *CNN*, 1 juin 2011, edition.cnn.com/2011/OPINION/06/01/coleman.egypt.women/.

B. LES RUMEURS : LE VRAI ET LE FAUX DANS LES MOBILISATIONS ÉGYPTIENNES

Différents médias servent de relais à la production de l'insécurité et à la circulation de la peur depuis janvier 2011 (Nazra, 2013). Il faut d'abord évoquer la presse « classique » – écrite, radiophonique ou télévisuelle – que la plupart de mes interlocuteurs n'ont cessé de citer, comme faisant autorité, pour justifier leur anxiété et illustrer les « vides sécuritaires » auxquels ils doivent faire face. Cette expression est la traduction littérale d'« *īnfilāt amnī* » qui semble consacrée et abondamment employée dans la presse égyptienne⁷⁹. Le recours aux chiffres ou aux « experts », commun dans les tribunes traitant de la criminalité, apporte un supplément de scientificité. Certains journalistes mobilisent des sigles, semblant d'autorité, comme dans cet article d'un hebdomadaire francophone égyptien qui se réfère, pour asseoir ses arguments alarmistes, à une « étude menée par le CNRSC (centre national des recherches sociales et criminelles)⁸⁰ en 2002 » selon laquelle il y aurait en Égypte « près de 92 000 individus présumés dangereux » (*Al-Ahram Hebdo*, 15 juin 2011)⁸¹. Michel de Certeau (1990) insiste sur le pouvoir d'institution du réel que possèdent les chiffres, les sondages et autres enquêtes d'opinion. La question des armes et de leur supposée omniprésence, qui concentre les angoisses, apparaît dans de nombreuses tribunes et il est ainsi répété que des milliers de prisonniers armés seraient en liberté dans les rues du Caire. Un article de presse met en scène par exemple l'« augmentation du crime dans les quartiers les plus favorisés de la capitale », illustré par une photographie de plusieurs armes à feu (*Egypt Independent*, 9 février 2012)⁸². Le fait divers dont il est question dans cet article – une femme tuée par balles en plein jour, au volant de sa voiture, dans le quartier chic de Mohandessin – trouve d'ailleurs un fort écho dans les cours de self-défense que j'étudie, exacerbant le sentiment de vulnérabilité de certaines pratiquantes qui s'identifient, notamment socialement, à la victime. L'une d'entre elles me raconte par exemple ne pas avoir pu sortir de chez elle durant plusieurs jours, horrifiée par le fait qu'il n'y avait

⁷⁹ Pour exemple, se référer à cet article : « Armes volées, machettes, tasers... Les moyens de se défendre en période de vides sécuritaires » (*'asliha masrūq wa sawaṭīr wa "sīlf-dīfīns"...* wasā' al al-difā'a ran al-naḥs fi zaman al-īnfilāt al-amnī), *Al-Masry Al-Youm*, 15 juillet 2011, www.almasryalyoum.com/news/details/144030.

⁸⁰ Ce centre existe bel et bien au Caire. Fondé par un juriste dans les années soixante en marge du milieu universitaire, au moment du succès grandissant de la « criminologie » (Pinatel, 1964), il demeure marginal aujourd'hui, évoqué tout au plus dans des publications sensationnalistes – par exemple en 2004, celle d'un sociologue sur la hausse des violences conjugales contre les hommes au Caire ou en 2009, celle relative à l'expansion du trafic de « bébés » : « Les hommes aussi trinquent », *Jeune Afrique*, 2 février 2004, www.jeuneafrique.com/Article/LIN01024leshoissuat0/les-hommes-trinquent-aussi.-Actualite_Info.html ; « Un phénomène en expansion », *Al-Ahram Hebdo*, 21 janvier 2009, hebdo.ahram.org.eg/arab/ahram/2009/1/21/enqu0.htm.

⁸¹ « Profession : semer la terreur », *Al-Ahram Hebdo*, 15-21 juin 2011, hebdo.ahram.org.eg/arab/ahram/2011/6/14/null0.htm.

⁸² « UN consultant shot dead in Cairo », *Egypt Independent*, 12 février 2012, www.egyptindependent.com/news/un-consultant-shot-dead-cairo.

apparemment pas de raison à cet assassinat. Les « troubles de la causalité » constituent les caractéristiques structurelles d'un fait divers, explique Roland Barthes (1964, 191) : « il n'y a pas de fait divers sans *étonnement* » ; le lien de causalité ne peut aller de soi. Quelques jours plus tard cette interlocutrice me dira, en début de cours, qu'elle avait finalement appris que le crime était celui d'un ancien amant ; mais elle sera aussitôt contredite par une autre pratiquante : ce serait un acte délibéré car la victime travaillait sur un dossier compromettant, relatif à la Palestine, qui aurait été volé après son meurtre. Cet exemple donne ici à voir la nature ambivalente de l'information, constituée d'un entrelacement d'énoncés vérifiables et non-vérifiables. La rumeur, forme discursive spécifique portant ici sur l'insécurité, joue un rôle central dans la circulation de la peur et participe, à ce titre, aux mobilisations révolutionnaires.

Les rumeurs constituent en quelque sorte un « marché noir de l'information » (Kapferer, 1987), d'autant plus animé dans les périodes de bouleversements marquées par une déstabilisation du sens et par des lacunes, réelles ou supposées, dans le circuit officiel de l'information. L'anthropologue Anna Simons (1995) raconte que dans la période de crise durant laquelle elle a réalisé son enquête en Somalie, en 1989, les rumeurs constituaient souvent la seule information disponible et qu'elle n'avait d'autres choix que de chercher à les comprendre. Car les rumeurs font sens malgré le caractère inexact des messages qu'elles font circuler : elles informent à la manière d'un mensonge, qui n'est pas « toujours et simplement, l'envers de la vérité » comme l'écrit Gérard Lenclud (2009). Les rumeurs sont des signes en ce sens qu'elles révèlent quelque chose du contexte, social et émotionnel, qui leur a donné naissance et cadre : elles *disent vrai* à leur manière⁸³. En Égypte comme ailleurs (White, 2000 ; Bonhomme, 2009), l'étude de ces « histoires » est une porte d'entrée pour interroger la société et les rapports de pouvoir qui s'y articulent. La pluralité des messages échangés révèle les processus d'accusation et de stigmatisation sociale caractéristiques des périodes de troubles en indiquant par exemple, selon les subjectivités des acteurs, la méfiance envers le pouvoir ou envers ceux qui le menacent⁸⁴. Depuis sa position sociale, chacun s'emploie stratégiquement

⁸³ Je m'inspire ici d'une discussion avec Gérard Lenclud et Jean-Pierre Digard qui a eu lieu dans le cadre d'un séminaire épistémologique intitulé « Mentir » et dans lequel j'avais présenté un papier sur « le mensonge et ses corollaires dans la société égyptienne », 5 février 2012, IDEMEC, MMSH, Université Aix-Marseille.

⁸⁴ Le déclenchement de la Révolution Française, à l'été 1789, est par exemple décrit comme le fruit de mouvements de panique en chaîne : une « grande peur », alimentée par des rumeurs selon lesquelles de nombreux brigands étaient payés pour saccager les récoltes et semer le désordre dans les campagnes (Lefebvre, 1932). Quelques années auparavant, l'« affaire des enlèvements d'enfants » avait déjà ébranlé Paris et augurait du basculement à venir (Farge et Revel, 1988) : on racontait que les forces de police enlevaient des enfants afin que leur sang serve à soigner un prince malade. Cette nouvelle suspicion envers les puissants, circulant sous la forme du « on dit », est un des ferments des mobilisations contre la monarchie.

à confirmer ou à contester les hiérarchies sociales (Harrison, 2004), à désigner les coupables et les boucs-émissaires (Morin, 2010).

Les rumeurs qui circulent durant les premières semaines du soulèvement égyptien sont significatives. Il convient de souligner ici le rôle joué par certains réseaux sociaux à l'image de *Facebook* et de *Twitter* qui ont contribué à rendre la circulation des « histoires » extrêmement rapide, massive et opérante. Dans un magazine distribué dans un café du quartier privilégié de Mohandessin, j'ai ainsi pu trouver, au printemps 2011, un tableau résumant les principales rumeurs relayées par *Twitter* durant l'occupation de la place Tahrir (*Campus*, mai 2011)⁸⁵. Parmi elles, les attaques imminentes de la place et l'empoisonnement de la nourriture distribuée aux manifestants se trouvent en bonne place, révélant la perception de menaces externes à l'encontre de la mobilisation révolutionnaire. La peur de l'empoisonnement, donc de la contamination, constitue une figure majeure des rumeurs, au même titre que le complot, et représente un support classique d'accusations sociales. La plus importante épidémie de choléra, qui a par ailleurs contribué à paver la route vers une succession de révolutions dans l'Europe du dix-neuvième siècle, avait donné lieu à des processus semblables de stigmatisation: les élites déploraient la décadence et la saleté populaire tandis que le peuple accusait les médecins d'avoir délibérément empoisonné l'eau potable (Bourdelaïs et Raulot, 1987). L'annonce répétée de la mort d'Hosni Moubarak a aussi rythmé les premières semaines de mobilisation : l'information porte avec elle le message que le président est un être mortel, à la fois réellement et symboliquement, rendant ainsi pensable la finitude de son règne. Je pense ici également à ma rencontre avec Ibrahim, jeune et riche dentiste, au cours d'une soirée organisée en mai 2011 sur une belle terrasse du Caire. Ibrahim est inquiet car il a croisé sur sa route une manifestation. Il m'explique à quel point les rues du Caire sont devenues dangereuses :

« Il faut se méfier, dans les quartiers populaires... des gens. Tu sais ce qu'ils font maintenant ? Ils prennent un rasoir, ils le coupent en petits bouts et mettent les morceaux dans la bouche. Comme ça quand ils sont face à toi, ils n'ont même pas besoin de te toucher, ils crachent et les petits morceaux de rasoir viennent te taillader le visage. Du coup quand tu es face à eux, le premier endroit que tu dois cibler, c'est la joue. Il faut taper la joue comme ça les morceaux de lames vont leur ouvrir la bouche ».

| ⁸⁵ « Separating Facts from Fakes. The biggest rumors found on social media », *Campus*, mai 2011, 36-37.

La menace ressentie, dans cette période historique de déstabilisation des rapports de pouvoir, se traduit ici par une image symboliquement forte : ces « gens » des quartiers populaires qui envoient au visage des nantis des crachats coupants.

L'usage fait de la rumeur sur mon terrain égyptien me permet par ailleurs d'établir, à l'encontre de certains travaux (Kapferer, 1987), que les acteurs peuvent reconnaître une « rumeur » et s'en servir comme telle. Ce n'est pas parce que le caractère imaginé ou exagéré du récit est reconnu que sa fonction s'annule ou que la croyance est rendue impossible. Un grand nombre de rumeurs circule par exemple nuits après nuits entre les différents barrages constitués et protégés par les comités populaires. La plupart sont relatives à l'imminence d'une attaque menée par des groupes issus des quartiers alentours, jugés menaçants, venant pour piller les boutiques ou incendier les immeubles (Klaus, 2012). Même si certaines paraissent invraisemblables, ces rumeurs constituent, à la manière des « potins » (*gossip*) étudiés par Niko Besnier (2009), des supports pour manifester des émotions bien réelles. Hoda, une pratiquante de self-défense, me raconte à propos de son frère :

« Tous les matins, il remontait à la maison et me racontait les histoires horribles de la nuit. C'est sûr qu'il avait peur. Les gens dehors avaient peur, parce que les rumeurs étaient vraiment terrifiantes. Il était sûr qu'il allait mourir (...) mais il ne s'est jamais battu finalement, il n'a jamais eu à faire face à de la violence ».

Ici, se faire le relais des rumeurs est un moyen de partager et justifier sa peur, ainsi que l'importance de son engagement auprès de ses proches. Youssef, également engagé chaque nuit dans les patrouilles civiles, témoigne d'un usage différent des rumeurs, avancées cette fois comme des gages d'héroïsme et des preuves de son propre courage. L'étude de ces « histoires » échangées permet de montrer ici à quel point la distance qui sépare le vrai du « moitié-vrai » est constituante des mobilisations sociales et politiques et permet de mettre à jour la complexe construction de ce qui est appelé « réalité » sociale⁸⁶.

Sur mon terrain, les rumeurs qui arrivaient jusqu'à moi et dont, la plupart du temps, je me faisais le relais effrayé, étaient relatives à l'insécurité dans laquelle semblait plongé désormais le pays. Ces rumeurs, à travers les histoires qu'elles racontent, informent sur le fait que cette insécurité, sous l'apparence d'un risque généralisé, se dit et se manifeste de manière

⁸⁶ Les catégories du « vrai » et du « faux » sont au cœur de l'ouvrage collectif dirigé par les historiens Christophe Prochasson et Anne Rasmussen (2004) à propos de la Grande Guerre en France. Cette période historique, qui a vu l'émergence d'une « culture de guerre », a été caractérisée par l'incertitude et le doute : des énoncés invérifiables circulaient, du fait de la propagande – et de la censure – mais aussi des combattants et des civils. La factualité des événements devenait difficilement reconnaissable et ce brouillage participait aux mobilisations.

située, à l'intersection des rapports sociaux de classe et de sexe. Ainsi, la plupart des histoires que l'on me racontait – à la fois au cours d'entretiens et dans les conversations du quotidien – renvoyaient aux dangers encourus par les femmes dans l'espace de la ville. Je me laissais par exemple inquiéter par un ami qui m'avait annoncé une journée de lynchage des femmes non-voilées durant laquelle il ne fallait pas que je sorte. L'annonce circulait logiquement au lendemain d'élections qui faisaient craindre en Égypte la montée des forces islamistes, crainte qui se traduisait dans le milieu laïc, dont cet ami faisait partie, par une crispation sur la question du voile. De même, on me mettait en garde régulièrement contre les chauffeurs de taxi du quartier privilégié de Maadi qui, depuis le départ de la police, agressaient et enlevaient des jeunes femmes. Ce récit de rapt en taxi fait écho à une rumeur qui avait circulé parmi les classes supérieures du Caire en 2002. On racontait alors qu'un chauffeur de taxi enlevait, violait et tuait les femmes originaires du quartier chic d'Héliopolis, dont il était précisé qu'elles étaient jolies et bien habillées, avant de les couper en morceaux et de disséminer les morceaux dans toute la ville dans des sacs plastiques. Le retentissement de cette rumeur avait été tellement fort que l'État avait dû faire des déclarations, via la presse nationale, afin de la démentir (*Al-Ahram Weekly*, 21 février 2002)⁸⁷. Le fait que ce récit ait trouvé tant de résonance, et ce même après les dénégations officielles⁸⁸, est révélateur de la puissance de certaines peurs propres aux classes supérieures du Caire (Koning (de), 2009). La rumeur fait rejouer – à travers les lieux du crime, l'identité des victimes et la profession du coupable – des frontières territoriales et sociales. Dans son travail sur la communauté copte égyptienne, Laure Girguis (2012) explore d'autres angoisses relatives à des enlèvements de jeunes femmes, mais cette fois-ci dans le but de les convertir de force et les marier à des hommes musulmans. Cette peur concerne un certain milieu social, modeste, et notamment les familles pour lesquelles l'émigration n'est pas envisageable. La crainte de l'enlèvement se dit sur le registre de la persécution et révèle l'anxiété propre à la communauté copte relativement à son statut minoritaire et aux questions matrimoniales qui y sont liées. Ces exemples mettent à jour la fonction unificatrice de la rumeur, et plus précisément des affects qu'elle charrie. Le ressenti de la peur, et ses manifestations, peuvent être considérés comme des signes d'une appartenance sociale et sexuée ; le sentiment d'insécurité pouvant être une manière « tout compte fait rassurante » de rester dans le groupe et loyal à ses semblables : une sorte de « devoir social » (Jeudy-Ballini et Voisenat, 2004, 4). La circulation des rumeurs semble bien constitutive de la cristallisation d'un « nous », autour de l'expérience partagée et de la reconnaissance de sa propre émotion chez l'autre (Rémy, 1993). Les récits ici rapportés sont *sexuants* en ce qu'ils contribuent

⁸⁷ Article de presse cité dans *Global Dreams* (Koning (de), 2009, 159).

⁸⁸ Les dénégations officielles jouent en fait un rôle ambigu face aux rumeurs, les renforçant parfois.

indirectement et de manière performative à définir émotionnellement certaines catégories *sexuées* de la même façon que Julien Bonhomme (2009), dans son travail sur la rumeur des voleurs de sexe, évoque des agressions qui menacent, dans leur virilité, les jeunes hommes gabonais.

Aux côtés des rumeurs saillantes, une multitude de petits récits, pour la plupart invérifiables, circulent dans le Caire révolutionnaire, relatifs à la multiplication des agressions de femmes dans la ville. « Une femme a été enlevée sur la route de l'université », « une jeune femme s'est fait dévaliser dans le métro », « une femme a été poignardée en pleine rue » : les récits d'agressions rivalisent entre eux en insistant sur l'absence d'aide obtenue par la victime. Les scénarios semblent d'ailleurs parfois pensés pour rendre impossible tout recours extérieur comme ce récit, abondamment repris par les pratiquantes de self-défense, selon lequel un homme aurait enlevé une femme, la présentant comme folle et se faisant passer pour son frère éploré. Ces histoires sont ici des *signes*, avec un *signifié* – le viol, l'agression, le meurtre – et un *signifiant* – les mots mis en récit – qui sont en fait *signifiants* d'un autre *signifié* : la ville est dangereuse, les hommes pervers et les femmes vulnérables. Le terme employé par Roland Barthes (1957) pour signifier ce double niveau de sens est celui de « mythe ». Il est possible de dire en le suivant que la rumeur constitue un *mythe* dans le sens où elle est partie prenante d'un récit de second ordre naturalisant le danger ainsi que les identités sexuées de l'agresseur et de l'agressée. Ces mêmes rumeurs contribuent, à travers l'anxiété à laquelle elles donnent naissance, à limiter indirectement les pratiques urbaines de certaines femmes comme en témoignent mes interlocutrices depuis la révolution⁸⁹. Certaines d'entre elles sont plus suspicieuses, à l'image de la coordinatrice du programme « *Safe cities for women* », porté par l'ONU, qui m'explique :

« Toutes les histoires qu'on raconte depuis la révolution : une femme a été retrouvée morte, une femme a été violée, une femme ci, une femme ça, toutes ces histoires parlent de femmes, et je suis sûre que la plupart d'entre elles ne sont pas vraies (*pause*), c'est juste pour (*pause*) pour nous faire peur ».

Hoda, pratiquante de self-défense, s'agace de son côté : « La ville n'est pas plus dangereuse maintenant, ça ne m'intéresse pas de croire à cela, il y a d'autres choses à penser en ce moment, non ? C'est la révolution ! »

⁸⁹ La dimension performative de ces récits – le fait qu'ils influencent les trajectoires et conditionnent les sorties – peut être interprétée en termes de rapports de pouvoir et de domination (Lieber, 2008). Pour certaines chercheuses, les peurs féminines sont en effet stratégiquement alimentées afin de les maintenir en retrait des espaces publics (Pain, 1997) et la crainte du crime est alors vue comme une expression spatiale du patriarcat (Valentine, 1992).

La période durant laquelle j'ai réalisé mon enquête est caractérisée par la diffusion d'une anxiété nouvelle – ou du moins formulée comme telle – relative à l'insécurité urbaine et qui mobilise, de manière socialement différenciée, les catégories sociales et sexuées. Cette exploration autour des discours de l'insécurité, produits et encadrés par le moment révolutionnaire égyptien, révèle l'existence d'un système d'échange et de circulation de *signes* – à l'image des rumeurs – que l'on pourrait qualifier d'« économie de la menace » (Cardi et Pruvost, 2012, 57). Celle-ci, en ce qu'elle implique des représentations spécifiques de l'ordre et du désordre, s'intègre dans une économie du pouvoir et de la violence.

II. USAGES LÉGITIMES ET ILLÉGITIMES DE LA VIOLENCE : MISE EN CATÉGORIES ET MOUVEMENTS DE BASCULE « RÉVOLUTIONNAIRES »

Les reconfigurations majeures qui affectent l'Égypte depuis janvier 2011 mobilisent au cœur de la scène politique la question du pouvoir et de ses formes légitimes et illégitimes d'attribution. Les manières de dire les transformations – « renversement du régime », « coup d'état militaire », « soulèvement populaire », « désobéissance civile » – et ce même si elles diffèrent selon certaines lignes d'opposition, traduisent un vacillement : une défiance vis-à-vis du pouvoir en place qui s'accompagne d'une mise en cause de son droit à dire l'ordre et à user de la force pour le maintenir. La période révolutionnaire égyptienne est le cadre de tractations, d'ordre terminologique, autour de catégories distinguant les usages légitimes et illégitimes de la violence. Ces moments stratégiques de reformulations et de déplacements dans le sens mobilisent des représentations spécifiques de l'ordre social et sexué. Ils informent, plus généralement, sur le fait que les rapports de pouvoir s'imbriquent dans et à travers le système du genre.

Il s'agit ici de considérer la violence dans sa dimension énonciative : est violent ce qui est qualifié de violent⁹⁰. La violence existe par un acte de langage, elle est un discours (Das, 2000). L'énoncé de la phrase « ceci est violent » constitue une performance sociale en ce qu'elle implique la transformation des rapports de pouvoir et de force entre les acteurs. Dans un contexte déterminé, ici la révolution égyptienne, l'étude des qualificatifs de la violence – ses équivalents, les mots qui l'accompagnent – révèle la manière dont les groupes en présence donnent sens à certaines actions, en les valorisant ou les stigmatisant et, plus généralement, renseigne sur leurs systèmes de valeurs et de normes (Lenclud, Claverie et Jamin, 1984).

⁹⁰ Il s'agit donc ici de décrire des groupes en prise avec la violence, étiquetée comme telle par leurs membres : considérer la violence dans sa dimension performative permet de contourner l'obstacle du sens et de la fonction de la violence.

A. « VOIR DOUBLE » : LES CONCEPTS EN QUESTION

Les manières de dire la violence, de la catégoriser, s'ancrent dans le registre moral et se structurent de manière binaire. La violence n'est ni vraie ni fausse : elle est acceptable ou non, tolérable ou pas. Formuler cette violence, pour la justifier ou la condamner, revient toujours à se positionner implicitement vis-à-vis d'un modèle du juste et de l'injuste (Lenclud, Claverie et Jamin, 1984). Didier Fassin (2011) montre par exemple que l'institution policière française construit ses interventions sur cette binarité à travers une distinction entre « recours à la force » et « exercice de la violence ». La question terminologique, si elle est rarement accessoire, est ici tout à fait stratégique puisqu'elle constitue le levier permettant, face à un même acte, de le condamner ou à l'inverse de le légitimer. Cette énonciation est un acte politique et situé, confirme Didier Fassin, car « là où les uns affirment user de la force, les autres voient de la violence » (2011, 193). Ces deux dimensions sont également présentes dans les cours de self-défense féminine que j'étudie, nous y reviendrons, en s'incarnant dans une opposition entre « attaque », que les pratiquantes renvoient du côté de l'ennemi, et « défense » qui caractérise leurs propres réactions légitimes. Cette même division – en termes de qualifications et de représentations de la violence – est plus largement présente sur mon terrain au cœur des enjeux révolutionnaires et des catégories à travers lesquelles les usages de la force des différents groupes qui s'affrontent sont pensés. La binarité entre une violence juste et une violence injuste semble se traduire à travers deux concepts : la « *gad'ana* » et la « *balṭaga* ». Ces derniers sont identifiés à travers l'article de Farha Ghannam, publié en 2012 dans la revue *American Ethnologist* : l'anthropologue y interroge la manière dont ses interlocuteurs, qu'elle qualifie d'Égyptiens « ordinaires », ont tenté de donner sens aux bouleversements, notamment en mobilisant ces deux catégories préexistantes utilisées par ailleurs pour qualifier les usages de la violence dans leur propre quartier, ces usages étant eux-mêmes associés à des figures masculines opposées. Elle démontre ainsi que les manières d'être affecté et de penser – que Williams (1977) qualifie de « *structures of feeling* » – se construisent à l'interface entre les systèmes de significations et de savoirs locaux et les événements advenant à l'échelle du pays.

La violence et ses représentations peuvent être considérées comme des outils privilégiés du langage du genre (Cardi et Pruvost, 2012). En Égypte, c'est sur les concepts antagonistes de la *gad'ana* et de la *balṭaga* que deux modèles du masculin – l'un valorisé et l'autre stigmatisé – se construisent dans les quartiers populaires du Caire (Ghannam, 2011). L'usage de la violence est formulé d'un côté comme approprié et juste, de l'autre comme abusif et lâche. Le mot « *gad'ana* » renvoie dans le sens commun à l'idée de « bravoure » (Boutros et Jomier, 2000). Ce mot ne permet toutefois pas de rendre le sens de l'expression ni les

représentations qu'elle recouvre ; il faut lui préférer une somme de mots dont l'articulation laissera apparaître la complexité du concept. C'est d'ailleurs de cette manière, en listant et articulant des mots entre eux, que Beth Baron se propose de définir les différentes acceptions, dans la langue égyptienne, de l'honneur (2006)⁹¹. L'expression *gad'ana* pourrait ainsi être considérée comme renvoyant à un ensemble de caractéristiques valorisantes incluant la galanterie, l'intelligence, le courage, la dignité, la rudesse et la décence. Sawsan Messiri (1978), qui a étudié les concepts d'identité égyptienne et d'« enfant du pays » (*ibn al-balād*) fait état d'un savant mélange de « grandeur, d'audace, de responsabilité, de générosité, de puissance et de masculinité »⁹². Un homme qualifié de *gada'* sait faire usage de la violence de manière appropriée et mesurée, seulement pour se défendre ou pour protéger la communauté et plus particulièrement ses membres vulnérables comme les femmes⁹³. La *gad'ana* réunit des qualités et des compétences sociales qui caractérisent, selon l'anthropologue Julia Elyachar, « l'univers moral des classes populaires égyptiennes » (2005, 138). Il convient de préciser que l'« étiquette » de la *gad'ana*, constitutive d'un modèle masculin valorisé, n'est pas réservée aux hommes et renvoie à des qualités plutôt qu'à un sexe : il est ainsi possible que le mot désigne une femme. Une amie égyptienne qui s'était impliquée, durant les mobilisations de 2011, sur les lignes de front communément investies par les hommes, me racontait qu'elle avait été qualifiée comme telle par les personnes présentes qui assistaient à ce franchissement des frontières genrées, à la fois territoriales et symboliques. Il est dit d'une femme courageuse qu'elle vaut « cent hommes » selon l'expression « *sit bi mīt rāgil* ». Toutefois, il en sera question par la suite, une distinction s'opère entre la femme de courage qui sait rester féminine dans son apparence et ses rôles sociaux, et celle qui n'y parvient pas et se verra alors qualifiée de manière dépréciative de « *mistargila* », littéralement « qui fait l'homme » (Ghannam, 2013, 55).

Pour comprendre ce à quoi renvoie l'expression « *balṭaga* », il est nécessaire de s'intéresser aux multiples usages qui en ont été faits au cours de l'histoire égyptienne : de l'empire ottoman à la « révolution du 25 janvier », le terme désigne en effet des groupes différents. Si les visages de ceux qui se voient qualifier de « *balṭagiyya* », forme plurielle de « *balṭagī* », changent avec les contextes politiques et sociaux, le signifié reste quant à lui

⁹¹ Dans son travail « Women, Honour, and the State: Evidence from Egypt » publié dans la revue *Middle Eastern Studies* en 2006, Beth Baron distingue, en s'inspirant de différents lexiques, « *ird* », « *karama* » et « *sharaf* » : « In Arabic, 'ird (honor, good repute, dignity), sharaf (high rank, nobility, distinction, eminence, dignity, honour, glory), and karama (nobility, generosity, honor, respect) are the words most frequently used to express the concept » (2006, 1).

⁹² « Nobility, audacity, responsibility, generosity, vigor, and manliness », (Messiri, 1978, 49).

⁹³ Un homme *gada'* « does not accept injustice or tyranny and usually stands for the weak against the strong » (Messiri, 1978, 82).

stable : il vient stigmatiser, sur le registre moral, des pratiques et des individus. Observer les trajectoires selon lesquelles le terme circule et est mobilisé permet d'informer sur les rapports de force, et leurs mises en tensions, pour les périodes concernées. L'expression « *balṭaga* » vient du mot turc « *balṭa* » qui signifie « hache » ou « cognée ». Le suffixe « gi » marque, dans la langue turque, une personnification, *balṭagī* voulant littéralement dire « celui qui porte la hache ». Le terme désignait à l'origine les « esclaves » coupeurs de bois, tels que le définit Voltaire dans son *Histoire de Charles XII*, paru en 1731, à propos de Mehmet Baltagi, pacha syrien qui avait rejoint le roi de Suède à la fin du dix-septième siècle⁹⁴. Le mot était employé, dans le champ militaire, pour désigner, toujours sous l'empire Ottoman, les troupes chargées de dégager les routes pour permettre le passage des armées. Par extension il désigne les hommes de main au service du sultan et de sa famille (Ghannam, 2012). Lorsque le mot est mobilisé par le gouvernement égyptien, à la fin du vingtième siècle, sa signification a été stratégiquement modifiée et repensée afin de justifier les politiques de répression du pouvoir. Le terme a quitté le champ lexical de l'armée pour se charger d'une dimension dépréciative : le *balṭagī* est devenu le voyou incarnant une menace pour l'ordre public. Entre les années quatre-vingt et quatre-vingt-dix, c'est ainsi que sont qualifiés, par les médias notamment, les leaders islamistes alors visés en Égypte par la répression et de grandes campagnes d'arrestation.

Les visages des *balṭagiyya* changent à nouveau à la fin des années quatre-vingt-dix, devenant ceux que le pouvoir définit comme des mercenaires violents, « professionnels du crime » engagés pour « semer la terreur » et servir dans des règlements de compte privés (*Al-Ahram Hebdo*, 15 juin 2011)⁹⁵. En 1998, une loi contre la « *balṭaga* » est promulguée dans un objectif affiché de lutte contre le « terrorisme social » et la délinquance urbaine (*Al-Ahram Hebdo*, 17 mai 2006)⁹⁶. Les pouvoirs de la police se voient renforcés – ils étaient déjà importants du fait de l'état d'urgence – pour contrôler certains territoires et certaines sociabilités jugées déviantes. Sous le prétexte du maintien de l'ordre, des politiques de répression sont mises en place par le gouvernement égyptien ciblant en fait, en les stigmatisant, les masculinités populaires formulées comme antisociales (Amar, 2011a). Le terme « *balṭagī* » est

⁹⁴ Voltaire publie en 1731 une *Histoire de Charles XII*, son premier ouvrage historique, marquant un tournant important dans sa carrière littéraire. On peut lire dans le livre cinquième : « Le Grand-Seigneur fit alors revenir d'Alep Baltagi Mehemet, pacha de Syrie, qui avait déjà été grand vizir avant Chourlouli. Les baltagis du sérail, ainsi nommés de *balta*, qui signifie *coignée*, sont des esclaves qui coupent le bois pour l'usage des princes du sang ottoman, et des sultanes. Ce vizir avait été baltagi dans sa jeunesse, et en avait toujours retenu le nom, selon la coutume des Turcs, qui prennent sans rougir le nom de leur première profession, ou de celle de leur père, ou du lieu de leur naissance », artflsrv01.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/getobject.pl?c.107:1:6:0:44.toutvoltaire.

⁹⁵ « Profession : semer la terreur », *Al-Ahram Hebdo*, 15-21 juin 2011, hebdo.ahram.org.eg/arab/ahram/2011/6/14/null0.htm.

⁹⁶ « Dilemme juridique », *Ahram Hebdo*, 17 mai 2006, hebdo.ahram.org.eg/arab/ahram/2006/5/17/egypt2.htm.

également présent dans les discours dénonçant certaines pratiques policières et remettant en cause, plus largement, la légitimité du régime de Moubarak. C'est comme cela par exemple que sont appelés les « agents » habillés en civil, utilisés et embauchés ponctuellement pour attaquer les manifestations et intimider ceux et celles que le pouvoir leur désigne. C'est de cette manière que s'intitule une vidéo diffusée sur le net, montrant une descente policière dans une rue de la ville de Zagazig, à proximité du Caire, en 2009 : on y voit des hommes en civil armés de bâtons descendre d'un camion de police pour se déployer dans les rues. Cet usage stratégique de la *balṭaga* par le pouvoir – la possibilité d'une violence gratuite et arbitraire – a constitué, selon Paul Amar (2011c), un des instruments clés du régime de Moubarak. Le mot n'est pas utilisé seulement dans l'univers politique et a une correspondance dans le sens commun. Dans le langage courant, le terme désigne une personne, le plus souvent un homme⁹⁷, faisant un usage inapproprié de la violence, menaçant et agressant pour servir ses intérêts personnels, sans aucune considération morale. Le *balṭagī* est né avec la ville moderne, il est un symptôme de celle-ci (Jacob, 2007) et il constitue aujourd'hui une figure centrale de l'imaginaire collectif égyptien relatif à l'urbanité⁹⁸. Objet de détestation, il incarne la mauvaise fréquentation et est identifiable par deux traits caractéristiques : le port d'un long couteau, nommé *singa*, et des balafres visibles sur le visage et le corps (Tharwat, 2011). Les cicatrices constituent à ce titre des stigmates vis-à-vis desquels les jeunes hommes des quartiers populaires tentent de se prémunir : étant socialement dévalorisées et associées à des pratiques moralement répréhensibles, elles nuisent à l'accès à l'emploi, au marché matrimonial et aux possibilités – maigres – d'ascension sociale (Ghannam, 2011). Il est important de noter ici que la catégorie « *balṭagī* » ne qualifie pas un groupe en soi mais se déplace selon la position sociale du locuteur. Farha Ghannam (2012) explique ainsi que chaque individu est capable de reconnaître ceux que sa communauté définit stratégiquement comme étant des *balṭagiyya* et d'adopter face à eux la posture attendue – peur et fuite ou confrontation⁹⁹.

⁹⁷ Même si certains reportages, en cherchant le sensationnel, dressent des portraits de femmes *balṭagī* ; voir à ce titre le reportage « La *balṭaga* au féminin » (*al-balṭaga al-nisā'iyya*), *CBC Egypt*, émission « Les femmes ne savent pas mentir » (*al-sittāt māya 'arafūsh yakadhbū*), 4 décembre 2011, www.youtube.com/watch?v=oZqFKaj5v_U. Les chiffres avancés par le ministère de l'intérieur, dont l'élaboration semble plus qu'hasardeuse, établissent que les femmes représentent près d'un tiers des *balṭagiyya* recensés (*Al-Ahram Hebdo*, 15 juin 2011, hebdo.ahram.org.eg/arab/ahram/2011/6/14/null0.htm).

⁹⁸ Ici, non seulement dans le sens d'urbain comme relatif à la ville mais également dans le sens de vie collective. La figure du *balṭagī*, nous le verrons dans un chapitre ultérieur, est centrale dans les paroles que j'ai recueillies auprès des jeunes femmes côtoyées durant mon enquête.

⁹⁹ « (...) people are usually able to recognize who is socially defined as a *baltagi* in their community and work to avoid, control, or defeat him » (Ghannam, 2012, 34).

Le concept de *balṭaga* ne semble pas usité seulement en Égypte, comme j'ai pu le comprendre à travers une courte recherche dans la presse, mais aussi dans d'autres pays au Maghreb, en Algérie par exemple, et au Moyen-Orient comme en Jordanie, au Yémen ou en Syrie. Il serait à ce propos intéressant de prolonger cette exploration terminologique de la *balṭaga* en l'enrichissant d'une dimension comparative à l'échelle du monde méditerranéen.

Ma réflexion sur la porosité des frontières entre certaines catégories sociales et morales se nourrit ici des travaux de l'historien Wilson C. Jacob qui a étudié la construction des figures de la subalternité en Égypte, en se décentrant des masculinités bourgeoises sur lesquelles il travaille par ailleurs (2011). Il se penche, dans un de ses articles (Jacob, 2007)¹⁰⁰, sur le concept de la « *futuwwa* » pour laquelle il récuse l'équivalence de « truanderie » ou de « voyouterie » qu'il juge imparfaite. La traduction des catégories sociales pose selon lui problème, rendant mal compte de l'ambivalence de ces dernières ainsi que de la perméabilité de leurs frontières. Il s'attache à ce titre à mettre en lumière la porosité qui existe entre les mondes sociaux perçus comme opposés : dans le Caire colonial, le « voyou » côtoie le « bourgeois » (*effendi*). Les *futuwwat* sont en effet intégrés, à travers leurs réseaux d'influence, dans les structures du pouvoir et parviennent à se rapprocher des cercles dominants¹⁰¹. Certains d'entre eux présentent par ailleurs, à travers leurs corps, des marqueurs sociaux ambivalents et adoptent les manières et les apparences des élites en se confondant presque avec elles comme le montre cet extrait d'article de presse (Jacob, 2007, 705) :

« Ce qui est étrange c'est que ces (individus) s'habillent de manière très sophistiquée. C'est sans doute parce qu'ils désirent apparaître comme des nantis. Ils parodient tellement que même les *awlad al-zawat* (dandies) ne sont pas capables de rivaliser. La plupart d'entre eux ont la maîtrise de l'étiquette (sociale) et sont capables de se mélanger à la haute société qui les considère, en raison de leur apparence et de leurs vêtements chics, comme fabuleusement riches et détenteurs de postes élevés »¹⁰².

Le rapport à la musculature semble toutefois, à cette époque, distinguer les corps. Les *futuwwat* pratiquent la musculation (*riyāda badaniyya*), la puissance physique et l'apparente capacité du

¹⁰⁰ Cet article « Eventful Transformations: Al-Futuwwa between History and the Everyday » (Jacob, 2007), s'intègre dans les travaux d'épistémologie coloniale se focalisant sur des figures subalternes à l'image de ceux menés par Parama Roy (1996) sur le terme « *thuggee* » dans l'Inde coloniale.

¹⁰¹ On se rapproche ici du sens du mot « *shabīha* » tel qu'il est employé en Syrie pour qualifier des groupes de type mafieux, intégrés dans des réseaux d'influence et les structures du pouvoir.

¹⁰² « *What is uncanny is that these (individuals) are very sophisticated in their dress. This is because of their desire to appear as wealthy pashas. They are so successful in their parody that even the awlad al-zawat (dandies) are unable to rival them. Most of them have mastered (social) etiquette and are able to mix in high society, which regards them, as a result of their guise and their chic clothes, as fabulously wealthy and holders of high positions* ». Cet article de presse anonyme, publié dans les années trente au Caire, s'intitule « Les méfaits de la citoyenneté moderne » (*adrār al-madaniyya al-ḥaditha*).

corps à se battre constituant des aspects centraux de l'autorité qu'ils incarnent, alors que les hommes *effendis* cultivent des corps secs et athlétiques. En portant attention à l'ambivalence et à la complexité des catégories sociales, mon enquête de terrain m'a permis d'établir que la mobilisation de la division entre la *gad'ana* et la *baltaga*, dans la définition des modèles du masculin, n'est pas propre aux classes populaires, comme il est pourtant dit dans différents travaux convoqués précédemment. La plupart de mes interlocuteurs masculins, professeurs de self-défense, sont en effet issus de classes sociales privilégiées et leurs représentations des figures masculines valorisées et stigmatisées sont proches de celles décrites par Farha Ghannam (2012) concernant le quartier populaire dans lequel elle a travaillé. Mes interlocuteurs distinguent nettement une violence d'agression et une violence de défense qui, sous couvert d'être juste, peut être fatale, et la question de l'honneur est au cœur de cette distinction. Moustafa m'explique que « si tu es du côté des bons (*good guys*) contre les mauvais (*baltagiyya*), tu dois te battre jusqu'au bout ». Abdou refuse « d'être lâche » ou irresponsable dans un combat et Youssef, quant à lui, considère qu'il a pour mission, en tant qu'homme, de protéger les « personnes faibles ». Dans le milieu que j'ai interrogé, la question des muscles et des cicatrices se pose de manière singulière. Les marques corporelles laissées par le combat sur les corps masculins sont en effet arborées avec fierté, parfois montrées délibérément comme preuves de la valeur du combattant. Oussama me raconte par exemple :

« J'étais entouré de trois hommes. Ils voulaient ma montre. Ils portaient des couteaux. Et regarde : j'ai toujours ma montre sur moi. Il faut savoir faire des sacrifices pour arriver à ses fins (*il relève la manche de son t-shirt, découvrant 3 longues cicatrices*). Je me suis fait mal certes mais ma fierté est restée intacte ».

De même qu'Ahmad me montre la trace du couteau laissée sur son bras lorsqu'il s'est battu, quelques jours plus tôt, contre cinq hommes qui avaient insulté une jeune femme dans la rue : « quand je suis reparti, j'ai remarqué que je m'étais fait blesser au bras, cela veut dire que l'un d'eux avait un couteau. Quand je te dis que ce sont des lâches ! ». Le couteau est ici classiquement présenté comme l'arme de *l'autre*, celui qui veut faire peur et ne sait pas se battre, le véritable combattant étant toujours mains nues. Il semble ainsi que les milieux sociaux desquels sont issus mes interlocuteurs soient suffisamment protégés pour que les cicatrices ne constituent pas un facteur de stigmatisation ; il serait toutefois intéressant de voir comment ces marqueurs corporels sont perçus dans les autres espaces de sociabilité, hors du champ des pratiques de combat, fréquentés par ces interlocuteurs. Cette dernière remarque vient confirmer que les représentations de ce qui fait modèle, en termes de corps et de masculinité, varient selon les contextes et circulent, en se reformulant, d'un territoire à un autre

(Besnier, 2012). La figure du *gada'*, constitutive d'une masculinité populaire valorisée, se voit ainsi déclinée dans certains espaces fortunés, reformulée alors comme celle d'un « gentil *bad boy* ». Dans une même trajectoire individuelle, traversant plusieurs groupes de sociabilité, différentes figures du masculin peuvent être mobilisées et cohabiter, à l'image d'Ahmad, qui souhaite incarner à la fois un justicier bagarreur et un entrepreneur audacieux¹⁰³.

B. UNE RÉVOLUTION EN TRAIN DE SE DIRE

Je propose ici d'examiner les occurrences et la circulation de différentes catégories, dont celles de *balṭaga* et de *gad'ana*, relatives à la violence pendant la période révolutionnaire. La place Tahrir et les différents quartiers du Caire ont offert des scènes – et continuent de le faire – sur lesquelles se sont expérimentées, au fil des jours, de nouvelles manières de dire les rapports de pouvoir et la légitimité et l'illégitimité des actions des uns et des autres. Les basculements qui ont progressivement eu lieu ont entraîné un glissement dans l'ordre du sens, s'illustrant au travers de tractations et de négociations autour de l'usage de certains mots. Quels enjeux terminologiques traversent le récit révolutionnaire ? Comment, d'un camp à un autre, certains qualificatifs sont-ils stratégiquement mobilisés ? Qu'est-ce qui différencie le « voyou » du « martyr » ? L'étude de la circulation de quelques catégories, liées avec les usages et les cadres de la violence, fait apparaître une « géographie morale » de la place Tahrir et des autres scènes révolutionnaires (Ghannam, 2013, 125).

Aux premiers jours de la mobilisation de janvier 2011, dont l'ampleur paraît inédite, les représentants du régime de Moubarak dénoncent le désordre orchestré par de jeunes « *balṭagiyya* », voyous et fauteurs de troubles. Le mot est employé par Hosni Moubarak lui-même dans son discours : il importe de discréditer au plus vite les manifestants et à travers eux les requêtes qu'ils scandent. Les médias officiels, qui deviennent rapidement et stratégiquement les seuls accessibles en Égypte, participent à la stigmatisation des contestataires en les présentant eux aussi comme des « *balṭagiyya* », vauriens payés à la journée pour leur

¹⁰³ Nicholas Simcik-Arese, doctorant en géographie à l'université d'Oxford, a identifié une autre catégorie locale du masculin, ambiguë elle aussi, et circulant d'un espace social à un autre : il s'agit du « *ṣāyi'* » que l'on pourrait traduire par « mauvais garçon », « vagabond » ou encore « *looser* ». Sur son terrain de recherche, dans un compound de la riche ville du Six-Octobre, squatté en partie de manière illégale depuis 2011, Simcik-Arese a pu observer que les jeunes hommes déclassés socialement étaient qualifiés ainsi par les groupes sociaux dominants présents, mais qu'ils utilisaient eux-mêmes le terme pour se qualifier, dans une dynamique de retournement du stigmat, par exemple pour valoriser leur sens de l'honneur ou évoquer leur pratique de la musculation. Cette réflexion est tirée d'une discussion avec Nicholas Simcik-Arese lors d'une *summer academy* organisée à Rabat à l'été 2014, dans le cadre du programme allemand EUME. Son projet de thèse s'intitule: *Common-ing the Compound: Conceptions of Citizenship and Ownership as Poverty Frontierism in the Squatting of Cairo's Gated Suburbs*.

participation¹⁰⁴, des égarés (*al-dālīn*) n'ayant rien à faire là. Le pouvoir se construit, ici se défend, à travers l'« acte de langage » qui dénonce ceux qui sont violents par goût du désordre ou de l'argent. « L'économie du pouvoir », comme l'écrit Jean Jamin, « de quelque nature soit-il, d'où qu'il s'exerce, semble bien être de rejeter la violence dans ce qui le conteste, ou, plus généralement, dans ce qui échappe ou résiste à son emprise » (1984, 21). Des cas de détournement du terme, que l'on pourrait qualifier de « retournement du stigmat », ont pu être observés sur des pancartes brandies sur la place Tahrir – certains manifestants revendiquaient eux-mêmes l'appellation de manière ironique et subversive – au risque parfois d'alimenter le malentendu (Tharwat, 2011). Pour Farha Ghannam (2011), la déconsidération avec laquelle est initialement traitée la mobilisation dans certains quartiers populaires, à l'image de Zawiya al-Hamra qu'elle étudie, est liée à un accès médiatique limité aux seules sources officielles. Les habitants et habitantes de ces quartiers redoutent le désordre annoncé sachant qu'il entravera leur possibilité de travailler – ces foyers ne pouvant compter sur aucune épargne financière. Cette crainte se traduit par un certain attachement affiché à Hosni Moubarak qui se présente justement comme garant de l'ordre et père du pays. L'affection pour le président se voit renforcée après le discours qu'il prononce le 1^{er} février 2011 : apparaissant affaibli, il déclare son amour pour sa patrie égyptienne et son souhait d'y mourir et d'y être enterré, tout en promettant de quitter le pouvoir dès la fin de son mandat. Ce discours contribue à ancrer l'image d'un homme dévoué confronté à une insolente et chaotique demande révolutionnaire. Les manifestants sont rendus inintelligibles, ils sont les voyous qui continuent à semer le désordre face aux concessions d'un président responsable.

Au lendemain de ce discours, le 2 février 2011, un tournant majeur s'opère dans la formulation du bras de fer qui oppose le régime de Moubarak et les occupants de la place Tahrir (*France 24*, février 2011)¹⁰⁵. C'est ce jour-là qu'a lieu la dénommée « bataille des chameaux » (*mawqa'a al-gamal*) : des centaines d'hommes armés de bâtons et de barres de fer, perchés sur des chevaux et des chameaux, chargent les personnes présentes sur la place Tahrir. Les images de cette attaque sont relayées médiatiquement, en Égypte et à travers le

¹⁰⁴ L'histoire dont il est fait généralement état, et à laquelle les occupants de la place Tahrir ont d'ailleurs réagi avec humour, est l'argument avancé par la propagande contre-révolutionnaire que chaque manifestant avait reçu, en échange de sa présence sur la place, un repas offert au *Kentucky Fried Chicken*, enseigne de fastfood qui se trouve aux abords de la place Tahrir ; voir la photo dans *Messages from Tahrir* (2011, 143). Dans sa chanson intitulée « Riez c'est la révolution » (*iḏhakū yā ṭhawra*), Ramy Essam, jeune chanteur de la place Tahrir, tourne en dérision ces accusations, www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=V0p8fO7HF6s.

¹⁰⁵ « Enter the "baltagiya": Egypt's repression spills out of the torture chambers », *France 24*, 9 février 2011, www.france24.com/en/20110207-egypt-torture-human-rights-repression-spills-out-torture-chambers-baltagiya-police.

monde, via les ondes d'*Al-Jazeera* (*Le Monde*, 7 juillet 2011)¹⁰⁶. En montrant des manifestants en proie aux mêmes dangers que ceux que les habitants des quartiers redoutent, ces images ont contribué, à travers un processus d'identification, à renforcer l'adhésion populaire vis-à-vis du soulèvement (Ghannam, 2012). Car les habitants et habitantes du Caire vivent, depuis le début du soulèvement, dans la crainte de voir des malfrats libérés de prison, qu'ils nomment « *balṭagiyya* », déferler dans leurs quartiers et y semer le chaos. C'est la connexion émotive – la peur joue ici un rôle unificateur déterminant – qui amorce ce processus d'identification avec les manifestants : un pont lie désormais ce qui se vit dans l'intimité des quartiers et en plein cœur de la place Tahrir¹⁰⁷. Les raisons « rationnelles » de soutenir la mobilisation – le fait que ces quartiers soient les plus sinistrés et en prise avec la pauvreté et les violences policières – qui étaient invisibles quelques jours plus tôt, sont formulées publiquement. Les cavaliers et chameliers qui ont déferlé sur la place se voient qualifiés de *balṭagiyya* dans le sens de voyous dont les méfaits ont été négociés contre de l'argent, de la nourriture ou quelques cachets de drogue¹⁰⁸. La qualification va s'étendre, par effet de ricochet, aux commanditaires de ces violences – il semble clair en effet que la venue de ces hommes sur la place est associée au régime de Moubarak, orchestrée et monnayée par lui (Klaus, 2007). Un syllogisme se voit publiquement formulé : un gouvernement, qui utilise des techniques de la *balṭaga* contre son propre peuple et qui a recours aux *balṭagiyya* pour asseoir son pouvoir, devient lui-même un « gouvernement *balṭagī* »¹⁰⁹. La binarité conceptuelle évoquée précédemment est rendue saillante par le fait que les manifestants, qui tiennent tête au pouvoir en résistant avec courage et détermination à ses attaques, sont en miroir qualifiés de « *gada* ». Je pense ici à une vidéo,

¹⁰⁶ « Égypte : les instigateurs de la "bataille des chameaux" traduits en justice », *Le Monde*, 7 juillet 2011, lemonde.fr/proche-orient/article/2011/07/07/Égypte-les-instigateurs-de-la-bataille-des-chameaux-traduits-en-justice_1_546252_3218.html.

¹⁰⁷ Cette dynamique d'identification n'est par ailleurs pas propre aux quartiers populaires et j'ai pu l'identifier dans les récits recueillis dans quartiers les plus privilégiés de la ville (Lachenal, 2012). Au sein des groupes de défense qui y sont mis en place, il ne semble pas en effet y avoir au départ de solidarité particulière avec la place Tahrir : les discours sont alarmistes, focalisés sur le désordre et les risques engendrés par la mobilisation. On ne peut pourtant manquer de remarquer que les membres de ces comités populaires, même éloignés physiquement – voire idéologiquement – de la place Tahrir, alimentent des liens symboliques avec elle. Parmi les mots de passe choisis au sein des patrouilles de voisinage à Zamalek, se trouvent par exemple les expressions « 25 janvier », « Défendre notre nation » et « Révolution égyptienne ». Ces mots de passe sont mêlés à d'autres, comme « Pyramides » ou « Oum Kalthoum », icône reconnue comme la plus grande chanteuse égyptienne, faisant référence à l'imagerie nationale revalorisée pour l'occasion.

¹⁰⁸ Les « pilules » (*barāshim*) circulent en Égypte et font des ravages dans les quartiers populaires. Le médicament le plus répandu est le *Tramadol*, de la famille des opiacés, utilisé comme analgésique. Un comprimé de *Tramadol* coûte, selon sa provenance et sa qualité, entre 20 et 80 LE (Klaus, 2012). C'est notamment en faisant usage de cette drogue que certains jeunes hommes ont tenu durant des jours et des nuits d'affrontements, notamment lors de la bataille de Mohamed Mahmoud (Ryzova, 2011).

¹⁰⁹ Au cours des « batailles » des rues Mohamed Mahmoud et Mansour, dans le centre-ville du Caire et stratégiquement à proximité du ministère de l'intérieur, en automne 2011 et à l'hiver 2012, les manifestants scandaient « *Al-dakhliyya ! Balṭagiyya !* » (*Ministère de l'intérieur ! Voyous !*).

qui a largement circulé sur différents réseaux sociaux, montrant un jeune homme faisant face à un canon à eau de la police et cherchant à en détourner le jet puissant au risque de se faire blesser. Autour de lui, pour encourager et célébrer son geste, la foule scande « *gada 'lgada '!* »¹¹⁰.

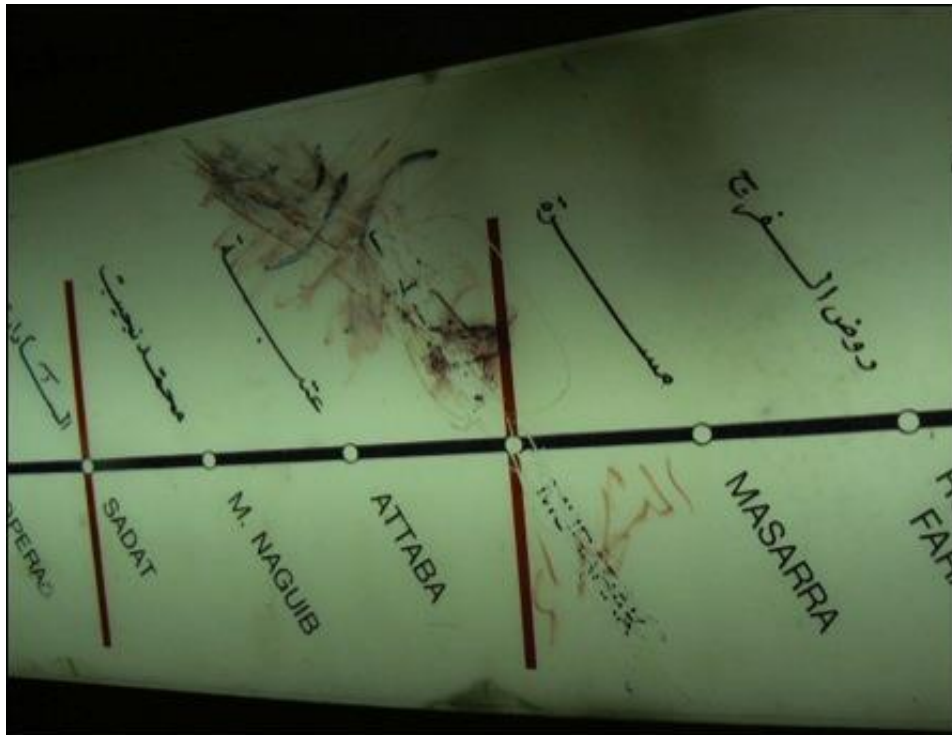
La « bataille des chameaux » constitue donc un point de basculement en ce qu'elle a engendré des requalifications décisives des pratiques et des usages de la violence. Il est d'ailleurs significatif que le réalisateur Yousri Nasrallah ait choisi cette journée comme cadre de son dernier film, « Après la bataille » (*ba'd al-mawka'a*) sorti en 2012 en Égypte. Au départ figure de l'« anti-héros » (Centlivres, Fabre et Zonabend, 1999), Mahmoud – interprété par Bassem Samra – vivra une véritable transfiguration à travers la révolution, sacré dans sa mort à la fin du film. On le voit alors grimper, léger et souriant dans une vive lumière, jusqu'en haut d'une pyramide : du *balṭagī* qu'il a été en acceptant d'être payé le jour de la bataille des chameaux pour aller attaquer les manifestants, le voilà devenu martyr de la cause révolutionnaire. Il est important de noter à ce propos que l'usage du terme « martyr » (*shahīd*), qui devient récurrent au fur et à mesure que le nombre de personnes tuées dans la mobilisation augmente, est conditionné par les mêmes enjeux que ceux précédemment mis à jour pour les catégories « *balṭaga* » et « *gad'ana* ». Les usages faits de la qualification se négocient et se contestent ; ils se transforment en même temps que se recomposent les rapports de pouvoir : d'un camp à l'autre, stratégiquement, le mot circule comme s'il était « polyvalent » (Chaib, 2007, 122). La reconnaissance du statut de martyr est opérante : outre une possible réparation financière, elle sacre la mort violente d'un individu et lui offre une inscription durable dans le récit national. Il existe donc un enjeu, celui de donner sens et valeur, à revendiquer la qualification comme le montre Enrique Klaus (2012) à propos des comités populaires du quartier de Manyal dans lesquels certains membres, pour se rassurer les nuits de veille, affirment que s'ils venaient à mourir, ce serait en « martyrs ». Le mot « martyr » se décline aussi au féminin, « *shahīda* », mais son occurrence reste rare et encadrée. Certains travaux déplorent que ces femmes demeurent les grandes « absentes » (*'ā'iba*) de l'histoire révolutionnaire égyptienne (Mohammed Hassan, 2011) et que seules quelques figures

¹¹⁰ La vidéo « Tianenmen-like courage in Cairo: Egypt 25 Jan protests » est visible sur www.youtube.com/watch?v=q1m4_q_HP5o. Son titre puise dans l'imagerie internationale et le répertoire commun de la résistance et de la lutte, intégrant ainsi la « révolution du 25 janvier » dans un récit mondial. Il y a d'ailleurs d'explicites échos, d'ordre symbolique, entre la révolution égyptienne et les mouvements de contestation de 2011 et 2012, comme en Lybie, en Espagne ou encore aux États-Unis. J'ai par exemple pris en photographie, à l'hiver 2012, un groupe de jeunes hommes portant une pancarte sur laquelle il était écrit en anglais « De Tahrir à la Puerta del Sol : démocratie pour tous ! ». Le rapprochement des luttes est également visible dans les discours portés par le mouvement *Occupy Wall-Street* se référant au peuple égyptien, lire aussi « Occupy Wall Street : a Global Tahrir », *The Daily News Egypt*, 19 octobre 2011, www.dailynewsegypt.com/2011/10/19/occupy-wall-street-a-global-tahrir.

saillantes, comme celle de Sally Zahran, qualifiée de « Jeanne d’Arc égyptienne » (Armbrust, 2013), apparaissent dans l’espace public – j’y reviendrai. La reconnaissance du martyr constitue un enjeu de communication puissant, notamment pour les groupes subalternes ou marginalisés, puisqu’il représente une source indiscutable de légitimité (Chaïb, 2007). C’est ainsi qu’on a pu voir, dans une manifestation, des jeunes d’un quartier stigmatisé du Caire afficher sur une banderole « Les hommes de Boulaq (*le quartier en question*) en marche pour le martyr » (Ryzova, 2011). Ces figures masculines populaires, à travers les représentations ambivalentes qui les accompagnent, révèlent la finesse de la frontière entre la figure du « voyou » et celle du « héros ». Car dans les rangs activistes, ces jeunes hommes des quartiers populaires sont reconnus pour leur implication courageuse dans les combats de rue et la prise en charge, à l’aide de motos qu’ils empruntent ou louent, du rapatriement des blessés des lignes de front vers les hôpitaux de rue ; une journaliste égyptienne a même proposé de construire un monument qui rendrait hommage à leur engagement et à ceux d’entre eux qui sont morts. Ce sont pourtant ces mêmes jeunes hommes sur ces mêmes motos qui sont stigmatisés dans le cadre de la lutte contre le harcèlement sexuel. On leur reproche, en les qualifiant de voyous et de *balṭagiyya*, de venir les soirs de fête afficher dans le centre-ville, dont ils ne sont pas issus, une virilité prédatrice en importunant les jeunes femmes présentes.

L’ambivalence du travail de catégorisation est aussi visible dans le traitement médiatique relatif à l’implication révolutionnaire des *Ultras*, supporters de football. Ces derniers, habitués aux altercations avec les forces de police, ont mis leur savoir-faire au service des manifestants. Les violences meurtrières qu’ils subissent dans le stade de Port-Saïd en février 2012, dont les auteurs sont immédiatement qualifiés de *balṭagiyya*, transforment les jeunes supporters en martyrs (*shuhadāʾ*) et en braves (*gadaʾān*). De multiples rassemblements sont organisés au Caire pour rendre hommage aux « 74 » jeunes hommes tués et un slogan s’impose, liant bravoure masculine et sacrifice : « Un homme dans sa vie, un martyr dans sa mort » (*rāgil fī hayātu wa shahīd fī mamātu*). Il est pour finir significatif, quant à l’importance des requalifications révolutionnaires, que la station de métro « Moubarak » ait été rebaptisée « Martyrs » ; d’abord de manière sauvage, comme le montrent ces corrections apportées au feutre sur un plan de métro, puis de façon officielle par le remplacement de la signalétique¹¹¹.

¹¹¹ Dans le langage courant, cette station est par ailleurs rarement désignée par son nom, même depuis qu’elle ne s’appelle plus « Moubarak ». On la nomme communément « Ramsès » du nom de la pharaonique statue qui trônait, depuis 1955, sur la grande place adjacente à la station de métro. La gare centrale du Caire, qui est accolée à cette place, a adopté également ce nom d’usage. Ces appellations perdurent aujourd’hui même depuis que la statue a été enlevée en 1999, jugée trop exposée à la pollution automobile.



Ratures, plan de ligne dans une rame de métro, 26 mai 2011 (cliché de l'auteur).

La réflexion menée ici, relative à la circulation de quelques termes, illustre que la période révolutionnaire égyptienne est aussi celle de remises en cause de l'ordre du sens. Observer les glissements et basculements terminologiques relatifs aux représentations des usages légitimes et illégitimes de la violence renseigne sur les recompositions des rapports de force et de pouvoir auxquelles la période donne cadre. L'étude du soulèvement égyptien permet ainsi de rendre apparente la dimension mouvante des catégories sociales et morales. Il convient de remarquer à ce propos que ces dernières continuent à être stratégiquement mobilisées sur les scènes « post-révolutionnaires », c'est-à-dire dans la période suivant le départ de Moubarak. La question du pouvoir légitime, qui sous-tend celle du droit à faire légitimement usage de la violence, se trouve par exemple au cœur des affrontements qui opposent les partisans et les opposants de Mohamed Morsi depuis sa destitution par l'armée à l'été 2013. C'est sur ce terme de « légitimité » (*shar'aiyya*) que le président déchu a insisté au moment de son départ en invitant le peuple à refuser le coup d'état militaire. Celui-ci permet non seulement de revendiquer, mais aussi de mettre en pratique, une « légitime défense » (*al-difā'a al-sharai*) : les manifestants justifient ainsi leur droit de se défendre, parfois avec des armes, contre ceux qui attaquent leurs manifestations (*Al-Masry Al-Youm*, 21 juin 2013, 1 juillet

2013)¹¹². Ce « droit » à la « légitime défense » est revendiqué ici contre des violences jugées répressives, comme il l'a été dans les mobilisations syriennes au début de la sanglante répression du régime de Bachar Al-Assad (*Al-Masry Al-Youm*, 27 janvier 2012)¹¹³. Sur une page *Facebook* opposée au mouvement « *Raba'a* »¹¹⁴, il est significatif par ailleurs que le mot « *balṭagī* » vienne qualifier le camp du président déchu¹¹⁵. De même, l'autonomisation des islamistes par rapport au reste des mouvements politiques accroît les tensions terminologiques, les premiers revendiquant la seule légitimité du statut de « martyr » en embrassant dans son entier la dimension religieuse.

III. FAIRE : PASSAGES À L'ACTE

Au cours du processus révolutionnaire, les transformations rhétoriques, relatives à la légitimité d'user ou non de la violence, s'accompagnent d'expérimentations pratiques d'ordre sécuritaire. Des dispositifs inédits dédiés au maintien de l'ordre et de la sécurité sont mis en place, défiant le « monopole de la violence physique légitime » (Weber, 1963, 29) incarné par l'État égyptien à travers ses forces de police. J'ai pu identifier différents points de basculement à l'occasion desquels les acteurs sociaux signifient qu'il est devenu nécessaire, donc « légitime », d'assurer leur propre défense et, pour ce faire, de se saisir du droit d'user de la force. Ces basculements s'accompagnent d'un changement stratégique des usages de la catégorie juridique de la « situation de légitime défense » (*hālat al-difā'a al-sharā'i*)¹¹⁶, ainsi que le montreront les

¹¹² « Les manifestants se munissent de boucliers et préparent des démonstrations d'autodéfense pour la manifestation "non à la violence" » (*mutaẓāhirūn yartadūn 'ā wa yānzamūn āsta 'arāḍ al-difā'a ran al-naḥs bi al-miliyūniyya « lā al-'unf »*), *Al-Masry Al-Youm*, 21 juin 2013, www.almazryalyoum.com/node/1866751. « Reuters : les Frères envisagent d'organiser des groupes d'autodéfense après l'attaque de leur manifestation », (*rūytarz : « al-ikhwān » tadras tashkīl waḥdāt li al-difā'a ran al-naḥs ba'd al-qataḥām al-irshād*), *Al-Masry Al-Youm*, 1 juillet 2013, www.almazryalyoum.com/node/1902036.

¹¹³ « Les Syriens se préparent au vendredi de la "self-défense" » (*Al-sūriyūn yasta'dūn li gama'a "al-difā'a ran al-naḥs"*), *Al-Masry Al-Youm*, 27 janvier 2012, www.almazryalyoum.com/node/622331.

¹¹⁴ Le nom du mouvement s'inspire du nom de la place sur laquelle, le 14 août 2013, des centaines de sympathisants des Frères Musulmans ont été tués. Ce jour-là, la place Rabaa al-Adawiya, proche du quartier de Nasr City et du palais présidentiel et sur laquelle sont rassemblés des milliers de manifestants pro-Mohamed Morsi, est attaquée par l'armée.

¹¹⁵ L'expression utilisée est en réalité « *balṭagī dakhli* » que l'on pourrait traduire littéralement par « voyous » ou « ennemis de l'intérieur », www.facebook.com/pages/205559546274818?fref=ts

¹¹⁶ La « situation de légitime défense » (*hālat al-difā'a al-sharā'i*) est reconnue et définie en Égypte dans le code pénal par les articles numérotés de 247 à 251. La lecture de ces articles, complétée par celle d'actes de jurisprudence disponibles sur le site Internet de la cour de cassation, permet de définir les trois principaux critères déterminant la « légitime défense ». La réponse physique à une agression sera ainsi considérée comme « légitime » premièrement si elle n'est pas préméditée, deuxièmement s'il n'y a pas d'alternative (c'est-à-dire en l'absence de possibilités de se faire défendre par quelqu'un d'autre, d'appeler au secours ou encore de recevoir de l'aide par les pouvoirs publics) et troisièmement si elle demeure proportionnée, c'est-à-dire si seule la « force nécessaire » (*al-quwa al-lazima*) est employée. L'article 249 précise à ce titre que les réactions d'une personne dans le cadre de la « légitime défense » ne doivent pas causer la mort, sauf si la personne menacée est elle-même en danger de mort. L'article 248 stipule par ailleurs qu'il ne peut y avoir

jugements des violences policières durant la période révolutionnaire. Ces processus de « retournement » de la légitimité, qui ne sont autres que des passages vers des recompositions des rapports de pouvoir, sont visibles de manière exemplaire au travers de l'expérience des comités populaires, milices civiles de voisinage qui ont assuré la sécurité des quartiers pendant les mobilisations, et également de manière plus diffuse à travers le développement récent d'un marché de la sécurité « postrévolutionnaire » intégrant une multitude d'offres de cours de self-défense, féminine notamment.

A. AFFRONTER LA POLICE, « FAIRE » LA POLICE : EXPÉRIENCES COLLECTIVES DE DÉFENSE

Une mobilisation qui appelle au renversement d'un régime et à la destitution d'un président, comme c'est le cas en janvier 2011 en Égypte, se heurte – au sens propre comme au sens figuré – aux forces de police¹¹⁷. Tant que les rapports de pouvoir n'ont pas basculé, ce sont en effet elles qui sont en charge de protéger l'État et habilitées à faire usage de la violence. Dans les sociétés modernes, c'est en effet à l'institution policière qu'est délégué ce monopole (Fassin, 2011) ; le recours à la force est reconnu comme légitime seulement s'il est de son fait, à condition toutefois qu'il n'entraîne pas la mort, ou bien dans le cadre de l'autodéfense, face à une agression (Bittner, 1970). Il est d'ailleurs significatif, comme le montrera le cas égyptien, que les justifications des policiers ayant tué des manifestants se reposent systématiquement sur cette seconde forme à travers l'argument de la « légitime défense ». Toute mise en tension de l'ordre du pouvoir, qu'une « révolution » implique nécessairement, doit donc *faire avec* – ou plus justement *faire contre* – la police.

Le choix du 25 janvier, comme premier jour de la mobilisation en Égypte, est en lui-même significatif : il s'agit d'un jour férié, appelé le « jour de la police » (*yūm al-shurṭa*), qui commémore le rôle de la police égyptienne dans la résistance à l'occupation britannique ; cette date apparaissait comme toute indiquée pour manifester contre le régime et défier ironiquement son appareil sécuritaire. Trois jours plus tard, le « vendredi de la colère » (*gum 'at al-ghaḍab*) marque un tournant décisif pour la mobilisation (Ismail, 2012). Ce 28 janvier 2011, des milliers de manifestants prennent d'assaut des symboles du régime pour y mettre le feu. Le siège officiel du parti national démocratique (PND) de Moubarak est brûlé, des manifestants y

de « légitime défense » contre des officiers de police dans l'exercice de leurs fonctions sauf dans le cas où il existerait, face à eux, un danger de blessure sérieuse voire de mort.

¹¹⁷ Je renvoie ici au travail de Dimitris Saoudias (2009) portant sur la dimension spatiale des mouvements sociaux en Égypte, entre 2000 et 2011, ainsi que sur l'évolution des répertoires tactiques des manifestants et des forces de police.

pénètrent et mettent la main, interrompant leur destruction (Doyle, 2011), sur les dossiers établis par la Sécurité d'État (*amn al-dawla*) pendant trois décennies. À travers toute la ville, des casernes et des postes de police brûlent, des fourgons blindés de la sécurité sont incendiés (*Le Monde*, 29 janvier 2011)¹¹⁸. Ce sont les emblèmes de la terreur policière, sur laquelle le régime se maintient depuis plus de trente ans, qui sont ciblés. Il est d'ailleurs significatif que Khaled Saïd, jeune homme tabassé à mort par deux policiers dans un commissariat d'Alexandrie le 7 juin 2010, constitue dès le départ une icône du soulèvement¹¹⁹. Lila Abu-Lughod et Rabab El-Mahdi (2011) insistent sur l'importance de la journée du 28 janvier dans la fragilisation de l'appareil sécuritaire du régime et le basculement des rapports de force. Les deux chercheuses expliquent à ce titre leur vif agacement, partagé par d'autres (*Al-Masry Al-Youm*, 4 mars 2012)¹²⁰, devant une mise en récit partielle qui laisserait croire à une « révolution Facebook » non-violente : les cocktails Molotov constituent selon elles des outils fondamentaux de la mobilisation, bien plus que les réseaux sociaux informatiques. D'autant plus que, il convient de le rappeler, dès les premiers jours de la mobilisation, l'internet et les réseaux de téléphonie mobile ont été coupés par le gouvernement afin d'empêcher celle-ci de s'étendre. Le même jour sur la place Tahrir, les premières barricades sont dressées et des pavés sont rassemblés pour servir de projectiles contre les policiers. Le symbole est fort : des manifestants et manifestantes, défaisant le revêtement d'une des places centrales de la ville, affrontent les garants armés de l'ordre politique. La police égyptienne, institution étatique dépositaire du « monopole de la violence physique légitime », est défiée. Elle se retire progressivement de la ville.

C'est ainsi que les habitants et habitantes du Caire se retrouvent seuls pour affronter les menaces – réelles et fantasmées – de pillages et de violence. En quelques heures, dans les différents quartiers de la ville, les « comités populaires » (*ligān sha'abiyya*) voient le jour – expériences inédites et spontanées de défense collective – et s'organisent afin d'assurer le maintien de l'ordre, se substituant ainsi aux forces de sécurité¹²¹.

¹¹⁸ « Le jour où le Caire a brûlé de colère », *Le Monde*, 29 janvier 2011, www.lemonde.fr/proche-orient/article/2011/01/29/le-jour-ou-le-caire-a-bruledecolere_1472344_3218.html.

¹¹⁹ La page Facebook « Nous sommes tous des Khaled Saïd » (*Kullinā Khaled Sayyid*), suivie par plusieurs millions de personnes, fut un des premiers supports des appels à manifester et des informations sur la mobilisation, www.facebook.com/ElShaheed.

¹²⁰ « Manuel révolutionnaire : les "vrais" révolutionnaires brûlent-ils les postes de police ? » (*Kutayyib ta'limat al-thawra : hal yahraq "al-tha'ir al-haq" qism al-shurta?*), *Al-Masry al-Youm*, 4 mars, www.almasryalyoum.com/node/694866.

¹²¹ C'est d'ailleurs dans un contexte similaire de panique, lié à la perception d'une explosion de l'insécurité dans les villes anglaises, que se crée en 1888 la *Whitechapel Vigilance Association*, patrouille de voisinage. Un appel était paru dans la presse – « *Up, citizens, then, and do your own police work!* » – encourageant les citoyens à littéralement *faire* la police (Godfrey, 2011, 139).



Poste de police en cendres, quartier de Sayeda Zeinab, 11 juin 2011 (cliché de l'auteur).

La peur, est à travers elle la question des affects, se trouve au cœur de ces organisations civiles, à l'image des comités populaires égyptiens : c'est en effet parce que les habitants du Caire redoutent le pire qu'ils prennent la décision d'agir et de s'octroyer, transgressant la loi, des prérogatives normalement attribuées à l'État. Le basculement symbolique qui s'est opéré – ces civils qui décident de « faire » la police – a été facilité par les injonctions formulées par deux institutions reconnues comme légitimes et ayant valeur d'autorité, religieuse pour la première et militaire pour la seconde. En effet, à travers la ville du Caire, les haut-parleurs des mosquées se font les relais de l'appel à organiser la défense des quartiers (*Egypt Independent*, 18 juin 2011)¹²². Mounir, actif dans la mobilisation à Zamalek, me raconte : « Je m'en souviens par cœur du message de la mosquée, il disait que ceux qui avaient des armes devaient descendre dans les rues pour défendre leurs maisons et leurs familles ». Les télévisions et radios diffusent la même requête. Le 30 janvier, l'armée envoie à des millions de portables égyptiens, via différents opérateurs téléphoniques sollicités pour l'occasion, le message suivant : « Les forces armées appellent les hommes d'Égypte (*rigāl masr*) à s'opposer aux traîtres et aux criminels et à protéger nos familles, notre honneur et notre Égypte bien aimée ». Répondant à ces appels et mus par la responsabilité qui semble désormais leur incomber, les habitants de chaque quartier du Caire se réunissent à la tombée de la nuit. La rhétorique mobilisée ici est, il est

¹²² « Egypt: a report on the emergence and role of popular committees », *Al-Masry Al-Youm*, 18 juin 2011, revolutionaryfrontlines.wordpress.com/2011/07/04/egypt-a-report-on-the-emergence-and-role-of-popular-committees/.

important de le remarquer, semblable à celle utilisée par Asmaa Mahfouz, dont l'appel à manifester, diffusé sur l'internet quelques jours avant le 25 janvier 2011, a intégré le patrimoine filmique de la révolution. Sur cette vidéo, la jeune femme appelle quiconque « se considère comme un homme » (*shaīf nafsu rāgil*) et qui veut faire preuve de son « sens de l'honneur » (*nakhwa*) à descendre « protéger les filles » (*tahmi al-banāt*) qui seront allées manifester¹²³.

D'abord de manière spontanée puis avec de plus en plus professionnalisme, ces « patrouilles » de voisins organisent, en faisant usage de la force et des armes, la protection du quartier contre des ennemis extérieurs (*Egypt Independent*, 30 janvier 2011)¹²⁴. Des mesures préventives, coercitives et punitives sont ainsi mises en place, et ce pendant plusieurs semaines, par ces groupes d'habitants nouvellement habilités. Des barricades sont d'abord levées pour bloquer les axes stratégiques, comme ceux qui sont peu utilisés ou ceux qui relient le quartier à des lieux perçus comme menaçants. Des barrages filtrants sont installés le long des routes principales et à des endroits identifiés symboliquement comme étant l'entrée ou la sortie du quartier. De manière systématique, toute voiture souhaitant pénétrer dans le quartier doit s'arrêter. Les personnes en charge du barrage peuvent demander les papiers au chauffeur, afin de s'assurer qu'il ne s'agit pas d'un véhicule volé, et fouiller l'intérieur de la voiture. Ces barricades et barrages se composent de grosses pierres, de ferraille, parfois de voitures ou de barrières « empruntées » devant les ambassades et les postes de police. L'enjeu est de protéger le quartier, qui s'apparente alors à un « nous »¹²⁵, des intrus extérieurs : le « dedans » (*guwa*) – à défendre – se voit opposé au « dehors » (*barra*) – menaçant. Différentes stratégies, qui revêtent parfois une évidente dimension paramilitaire, sont mises en place pour permettre de reconnaître ses pairs et ainsi d'identifier les dangers : des laissez-passer sont distribués aux habitants, des brassards de couleurs ou des écussons sont arborés comme signes de reconnaissance, des mots de passe circulent. En plus de ces dispositifs routiers qui dessinent les frontières – réelles et symboliques – du territoire à protéger, des équipes mobiles sont constituées. Ces dernières ont en charge de faire des rondes et de dissuader, par leur présence et les armes qu'elles arborent, quiconque voudrait semer des troubles. Si la présence des armes au sein des comités populaires est systématique, leur type est variable selon les ressources

¹²³ Cette vidéo est visible sur *Youtube*, www.youtube.com/watch?v=SgJgMdsEuk.

¹²⁴ « In a lawless Cairo, neighborhood patrols protect residential areas », *Egypt Independent*, 30 janvier 2011, www.egyptindependent.com/news/lawless-cairo-neighborhood-patrols-protect-residential-areas.

¹²⁵ Le sociologue Charles Horton Cooley, dans un texte portant sur les dynamiques de groupe, écrit : « le moyen le plus simple de décrire cet ensemble est peut-être de dire que c'est un « nous ». Il contient cette sorte de sympathie et d'identification mutuelles pour lesquelles « nous » est l'expression naturelle » (Anzieu et Martin, 1997, 39).

propres au quartier concerné. Elles sont souvent simples – bouts de bois, barre de fer, couteau de cuisine – ou artisanales. Mounir raconte ainsi :

« Je suis monté chez moi pour prendre une tige de métal qui était autour de ma fenêtre, et j'ai fabriqué une arme. J'ai fixé un couteau au bout de la tige, solidement, c'était un peu long mais du coup ça pouvait permettre de maintenir un gars à distance, comme une lance ».

Des cocktails Molotov sont aussi fabriqués au cours d'« ateliers ». Fatma m'explique par exemple qu'à Héliopolis, banlieue chic du Caire, « les gars achetaient plein de bouteilles de coca et disparaissaient faire leur bricolage ! Les cocktails Molotov étaient célèbres ! ». Certains habitants détournent aussi des objets usuels, descendant dans la rue, armés d'une pompe à vélo ou d'un extincteur. Les membres des *ligān sha'abiyya* font usage de ces armes et de la violence contre les personnes qu'ils considèrent comme des ennemis, et ce de manière plus ou moins maîtrisée. Le sentiment de peur, sans cesse alimenté, provoque en effet une certaine nervosité chez les personnes impliquées dans les comités populaires. Celle-ci s'illustre par la violence, notamment vis-à-vis des individus, suspects ou coupables, arrêtés et détenus. Il est ainsi fréquent qu'avant d'être remis à l'armée, ces individus servent d'abord de défouloir pour le groupe et comme Dina le raconte, parfois de façon incontrôlée :

« Dans une rue derrière notre maison, ils ont attrapé un gars et ils l'ont battu à mort ! Cet homme avait des armes, il avait un pistolet et il voulait tuer des gens. Nos hommes en face n'avaient pas d'arme, ils l'ont tué seulement en le frappant. Ils l'ont attrapé, ils l'ont attaché et ils l'ont frappé, c'est comme ça qu'il est mort ».

L'opposition armé/désarmé structure ici un travail de reformulation stratégique : la seule présence d'une arme suffit à transformer un règlement de compte qui aurait pu être qualifié de lâche, à travers la configuration du « tous contre un », en combat héroïque¹²⁶. D'après mes interlocuteurs, l'usage de la violence, légitimé par la noblesse de la tâche à accomplir, se régule de manière interne. Le plus souvent, les plus âgés ou expérimentés tentent d'apaiser les plus nerveux (*Egypt Independent*, 3 février 2011)¹²⁷. L'armée constitue une source de légitimation des comités populaires, collaborant presque officiellement avec ces derniers : les militaires passent régulièrement encourager les hommes présents aux barrages, distribuant des numéros

¹²⁶ Adam Higazi (2008) a fait l'ethnographie de groupes de défense civile, dans le contexte de violences religieuses et ethniques, au Nigéria en 2001. Il identifie une convocation similaire de la question des armes, non pas toutefois ancrée dans la distinction armé/non-armé mais dans le couple traditionnel/moderne : les groupes civils revendiquent ainsi l'usage désinhibé d'armes « locales » – couteaux, arcs et flèches – contre la sophistication des armes des milices ennemies (2008, 131).

¹²⁷ « Suspicious, violence against suspected thugs increase amid growing violence », *Egypt Independent*, 3 février 2011, www.egyptindependent.com/news/suspicious-violence-against-suspected-thugs-increase-amid-growing-violence.

de téléphone d'urgence et emmenant si besoin avec eux les quelques hommes faits prisonniers et détenus jusque-là avec des moyens de fortune, le plus souvent attachés à un poteau.

Il serait injuste de résumer l'expérience des comités populaires à ce qui s'est passé dans les rues et aux abords des barricades, entre hommes. Dans cette période exceptionnelle, la perception d'une nécessité d'agir, qui implique des reformulations de ce qui est légitime et illégitime, se traduit en effet également à travers les expériences concrètes des habitantes des quartiers. Jessica Winegar (2012) insiste à ce titre sur l'importance de prendre en compte ce qu'elle nomme la « majorité silencieuse », qui n'était pas dans le feu de l'action mais qui a expérimenté, autant que les icônes masculines, le moment révolutionnaire. L'anthropologue raconte le gâteau d'anniversaire qu'elle a préparé le jour du 25 janvier et la semaine qu'elle a passée sans sortir avec ses voisines et leurs enfants, la télévision allumée. Durant la journée, les femmes restent chez elles, en « haut » (*fūq*), et passent du temps à la fenêtre à regarder en « bas » (*taht*) ce qui se passe. Si elles descendent, c'est pour faire quelques courses ou pour approvisionner en nourriture et en boissons les hommes présents. Hormis ces rôles d'intendantes, les femmes ne sont pas présentes dans les comités populaires, les hommes présents ne le souhaiteraient d'ailleurs pas à l'image de Youssef qui m'explique : « Évidemment qu'il n'y avait pas de femmes dans la rue ! D'ailleurs le communiqué de l'armée était très clair : il s'adressait aux hommes d'Égypte, il ne faut pas tenter le diable (*il rit*) ». La nuit, les habitantes des quartiers veillent aussi, mais à l'étage : elles attendent, souvent terrorisées par les bruits de coups de feu – entendus ou imaginés – provenant du « bas ». De manière paradoxale, cette vulnérabilité féminine va progressivement donner naissance à des comportements inédits et transgressifs et puisque les hommes ne sont pas là, certaines femmes s'organisent pour sécuriser leurs appartements. Les « armes improvisées » (Tabet, 1979, 28) dont elles se munissent sont en soi semblables à celles des hommes ; ce qui les différencie de ces dernières c'est leur dimension défensive plutôt qu'agressive : les couteaux des membres des comités populaires sont montrés, les leurs sont cachés sous leurs lits. Les femmes se barricadent elles aussi, en parallèle des hommes, dans le territoire de l'intime qui leur est associé, déplaçant des meubles pour condamner des portes ou huilant le sol de la cage d'escalier. L'attribution conventionnelle des femmes à l'espace domestique et des hommes à l'espace public résiste donc à l'exceptionnalité de la situation. Des comportements subversifs sont toutefois adoptés par les femmes et depuis leurs appartements, certaines participent activement à la défense du quartier, transformant alors la hauteur qui les sépare de l'action de la rue en atout pour combattre. Elles détournent le « haut » pour agir comme ceux d'en « bas » : les coulisses de la mobilisation deviennent scènes (Pinçon et Pinçon-Charlot, 1997). Il y a d'abord Hana qui est fière de raconter :

« J'avais ramassé toutes les pierres que je pouvais trouver et je les avais entassées sur mon balcon. Je faisais le guet et j'étais prête à les lancer sur des voyous ou des voleurs s'ils arrivaient. J'étais déterminée. Je m'étais mise en survêtement pour être plus à l'aise. J'étais prête à partir s'il le fallait, à combattre aussi ».

Il y a aussi Safaa qui me raconte qu'au Moqattam, quartier populaire du Caire, une amie de sa mère avait « fait bouillir de l'huile bouillante dans des casseroles et se préparait à les jeter depuis son balcon si besoin ». Et pour finir ces femmes de Zamalek, munies de paires de jumelles empruntées pour l'occasion, qui se relayaient pour surveiller les abords du quartier depuis leur balcon, en « haut », prêtes à donner l'alerte aux hommes du « bas ». Le phénomène des *ligān sha'abiyya* a ainsi offert une occasion singulière de négociations autour des représentations – relatives à l'usage différencié de la violence – liées aux catégories sexuées. Un basculement se lit ainsi du côté du féminin, rendu acceptable par la nature inhabituelle et provisoire de la situation, qui se traduit à travers une mise en tensions entre des assignations classiques et des formes d'engagements inédites.

L'organisation de comités populaires constitue en elle-même une solution privée – « réponse situationnelle » (Higazi, 2008, 119) – apportée, à l'échelle des quartiers, au problème public de sécurité et de maintien de l'ordre qui s'est posé en Égypte à la suite du retrait généralisé de la police. En prenant en charge des missions attribuées aux forces de sécurité, les membres des *ligān sha'abiyya* se sont rendus coupables devant la loi : pour une personne non-dépositaire de l'autorité publique, dresser une barricade sur une route représente en effet une entrave à la circulation, fouiller un véhicule constitue une atteinte au bien d'autrui et il va sans dire qu'arrêter un individu pour le maintenir, de force, accroché à un poteau n'est pas admis. À travers la multiplicité de leurs pratiques, dont le fait qu'ils se soient octroyés le droit de porter des armes et d'en faire usage, les membres des comités populaires ont remis en cause une des plus fondamentales des prérogatives régaliennes de l'État : le monopole de la violence physique. Il est important de remarquer par ailleurs que les comités populaires n'ont pas disparu dès lors que la police est revenue. Le franchissement qui a été consommé, lors des premières semaines de la révolution égyptienne, semble en effet laisser des traces durables et même si leurs engagements se sont transformés, ces groupes d'habitants continuent de prendre en charge des missions de service public. À Zamalek par exemple, les membres des comités populaires sont chargés de l'amélioration de l'éclairage public et de la régulation du stationnement des voitures. Les jours de grandes mobilisations – manifestations du « million » ou *miliūniyāt* – il est également possible de voir des barricades se dresser à nouveau à l'entrée de certaines rues et des personnes réguler la circulation automobile. De manière ponctuelle,

des actions de nettoyage sont menées dans les différents quartiers : des poubelles sont alors accrochées aux arbres et les trottoirs repeints aux couleurs du drapeau égyptien. Certains groupes d'habitants s'investissent également pour assurer l'ordre aux abords des bureaux de vote et encadrer le déroulement des élections. Les capacités de la société civile égyptienne de s'organiser pour prendre en charge des missions habituellement attribuées à l'État – comme ici celle du maintien de l'ordre et de la sécurité – ne sont pas « révolutionnaires » dans le sens où ces dernières s'ancrent dans des décennies de dictature.

Pour Jean-Noël Ferrié, ce mécanisme de compensation a constitué un « ressort » structurel de l'« équilibre politique » en Égypte et c'est la nécessité de pallier, dans le privé, aux carences des services publics qui explique en partie ce degré d'expertise et de réactivité (2011, 329)¹²⁸. L'organisation par les membres de la communauté copte du quartier d'Imbaba, en mai 2011, de « groupes de self-défense » pour protéger commerces et églises, suite à des violences à leur encontre, illustre bien une défiance envers la capacité de l'État et de la police d'assurer leur protection¹²⁹. Les comités populaires ont joué un rôle décisif dans le déséquilibre des forces : en assurant par eux-mêmes l'ordre dans la ville durant plus de trois semaines, ils ont fait échouer le projet d'Hosni Moubarak de justifier son maintien au pouvoir par l'orchestration d'un chaos urbain. C'est à ce titre – leur contribution à la chute du régime – que les comités populaires se différencient de leurs homologues tunisiens, les « comités de citoyens » (*liḡān madaniyya*) qui ont été créés seulement après le départ de Ben Ali (Klaus, 2012). Expériences inédites de défense collective, les comités populaires se sont résolument imposés parmi les acteurs les plus remarquables des débuts de la révolution égyptienne. Ces milices civiles de voisinage offrent un support privilégié pour observer les mouvements de glissement et de basculement relatifs aux manières de dire la violence et d'en faire usage, ainsi que la recomposition des rapports de force que ces mouvements révèlent.

Le retour progressif de la police dans les rues du Caire, quelques semaines après le 28 janvier, se fait avec difficultés. La plupart des postes de police sont en cendres, certaines réserves d'armes et de munitions ont été pillées. L'institution est profondément ébranlée et fait publiquement l'objet de discrédit et de défiance. Mounir, un des responsables des comités

¹²⁸ Pour Renaud Dulong (1981), c'est par exemple la perception du désinvestissement de l'État qui explique la multiplication des initiatives d'autodéfense menées par les « petits commerçants » dans la France des années quatre-vingt, manifestant une rupture dans le contrat social.

¹²⁹ « Cairo's Copts organize groups for self-defense », *Egypt Independent*, 8 mai 2011, www.egyptindependent.com/news/cairos-copts-organize-groups-self-defense. En 2008, de semblables initiatives de défense avait été menées au sein de la communauté copte pour protéger le monastère d'*Abu Fana*, dans le gouvernorat de Minya, qui avait été attaqué (Guirguis, 2011).

populaires de Zamalek, me raconte qu'il a fallu solliciter certains membres du comité du quartier pour faciliter et encadrer le retour de la police en son sein. Plusieurs de ses amis, eux-mêmes policiers, n'osaient pas sortir en uniforme pendant plusieurs mois. En juin 2011, le ministère de l'intérieur fera publier un livret pour aider les citoyens à comprendre et accepter le retour des officiers de police dans leur rue (*AFP, Egypt Independent*, juin 2011)¹³⁰. Car le bilan humain des premières semaines de mobilisation est lourd : au moment du départ d'Hosni Moubarak, plus de huit cents manifestants ont perdu la vie dans des affrontements avec la police (*Egypt Independent*, 18 août 2011)¹³¹. La journée du 28 janvier 2011 a été particulièrement meurtrière, les policiers protégeant en effet leurs commissariats et équipements à l'aide d'armes à feu. Les jugements des officiers de police responsables de ces morts ne se font pas attendre et c'est sans doute, pour le *Conseil suprême des forces armées* (SCAF) assurant alors la transition, un moyen de montrer sa déférence envers la demande populaire. Les procédures pénales se déroulent pourtant dans un climat tendu : si certains applaudissent la sévérité des condamnations ou se plaignent au contraire de leur indulgence, d'autres regrettent que ne soient jugés que les moins gradés des officiers et non pas les donneurs d'ordre. En juin 2011, un officier de police, Mohamed Ibrahim Abdul Monem, est condamné à mort pour avoir tué vingt-trois manifestants au cours de la journée du 28 janvier : interviewé, il accuse publiquement le ministère de l'intérieur de ne pas assumer ses responsabilités dans les ordres qui lui ont été donnés (*Los Angeles Times*, 28 juin 2011)¹³². Deux procès décisifs sont particulièrement attendus : celui d'Habib Adli, alors ministre de l'intérieur, qui a autorisé la police à user d'armes à feu contre les manifestants et évidemment celui d'Hosni Moubarak, accusé de malversations financières mais surtout d'être responsable de la mort des centaines de manifestants durant les dix-huit jours qui ont précédé sa chute. Mais ces deux procès sont sans cesse ajournés, pour des raisons de procédure et de l'état de santé du président déchu, déclenchant à chaque fois des manifestations de colère.

¹³⁰ « Égypte : la police, honnie mais indispensable, dilemme du nouveau pouvoir », *AFP*, 12 juin 2011, www.lorientlejour.com/article/707491/La_police%2C_honnie_mais_indispensable%2C_dilemme_du_nouvel_pouvoir.html. « Ministry brochures explain citizen police relations », *Egypt Independent*, 8 juin 2011, www.egyptindependent.com/news/ministry-brochures-explain-citizen-police-relations.

¹³¹ « Military sorts out task of determining who's a "martyr" », *Egypt Independent*, 18 août 2011, www.egyptindependent.com/news/military-sorts-out-task-determining-whos-martyr. L'article évoque également la création d'un fond à destination des familles des martyrs et d'une commission chargée d'examiner et de statuer sur les différents cas. La gestion de ce fond se fait via le ministère de la défense et sous l'égide du Maréchal Tantawi, à la tête du SCAF : le cynisme du dispositif s'impose à quiconque sait la responsabilité de ces deux organes dans la répression violente et meurtrière des manifestations.

¹³² « Egyptian policeman sentenced to death for killing protesters », *Los Angeles Times*, 28 juin 2011, articles.latimes.com/2011/jun/28/world/la-fg-egypt-cop-20110628.

Au cours de ces jugements de policiers, la cadre juridique de la « situation de légitime défense » (*hālat al-difā'a al-sharā'i*) est abondamment invoqué. C'est en effet de cette manière que les accusés cherchent à justifier les actes de violence dont ils se sont rendus coupables : ils protégeaient l'État et défendaient ses institutions contre des agressions extérieures. Mais l'invocation peine à fonctionner car, dans le court temps qui sépare leurs coups de feu du jugement, le rapport de force s'est inversé et un basculement terminologique s'est opéré : ceux que le régime de Moubarak nommait les « voyous » – des « terroristes » face auxquels la torture peut être formulée comme une mesure de protection – sont devenus des « révolutionnaires » (*Washington Times*, 22 mai 2012)¹³³. La légitimité a changé de camp et se *défend* alors, c'est *attaquer*. Même si certains jugements reconnaissent les « bonnes intentions » (*niyya salīma*) d'officiers de police voulant protéger leurs bâtiments et craignant pour leurs vies, celles-ci ne suffisent pas, comme le définissent les articles 248 et 251 du code pénal¹³⁴. Le nombre de morts, la quantité de munitions tirées, la durée et le périmètre des tirs – en somme l'intéressante notion de « force nécessaire » (*al-quwa al-lazima*) – révèlent souvent un dépassement du cadre juridique de la « situation de légitime défense » et aboutissent à des condamnations (*Al-Masry Al-Youm*, 20 mars 2012)¹³⁵. Elles restent toutefois exceptionnelles car, les enquêtes menées sur les violences policières étant aussi rares que partielles, les preuves sont souvent insuffisantes. Sans compter qu'outre l'argument de la « légitime défense », les policiers ont pour eux le décret 156/1964 du ministère de l'intérieur, autorisant l'usage d'armes à munitions pour disperser les rassemblements, à partir de cinq personnes, s'ils estiment que ces derniers menacent la sécurité publique (*Human Right Watch*, 2 mars 2013)¹³⁶. Ce droit sera par exemple invoqué afin de gracier un officier de police qui, le 28 janvier 2011, avait tenté de tuer des manifestants qui attaquaient son poste de police. Même si la vie du policier n'était pas directement menacée, le jugement reconnaît comme criminel le fait de vouloir détruire des bâtiments publics (*Egypt Independent*, 29 novembre 2011)¹³⁷. De manière générale, les

¹³³ « Egypt: 5 police sentenced for killing protesters », *Washington Times*, 22 mai 2012, www.washingtontimes.com/news/2012/may/22/egypt-5-police-sentenced-killing-protesters/.

¹³⁴ L'article 248 du code pénal égyptien stipule qu'il ne peut y avoir de « légitime défense » contre un officier de police dans l'exercice de ses fonctions et ce même si ce dernier outrepassé ses droits avec « bonnes intentions » sauf dans le cas où il existerait, face à lui, un danger de blessure sérieuse voire de mort. L'article 251 du code pénal égyptien stipule qu'un accusé ne peut être complètement blanchi dans le cas d'un abus, en « situation de légitime défense », même si c'était avec de « bonnes intentions » c'est-à-dire sans le savoir.

¹³⁵ « Jugement : des officiers ayant tué des manifestants ont outrepassé le droit de la légitime défense "avec de bonnes intentions" » (*al-ganā'iyyāt : dabāt qāṭal matzārī hadā'aq al-qaba tagāwuzuwā al-difā'a al-nafs bi-"niyya salīma"*), *Al-Masry Al-Youm*, 20 mars 2012, www.almasryalyoum.com/node/723391.

¹³⁶ « Egypt: Officials Turn Blind Eye to Port Said Police Abuses », *Human Right Watch*, 2 mars 2013, www.hrw.org/news/2013/03/02/egypt-officials-turn-blind-eye-port-said-police-abuses.

¹³⁷ « Ruling in favor of police: Armed attack warrants self-defense », *Egypt Independent*, 29 novembre 2011, www.egyptindependent.com/news/ruling-favor-police-armed-attack-warrants-self-defense.

jugements des violences révolutionnaires montrent que le basculement des rapports de pouvoir qui s'est opéré en Égypte en février 2011 a transformé les usages d'une catégorie de droit.

Les discours relatifs à ces jugements contribuent à publiciser le terme « auto-défense » (*difā'a 'an al-nafs*) et constituent des supports de choix pour en observer l'ambivalence. Je pense notamment au procès, qui a eu lieu en janvier 2013, des auteurs du « massacre de Port-Saïd » et aux violents affrontements qui l'ont suivi. L'annonce de la condamnation à mort de vingt-et-une personnes, pour les crimes commis dans le stade de football un an plus tôt, déclenche une vague de contestation aux alentours de la prison où sont enfermés les condamnés. La police, se sentant menacée, ouvre rapidement le feu sur les manifestants : quarante-deux personnes trouvent la mort dont onze d'une balle dans la tête (*Human Right Watch*, 2 mars 2013)¹³⁸. Plusieurs organisations internationales pointent immédiatement les abus de l'argumentaire de la « légitime défense », rappelant que les principes de proportionnalité et d'immédiateté doivent être respectés pour pouvoir qualifier un acte violent de « légitime »¹³⁹. En guise de réponse et bien que censé incarner un nouveau visage du pouvoir, le président Mohamed Morsi salue publiquement le travail de la police et déclare la ville de Port-Saïd en état d'urgence.

La défiance envers les forces de police perdure donc après le moment révolutionnaire de 2011. L'armée, qui avait été célébrée sur la place Tahrir comme une alliée du peuple, est quant à elle rapidement touchée par le discrédit. Dans les mois qui suivent le départ de Moubarak, elle se rend en effet responsable d'exactions violentes et de « massacres » (*mathbaḥa*), allongeant par dizaines la liste des jeunes contestataires tués. Les deux institutions censées être en charge de la sécurité publique et de la protection du peuple, la police et l'armée, se retrouvent finalement déconsidérées. La perception de ne plus pouvoir compter que sur eux-mêmes pour faire face aux nouvelles menaces urbaines grandit chez les habitants et habitantes du Caire et alimente un nouveau marché de la sécurité.

B. DÉFENSE PERSONNELLE : LE NOUVEAU MARCHÉ ÉGYPTIEN DE LA SÉCURITÉ

La situation égyptienne se décrit à travers l'image d'une cassure temporelle : il y a un « avant » et un « après » la révolution. Concernant la question de la sécurité, le constat est unanime : chauffeurs de taxis et commerçants, amis et collègues s'accordent à dire que la ville du Caire,

¹³⁸ « Egypt: Officials Turn Blind Eye to Port Said Police Abuses », *Human Right Watch*, 2 mars 2013, www.hrw.org/news/2013/03/02/egypt-officials-turn-blind-eye-port-said-police-abuses.

¹³⁹ Les quatre groupes signataires du texte sont *Human Rights Watch*, *Egyptian initiative for personal rights* (EIPR), *El-Karama Institute* et le *Cairo Institute for Human Rights Studies* (CIHRS).

autrefois si sûre, est devenue menaçante. La loi ne semble plus faire preuve d'autorité et un climat permissif encourage petites et grandes transgressions¹⁴⁰. Non seulement on raconte que des personnes malintentionnées, et sans doute armées, profitent de la confusion ambiante pour semer le désordre mais l'institution normalement en charge de la sécurité, la police, a révélé son incompétence. La plupart de mes interlocuteurs expriment ainsi la sensation de vivre une période critique tout en cultivant l'image d'un passé proche magnifié dans lequel la ville était un lieu où chacun se sentait responsable des autres. Moustafa, professeur de self-défense au *Swiss Club*, me demandait ainsi si je n'étais pas trop effrayée de vivre au Caire : « Avant la ville était vraiment sûre mais maintenant il faut être prudent, la sécurité n'est plus la même. Maintenant le Caire est devenu comme une ville américaine ». Le constat de « vide sécuritaire » s'accompagne parfois du souvenir nostalgique, plus ou moins explicitement mentionné, du temps de Moubarak ; il serait simpliste selon moi de qualifier cette nostalgie de « réactionnaire ». La pérennité d'un régime autoritaire s'explique en partie, outre la répression, par ce que Michel Foucault nomme un « pacte de sécurité » (Foucault, 1977, 3) et par, ainsi que le montre Béatrice Hibou dans son *Anatomie politique de la domination* (2011), un consentement de la population lié à la production de la stabilité. L'exercice du pouvoir, en contextes autoritaires, repose en effet sur la capacité à produire de la sécurité – quotidienne, matérielle, symbolique – ou du moins à en fournir l'impression, notamment par l'alimentation stratégique de craintes comme celle du conflit interne et de la menace islamiste. C'est le cas aujourd'hui pour le Général Al-Sissi, devenu président en juin 2014, comme ce le fut pour Hosni Moubarak.

Cette perception d'une détérioration de la situation explique les mutations rapides qu'a subies en Égypte le « marché de la sécurité ». L'expression renvoie plus ici à un espace d'échange, formel et informel, de produits et de discours relatifs à la sécurité qu'à une définition strictement économique, bien que l'industrie de la sécurité bénéficie directement de ce sentiment de vulnérabilité (Nazra, 2013). Les constats alarmants servent de justifications à des choix, comme celui de s'armer ou de prendre des cours de self-défense, qui auraient pu paraître exagérés dans un autre contexte. C'est ici encore l'anxiété, associée à un sentiment

¹⁴⁰ J'ai pu être témoin de ces « petites » transgressions, lors de mes différents séjours au Caire, notamment dans le métro, autour du dispositif des voitures réservées aux femmes. Certains hommes semblent profiter de la désorganisation pour défier les règles, horaires et spatiales, encadrant l'usage de ces wagons et profiter ainsi, se défendent-ils lorsqu'ils sont pris à partie, d'un espace moins bondé. Des négociations plus ou moins violentes, ont ainsi lieu au seuil de l'entrée des deux voitures concernées, la plupart des femmes refusant que la règle soit enfreinte et la remise en cause d'un espace non-mixte dont elles reconnaissent, pour des raisons diverses, l'importance. En juin 2012, j'ai pu assister à une altercation violente : les femmes de toute la rame s'étaient mises en travers des portes pour empêcher le métro de repartir tant que tous les hommes n'étaient pas descendus des wagons qui leur étaient réservés. La police du métro était intervenue pour leur donner raison.

d'insécurité, qui se trouve être le moteur de décisions individuelles, elles-mêmes à la source de transformations des cultures matérielle et motrice et, de fait, des rapports sociaux. L'échelle de l'individu se confond ici avec celle de la collectivité, la présence d'une arme glissée dans un sac à main est en effet signifiante et dit le groupe qui ne protège plus : le souci de s'auto-défendre implique en effet une « appréciation globale portée sur la société et son système de valeur » (Dulong, 1981, 221). Les basculements dont il est question ici sont plus discrets que les barricades dressées en pleine rue par un groupe d'habitants, ils n'en sont pas moins exemplaires des ramifications émotionnelles de la période révolutionnaire égyptienne et de leurs conséquences sur les manières de dire les usages légitimes de la violence – formulée alors comme « défense personnelle » (*difā'a shakhsī*). Les modalités des passages à l'acte, ainsi que les contraintes qui les conditionnent, seront pensées à nouveau à l'intersection des rapports de genre et de classe.

Le sentiment d'insécurité urbaine, qui semble nouveau ou du moins se manifester de manière inédite, motive des passages à l'acte – formulés dans une rhétorique du « il faut réagir » – qui se traduisent par des passages à l'arme. L'accès au « marché de la sécurité » est à la fois socialement et sexuellement différencié (Tabet, 1979) : le choix du type d'arme et celui des stratégies de défense adoptées sont en effet conditionnés par les ressources et les représentations, notamment de ce qui est jugé acceptable ou non, propres à chaque catégorie sociale et sexuée¹⁴¹. L'augmentation de la demande en termes de sécurité engendre ainsi une augmentation et une diversification de l'offre de produits de défense. Et c'est le cas au Caire, comme j'ai pu le constater au cours de mes différents séjours sur place, où les armes de défense – « objets » participant à la constitution d'une « culture matérielle » révolutionnaire (Warnier, 1999, 81) – gagnent une certaine visibilité dans l'espace public, bien que leur légalité demeure contestée (*Ahram Online*, 12 mars 2013)¹⁴². Des sticks américains et des chocs électriques de différentes tailles sont vendus dans nombre de boutiques, accompagnés de bombes aérosols, gaz lacrymogènes ou sprays au poivre¹⁴³. Le marché noir, sur lequel circulent des armes à feu

¹⁴¹ En 1862 en Angleterre, le marché des armes s'était saisi avec succès de la panique née d'une rumeur urbaine relatant une vague d'étranglements : des objets étranges avaient alors vu le jour à l'image de ceintures pouvant tirer un coup de feu dans un corps-à-corps et de ces colliers à pics destinés à blesser les mains meurtrières (Godfrey, 2011).

¹⁴² « Tasers and Taekwondo: Amid security vacuum, Egyptians look to self-defence », *Ahram Online*, 12 mars 2013, english.ahram.org.eg/NewsContent/1/64/66346/Egypt/Politics-/Tasers-and-Taekwondo-Amid-security-vacuum-Egyptia.aspx.

¹⁴³ Un stick américain est un bâton de fer qui se plie et se déplie à la manière d'une antenne radio. Il peut donc être rangé facilement dans une poche ou un sac. Les chocs électriques envoient des décharges plus ou moins fortes, leur utilisation nécessite – et c'est souvent l'argument qui est utilisé à leur encontre par mes interlocutrices – d'être en contact rapproché avec son agresseur. L'impressionnant bruit que fait l'arc

volées, est présenté comme florissant (*Al-Masry Al-Youm*, 15 juillet 2011)¹⁴⁴ et certaines armes, qui appartenaient manifestement à la police, sont vendues à bas prix car difficilement exploitables. Faire l'acquisition de produits de défense est aussi possible via l'internet : en mai 2011, je rentre par exemple en contact avec Hossam, gérant d'une page *Facebook* intitulée « *Self-defense Spray* »¹⁴⁵, à travers laquelle il propose à la vente des bombes aérosols de défense importées. Il m'explique que son activité est certes en partie « illégale » mais qu'« étant donné la situation, cela n'a aucune importance ». Les prix des produits de défense varient selon le type et la qualité des armes. À titre d'exemple, les produits exposés à Attaba étaient vendus entre 30 et 70 livres égyptiennes alors que le choc électrique importé des États-Unis qu'une amie me sort de son sac lui a coûté près de 300 livres égyptiennes. Les produits d'importation américaine sont présentés comme les meilleurs du marché mais la valeur ajoutée est aussi sans doute d'ordre symbolique, comme le montre sur la photo suivante le drapeau américain dessiné sur l'emballage d'un choc électrique fabriqué en Chine.



Étal d'armes de défense, quartier d'Attaba, 7 avril 2011 (cliché de l'auteure).

Dans mes déambulations à la recherche d'armes de défense, il m'a souvent été précisé qu'une gamme de produits avait été spécialement pensée pour une clientèle féminine.

électrique qui sort de l'appareil – j'ai pu le constater à plusieurs reprises – a toutefois, je pense, un certain effet dissuasif.

¹⁴⁴ « Armes volées, machettes, tasers... Les moyens de se défendre en période de troubles sécuritaires » (*'asliha masrūq wa sawafīr wa "sīlf-dīfīns"...*... *wasā' al al-difā'a ran al-nafs fī zaman al-īnfīlāt al-amnī*), *Al-Masry Al-Youm*, 15 juillet 2011, www.almasryalyoum.com/news/details/144030.

¹⁴⁵ www.facebook.com/pages/Self-Defense-Pepper-Spray-Egypt/369752569718660?fref=ts.

Leur spécificité est de « ne pas avoir l'air » d'être des armes : leur fonction réelle est dissimulée et leur potentiel de violence reste invisible ; il semble que ce soit à ces conditions que l'acquisition d'une arme devienne acceptable pour une femme. Le marché de la sécurité s'arrange donc avec le genre, n'en troublant pas les apparences : l'éternel féminin demeure intact si le spray au poivre glissé dans la poche ressemble à un rouge à lèvres et si le choc électrique, déposé au fond du sac à main, a les apparences d'un téléphone portable¹⁴⁶. Au-delà de la seule question du genre, la dissimulation d'armes derrière des « objets banals » constitue une stratégie de négociation lorsque la position de l'individu, et la perception que ce dernier a de cette position, ne s'accorde pas avec un port ostensible d'objets de défense. Je pense ici à l'épée enfermée dans la canne qui rassure, sans attenter à son image, le gentleman en promenade (Godfrey, 2011). Dans les espaces virtuels de discussion qu'offrent les forums féminins¹⁴⁷, la question de la défense physique et de ses modalités se pose de manière récurrente. Le genre se voit mobilisé en ce que la perception d'une urgence sécuritaire se traduit, à travers les écrits des internautes, par l'invocation d'un nouveau modèle féminin combatif et non consensuel. La légèreté n'est plus de mise et il s'agit de prendre au sérieux les nouvelles menaces et d'adapter son comportement en conséquence, quitte à ne plus chercher à incarner un idéal de féminité et de maternité. L'énonciation de la peur est suivie d'injonctions à réagir : cette fois, ce n'est « pas de la blague » (*mish hizār*) dit une internaute. Une autre précise qu'elle n'écrit « ni pour parler cuisine ni pour partager une recette de gâteau, (...) et ni de tout autre sujet que l'on pense généralement féminin » : elle veut apprendre à se défendre contre les agressions. La discussion s'oriente vers les moyens d'assurer « par soi-même » sa propre défense. Elle se termine par des échanges de recettes pour fabriquer chez soi son propre « spray au poivre » (*'ubuwāt radhādḥ al-fulful*). Piment en poudre, produits ménagers, oignons : tous les mélanges sont bons pour aveugler un agresseur potentiel. Il est ironique par ailleurs qu'il soit tout de même, finalement, question de recette. Celle-ci est certes peu consensuelle – non pas pensée pour plaire mais pour blesser – mais pourtant conforme au cadre discursif commun – rythme énumératif propre aux recettes, présence d'un ingrédient secret – des forums féminins.

¹⁴⁶ Je suggère ici de penser la sexuation des armes comme une adaptation face à un changement de représentations : la défense était gérée sur le mode relationnel – quelqu'un est chargé de protéger quelqu'un d'autre – et sexué – l'homme protège la femme. Dans le modèle qui émerge avec le marché révolutionnaire de la sécurité, la défense quitte l'ordre de la relation pour devenir une capacité et une propriété individuelles. La dimension sexuée semble alors se déplacer et devoir se renégocier, notamment à travers la sexuation des armes et de leurs usages. Mon enquête ethnographique permettra d'insister sur cet enjeu du maintien d'une spécificité sexuée, ici féminine, de l'engagement dans le combat physique.

¹⁴⁷ Il s'agit de deux forums féminins égyptiens, dont j'ai étudié en 2012 les rubriques portant sur la révolution, mazikao.forumegypt.net ; www.fatakat.com [consultés le 12 novembre 2012].

Les cours de self-défense peuvent être considérés comme des produits intégrant le marché de la sécurité, constitutifs de l'avènement d'une nouvelle culture motrice révolutionnaire : il est en effet question, à travers ces cours, d'acquérir – incorporer – des techniques pour répondre à une agression. Le corps est le vecteur de ces techniques et c'est lui qui devient alors, d'une certaine façon, une arme de défense. Dans l'appréhension des mutations affectant le marché de la sécurité en Égypte, il est significatif que les offres de cours de self-défense, notamment à destination des femmes, se multiplient à travers le Caire depuis 2011 ; ou du moins que leur visibilité augmente considérablement. La pratique fait en effet l'objet d'un regain médiatique visible, par exemple à travers les émissions de télévision qui lui sont consacrées. Shaimaa, artiste martiale, a ainsi animé huit épisodes sur le sujet dans l'émission « Matin de sports » (*sabah al-riyāḍa*) du groupe Nile TV¹⁴⁸, mais ce sont principalement les programmes destinés à une audience féminine qui organisent des démonstrations sur leurs plateaux, à l'image de l'émission « Filles d'Égypte » (*banāt masr*) sur la chaîne *Al-Hayat*. Mohamed, un pratiquant de sports de combat y décline certaines techniques de défense à l'occasion de la journée internationale des femmes¹⁴⁹. Il invite les filles à diriger une clé, un stylo ou encore une feuille de papier étroitement enroulée vers la gorge de leur agresseur. La présentatrice introduit ces démonstrations en rappelant que les filles égyptiennes ont désormais peur de sortir de chez elles, et pas seulement la nuit. Sa description de la situation se veut particulièrement alarmiste, elle insiste sur la multiplication récente des enlèvements « en public » et « en plein jour », spécifiant que rares sont les familles qui ne sont pas confrontées à cette épreuve. Les enlèvements de jeunes filles conduisent selon elle à des demandes de rançon et dans les pires des cas à des viols. La « nouveauté » du phénomène repose selon elle sur le fait que les potentiels criminels ne sont plus seulement ceux dont on se méfie habituellement, les *balṭagiyya*, mais peuvent être des étudiants ou employés de bureau, voire même des voisins qui habitent « sous ta maison » (*taht baytak*). La menace est aussi proche que difficilement reconnaissable et l'heure est grave. Une autre présentatrice, afin d'introduire une démonstration de gestes de défense contre les attaques au couteau, évoque le « vide sécuritaire » dans lequel est plongée l'Égypte depuis la révolution¹⁵⁰. Différents articles

¹⁴⁸ www.youtube.com/watch?v=K8DQjpYfycI, le titre de l'émission se construit sur un jeu de mot avec les formules classiques de salutations matinales, *sabah al-khīr* ou *sabah al-nūr*, qui signifient respectivement « matin de bien » et « matin de lumière ». L'inventivité autorisée par la langue égyptienne rend communes les variations de ces formules pour signifier un attachement particulier à la personne à qui l'on parle ou un trait d'humour ou de poésie. On peut décliner ainsi à l'infini « matin de crème », « matin de miel »... Au début de l'année 2011, j'entendais parfois « matin de révolution » (*sabah al-thawra*).

¹⁴⁹ Voir l'émission du 8 mars 2012, organisée à l'occasion de la journée internationale des femmes, www.youtube.com/watch?v=Jm_QoOYhOzo.

¹⁵⁰ Voir l'émission « *Zayna* » – prénom féminin populaire – diffusée sur la deuxième chaîne le 3 mars 2012, et portant sur la défense face à des attaques au couteau ; www.youtube.com/watch?v=4VdU-N3shbk.

de presse lient par ailleurs la multiplication de cours de self-défense ouverts aux femmes au Caire à la gravité de la situation et la pratique est parfois présentée comme permettant aux femmes « de combattre harceleurs, voleurs et violeurs » (*The Atlantic*, 8 mai 2013)¹⁵¹. Une interview, publiée sur le site de *Watan News* en avril 2013, retrace le lancement d'un cours donné gratuitement dans un jardin public de la ville et évoque la possibilité offerte aux femmes de se défendre contre les nombreux *balṭagiya* indiquant que, malgré le retour de la police dans les rues du Caire, la situation ne s'est pas améliorée et que les viols et enlèvements se multiplient¹⁵². La pratique de la self-défense répond ainsi aux enjeux émotionnels et sécuritaires du moment et le sujet semble véritablement « à la mode » révolutionnaire. Je suivais certains de mes cours en présence de caméras, dont celle de la chaîne *Arte*. Le reportage en question se terminait par ces mots : « comme Nerma, beaucoup d'Égyptiennes se tournent désormais vers les cours de self-défense »¹⁵³.

Dans les clubs de sports et salles de gym du Caire, de jeunes hommes sportifs et entrepreneurs se saisissent du marché et s'emploient à répondre à la demande sécuritaire. La plupart d'entre eux sont professeurs d'arts martiaux ou de sports de combat et revalorisent pour l'occasion leurs pratiques en les transformant – souvent plus terminologiquement que techniquement – en « self-défense ». Nul besoin d'attendre longtemps après janvier 2011 pour voir se multiplier les offres de cours destinés aux femmes et focalisés sur la question de l'insécurité urbaine. Ces derniers ciblent particulièrement, à travers leurs prix et le standing des quartiers dans lesquels ils ont lieu, des classes sociales supérieures de la ville. Il s'agit de mettre à profit, au sens propre du mot, les nouvelles peurs urbaines déclenchées par la révolution en s'adressant à une clientèle fortunée prête à payer le prix pour se sentir rassurée¹⁵⁴. Les publicités pour ces cours sont visibles sur *Facebook* et dans les pages de journaux « communautaires », comme par exemple *Living in Egypt*¹⁵⁵ distribué parmi les expatriés du Caire, ou encore sur des tracts déposés dans des centres de beauté, des boutiques de vêtements ou des universités privées. Les annonces, toujours rédigées en anglais, mobilisent délibérément

¹⁵¹ « In Egypt, Some Women Fight Sexual Harassment with Karate Chops », *The Atlantic*, 8 mai 2013, www.theatlantic.com/international/archive/2013/05/in-egypt-some-women-fight-sexual-harassment-with-karate-chops/275642/.

¹⁵² « Des entraînements pour affronter les "balṭagiyya" et les harceleurs sexuels » (*tadrībāt magāniyya li-mūāgaha al-balṭagiyya wa al-mutaḥarishīn ginsī*), *El-Watan News*, 9 avril 2013, www.elwatannews.com/news/details/167359.

¹⁵³ « Harcèlement sexuel : les filles égyptiennes se mobilisent », *Arte*, 26 novembre 2012, Marion Touboul et Ahmed Hassan Sami, videos.arte.tv/en/videos/harcèlement-sexuel-les-femmes-Égyptiennes-se-mobilisent-7087336.html.

¹⁵⁴ Il y a pourtant des exceptions : j'ai ainsi pu trouver, au milieu des propositions « post-révolutionnaires » coûteuses, des offres de cours donnés de manière bénévole dans une salle de sport ou un jardin public, mais toujours dans les quartiers socialement favorisés de la ville.

¹⁵⁵ « Be a Thinker, not a Hitter. Be an Actor not a Reactor », *Living in Egypt*, février 2012, 74.

l'argument de la désintégration sociale. Les extraits suivants illustrent cet usage stratégique et commercial de l'insécurité urbaine ; ils proviennent de publicités faisant la promotion de deux nouveaux cours de self-défense féminine, proposés dans le quartier privilégié de Zamalek, respectivement en février et en juin 2012 :

« Ne vous sentez-vous pas de plus en plus parano ces jours-ci quand vous sortez ?! Au Caire, on entend tous les jours une nouvelle histoire – les vols, les kidnappings, les vols de voiture. Apprenez à vous défendre ! Voilà le cours que toutes les femmes égyptiennes attendent ! Grâce à lui, vous saurez comment vous sentir confiante et forte – vous ne vous sentirez plus jamais en insécurité en marchant dans la rue ! Inscrivez-vous maintenant ! Vous ne le regretterez pas. »¹⁵⁶

« Étant donné l'augmentation rapide de l'insécurité urbaine (*street crime*) en Égypte, Samir offre aux femmes la possibilité d'apprendre à se défendre efficacement dans une situation réelle d'attaque. »¹⁵⁷

À titre d'exemples, l'heure de cours est à 100 livres égyptiennes dans le cas de la première proposition et à 60 livres égyptiennes pour la seconde – prix considérables au regard du contexte économique égyptien¹⁵⁸. Aux côtés des propositions de cours de self-défense que je pourrais qualifier de « physique », j'ai pu trouver une offre de cours de tir par armes à feu, réservés aux femmes et enseignés par une femme, organisés au printemps 2012 dans une banlieue luxueuse du Caire¹⁵⁹. Il est intéressant de remarquer que les cours de défense accueillant un public masculin se développent aussi en Égypte comme en témoignent les programmes des salles de sport, mais la plupart du temps, ces cours portent des noms spécifiques tels que « défense civile » ou « défense personnelle » ou encore ceux des méthodes qui y sont enseignées. Le terme « self-défense » semble impliquer, pour la personne qui choisit d'en faire la pratique, un statut implicite de victime, comme un aveu de vulnérabilité, peu compatible avec les figures classiques du masculin. L'arrivée d'hommes dans ces types de cours se formule en général, par les professeurs notamment, comme un fait remarquable : leur présence est le signe que la situation est exceptionnelle, leur sexe ne les prédisposant pas à un

¹⁵⁶ Annonce publiée en anglais en février 2012 sur la page *Facebook* de la structure dans laquelle le cours a lieu, www.facebook.com/groups/reformpilates/.

¹⁵⁷ Annonce publiée en anglais en mai 2012 sur la page *Facebook* de la structure dans laquelle le cours a lieu, www.facebook.com/nuncenter.

¹⁵⁸ En Égypte, plus de 40% de la population vit avec moins de 2 dollars par jour et 21% de la population vit avec moins d'1 dollar par jour, www.afdb.org/fr/countries/north-africa/egypt/.

¹⁵⁹ Les cours d'armes à feu ont une place ambivalente dans le champ de la self-défense féminine. Certaines chercheuses américaines, qui en étudient notamment la dimension féministe, les excluent (McCaughey, 1997 ; Hollander, 2004 ; Zeilinger, 2008). Je ne m'inscris pas dans la même démarche et ne souhaite pas définir ce qu'est ou n'est pas une « véritable » pratique de self-défense. Mes raisons sont autres : au Caire, cette pratique féminine des armes à feu est bien trop minoritaire – sans compter que je n'ai pas pu approcher le cours en question – pour qu'il soit justifié de l'intégrer dans ma recherche.

tel besoin. En quelque sorte, si les hommes en viennent à vouloir apprendre à se défendre, c'est vraiment que l'insécurité est grande. Amr, professeur particulier de self-défense dans les quartiers les plus favorisés de la ville, m'explique : « Même des gars viennent me trouver aujourd'hui. Je leur demande pourquoi ils veulent prendre des cours comme ça, je leur dis "vous êtes des hommes !" mais ils me disent qu'ils ont peur quand même ! (*il rit*) ».

« *Stay safe !* » : c'est ainsi que se concluent la plupart de mes échanges avec mes professeurs. Le champ de la self-défense en Égypte, qui constitue mon objet de recherche, a été profondément affecté par le processus révolutionnaire : la rhétorique sécuritaire occupe désormais une place prépondérante dans les discours qui encadrent la pratique que j'étudie et cohabite désormais, tout en y étant liée, avec la question du harcèlement sexuel. Les mutations qui continuent d'affecter le marché des pratiques de défense en Égypte donnent à voir des dynamiques sociales et émotionnelles, associées à la promotion de cultures matérielles et motrices spécifiques, propres aux groupes sociaux privilégiés. Il serait présomptueux selon moi de qualifier ces dernières de « nouvelles » : je préfère dire, et mes observations ethnographiques permettront de l'explicitier, que ces dynamiques ont trouvé à travers la révolution un cadre intelligible pour se manifester et ainsi être observées. L'effervescence « post-révolutionnaire » du marché de la sécurité n'en révèle pas moins l'anxiété dans laquelle la révolution a plongé les classes sociales supérieures en affectant l'ordre social, bousculant les hiérarchies et perméabilisant les frontières. La protection par l'argent vient alors se substituer à une protection par la loi, perçue comme inopérante et pour ces personnes, le recours au privé vient compenser les défaillances du public. Disposant de ressources économiques, leur sentiment de vulnérabilité se traduit concrètement par des investissements pour assurer la sécurité de leur personne – à travers l'achat d'armes ou le suivi de cours de self-défense – ainsi que de leurs biens. L'assistant de direction d'une des plus grosses compagnies privées de sécurité en Égypte, nommée *Falcon Group*, m'expliquait ainsi que ses ventes de produits – caméras de vidéosurveillance, alarmes, coffres forts – et services – vigiles et gardes du corps – avaient explosé depuis janvier 2011 : « je réalise que les gens ont vraiment peur mais qu'ils peuvent se le permettre car il faut être riche pour s'offrir de tels services ! ». Cette entreprise défend le rêve d'une « ultra-sécurité » telle qu'elle s'illustre, à l'extrême, dans certaines « cités idéales » élitistes et entourées de murs électrifiés (Bouillon, 2013). Mais le sentiment d'anxiété s'apparente à une prophétie auto-réalisatrice : s'il engendre des stratégies et des pratiques de protection, ces dernières contribuent à le nourrir en retour. Les environnements protégés, les armes glissées dans le sac à main et les cours de self-défense semblent en définitive exacerber les peurs, confirmer la menace de l'altérité pour à nouveau

engendrer de l'anxiété. Mes observations ethnographiques permettront d'explorer cette ambivalence.

CONCLUSION

Il ne s'est pas agi, dans ce chapitre, de réduire le moment révolutionnaire égyptien à une lecture au prisme des émotions. L'interprétation en termes d'affects et de « mentalités collectives » (Lefebvre, 1932) ne doit en effet pas invisibiliser les pratiques et les rationalités individuelles, ni les dynamiques politiques de fond. Jocelyne Dacklia déplore à ce propos la place prépondérante occupée par les affects dans l'historiographie des sociétés islamiques, qui a stratégiquement contribué à en disqualifier les systèmes politiques (2005). Le cas du soulèvement égyptien vient toutefois confirmer que les sentiments de vulnérabilité et d'anxiété sont des composantes majeures des mobilisations collectives. Ces derniers constituent en effet des éléments clés menant vers des déplacements de qualifications qui affectent les rapports de pouvoir et accompagnent des passages à l'acte décisifs. C'est en ce sens que Jean-Pierre Warnier invite à parler, à la place du corps, de « conduites sensori-affectivo-motrices », précisant qu'« il n'y a pas de sensori-motricité qui ne soit par essence accompagnée d'affects » (2007b, 111). L'observation des usages stratégiques de certaines catégories morales et sociales, existantes ou émergentes, a montré à quel point les manières de signifier la violence ont été transformées au cours de la révolution égyptienne. Ces transformations terminologiques, ainsi que les expérimentations matérielles et motrices qui s'y articulent, bouleversent à différents titres mon champ d'étude. Le succès récent de la self-défense féminine, notamment dans les sphères les plus aisées de la société, *fait signe* : il montre à quel point les problématiques mobilisées par la pratique – l'ordre et le désordre urbain, les hiérarchies sociales et sexuées, le recours légitime ou illégitime à la violence – sont centrales dans l'Égypte révolutionnaire. Les cours de self-défense se révèlent ainsi des terrains privilégiés pour mettre à jour les enjeux relatifs au pouvoir et aux rapports sociaux de classe et de sexe qui travaillent la période actuelle en Égypte.

CHAPITRE 3

AFFRONTER LE « HARCÈLEMENT SEXUEL »

Le « harcèlement sexuel » constitue un des « cadres » (Goffman, 1974) majeurs dans lesquels la pratique de la self-défense féminine s'énonce et se justifie en Égypte¹⁶⁰. Le lien qui les unit est explicitement établi dans les premiers articles de presse qui traitent du développement de la pratique au Caire à la fin des années deux mille. Une série d'articles publiés en 2009 dans la presse internationale en offre une illustration : leurs titres sont éloquents, à l'image de celui du *Times* – « Au Caire, les femmes apprennent la self-défense en réponse au harcèlement sexuel » – ou de celui de *France 24 International* – « Des jeunes femmes qui se battent contre les agresseurs sexuels ». Il est aussi écrit dans un article sur *BBC News* que le nombre d'inscriptions augmente « chaque mois » en même temps que les cas de harcèlement sexuel¹⁶¹. Les différents textes se structurent de façon semblable, rappelant avec fatalisme l'ampleur du harcèlement sexuel en Égypte, pourcentages alarmants à la clé, et pointant la détermination des femmes à réagir, visible à travers une supposée multiplication des cours de self-défense féminine. L'article du *Times* fait par exemple état de « douzaines » de propositions semblables au Caire¹⁶². L'émergence de la self-défense féminine au Caire doit ainsi être située dans un paysage institutionnel et politique marqué par la constitution, à partir des années quatre-vingt-dix, du « harcèlement sexuel » en tant que problème public et objet d'interventions internationales. La réflexion développée dans cette partie s'appuie sur une enquête menée au sein d'organisations investies dans la lutte contre le « harcèlement sexuel » et pour les « droits

¹⁶⁰ La mobilisation du lexique goffmanien sert ici à indiquer que la catégorie n'existe qu'à travers les usages qui en sont faits. Même si elle est engagée dans une dynamique qui tend à la *fixer*, institutionnellement et légalement, l'expression « harcèlement sexuel » n'a pas de définition en elle-même.

¹⁶¹ « Women learn self-defence to fight back against harassment in Cairo », *The Times*, 5 décembre 2009, www.washingtontimes.com/news/2013/feb/13/egyptian-women-fighting-back-against-sexual-assault/?page=all ; « Young girls learn to fight off sexual aggressors », *France 24 International News*, 21 mars 2009, www.youtube.com/watch?v=mQZ92zLQFo8. « Egyptian Women learn to fight back », *BBC News*, 18 mars 2009, news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/7936071.stm.

¹⁶² Je dois avouer que j'ignore à quels types de cours se réfère ce chiffre. Dans les articles en question, les références faites aux « kimonos » portés par les pratiquantes me laissent supposer que les cours observés étaient des cours d'arts martiaux pour femmes, formulés comme « self-défense » par les journalistes – et peut-être enseignés comme tels. Mon expérience de terrain au Caire ne m'a conduite à aucun cours de self-défense dans lequel les pratiquantes portaient de telles tenues.

des femmes »¹⁶³ en Égypte. Comment le milieu institutionnel – du gouvernement aux ONG locales en passant par les branches d'organisations internationales – problématise-t-il le « harcèlement sexuel » et les questions de pouvoir et de violence qui y sont liées¹⁶⁴ ? De quelles manières s'expérimentent, au sein même de ces structures, des cours de self-défense féminine ? Pour répondre à ces questions, je me suis rendue dans quatorze organisations – associations, ONG, collectifs – dans lesquelles j'ai mené observations et entretiens et collecté de la documentation. Le tableau 2 rend compte en annexe de cette enquête en milieu institutionnel, elle aussi marquée par les contingences de mon terrain puisque j'ai identifié la plupart des organisations sur les conseils de mes interlocuteurs, professeurs et pratiquantes de self-défense.

S'il y avait un consensus autour de la définition du « harcèlement sexuel » et de la manière dont il convient d'aborder cette thématique, ce serait sans doute qu'il n'y en a pas (Fitzgerald, 1993 ; Quinn, 2002 ; Welsh, 2006). C'est d'ailleurs sur cette absence de clarté que portent la plupart des critiques formulées à l'encontre des travaux portant sur le « harcèlement sexuel », mettant en doute leur scientificité : le concept serait trop flou pour être utilisable (Blackstone et Uggen, 2004). Une des façons possibles de contourner cette limite pourrait être de considérer ici le « harcèlement sexuel » comme « discours », dans le sens foucaldien du terme, c'est-à-dire permettant de penser ensemble les énoncés, les institutions et les subjectivités qui fondent les rapports de pouvoir. Un discours ne peut se penser hors des circonstances et des lieux de sa production et de sa mise en sens (Dupret, 2006). Le « harcèlement sexuel » en Égypte, considéré comme discours, paraît alors plus accessible : nul besoin, pour l'appréhender, de le *fixer* dans le sens mais plutôt de se concentrer sur les institutions qui le constituent, les usages qui en sont faits, leurs contextes respectifs ainsi que les pratiques qui en découlent¹⁶⁵. Il s'agit ici d'interroger entre autres les processus qui ont conduit, au cours des années deux mille en Égypte, à l'émergence, à la construction et au modelage du « harcèlement sexuel » comme catégorie de sens et d'action publique. C'est l'usage des guillemets, mettant en exergue – ici à distance – une expression, qui m'a permis d'entamer ma réflexion. Entourée de ces signes de ponctuation, l'expression est en effet plus abordable : elle quitte le statut des termes généraux qui constituent, selon le beau mot de

¹⁶³ La plupart des associations dont il est question ici sont rangées dans la rubrique « *Women Rights* » dans l'organigramme que je suis parvenue à obtenir via les ressources de l'UNESCO.

¹⁶⁴ J'emploie le mot « institutionnel » bien qu'une part des groupes que j'étudie ne soit pas formellement enregistrée en tant qu'association ou ONG. Le mot renvoie ici à la dimension organisée et collective de ces initiatives sans regard pour leur statut officiel.

¹⁶⁵ Il convient de préciser que le recours à la notion de « discours » n'a pas ici pour objectif de rendre abstraites les expériences auxquelles renvoie l'expression « harcèlement sexuel ». C'est notamment le risque que pointe du doigt Catherine MacKinnon (2000) vis-à-vis d'une vision post-moderne donnant des allures de fictions aux expériences du monde social.

Paul Veyne, des « vêtements trop amples pour la pensée » pour devenir un objet à étudier et à contextualiser, à la fois historiquement et socialement (2007, 252).

Préambule : la réflexivité face à l'« hypervisibilité »

Travailler sur la self-défense féminine au Caire implique nécessairement de se pencher sur la question du « harcèlement sexuel ». La nécessité d'une telle articulation est apparue sur mon terrain, à travers les paroles des professeurs et des pratiquantes, et aussi plus étonnamment dans le milieu universitaire. Tout au long de ma thèse, des collègues bien intentionnés m'ont fait suivre des appels pour des publications, des articles de journaux ou des références de documentaires dont le thème, le harcèlement sexuel en Égypte, « m'a fait penser à ton sujet de recherche ». J'ai étudié les liens envoyés et regardé les documentaires, docilement, tout en me répétant intérieurement : « je ne fais pourtant pas une thèse sur le harcèlement sexuel ». Les actualités révolutionnaires ont, au fil des mois, engendré une multiplication d'articles sur la question et j'ai été rapidement noyée sous un flot d'informations. Je tentais de résister à l'omniprésence médiatique du thème et à sa proximité pressentie, et glissante, avec mon sujet de recherche. J'assénais à qui voulait bien l'entendre, comme pour me rassurer aussi, que ce « fléau » que la presse évoquait de manière hyperbolique (*Al-Akhbar*, 20 septembre 2012)¹⁶⁶, cette « onzième plaie d'Égypte » (*Le Monde*, 25 avril 2013)¹⁶⁷ ne constituait pas l'objet de ma thèse. J'ai progressivement pris l'habitude de répéter cette phrase juste après l'énonciation de mon objet de recherche – les cours de self-défense féminine – comme une mise en garde avant-propos, tout en redoutant que mes interlocuteurs n'y voient un rapprochement avec le célèbre « ceci n'est pas une pipe » des tableaux de René Magritte. « Les apparences sont trompeuses » : voilà l'expression avec laquelle j'introduisis un travail publié, dans une perspective de vulgarisation, dans une revue dans laquelle je craignais qu'il ne soit étiqueté « harcèlement sexuel » (Desforges et Lachenal, 2013, 45). Cette crainte peut paraître paradoxale car ce n'est en effet pas comme si la pratique que j'étudiais était étrangère à la problématique : la self-défense féminine a bien *quelque chose* à voir avec le « harcèlement sexuel » et c'est bien d'ailleurs ce que j'ai identifié au cours de mon travail de recherche. Lorsque Michel Foucault interroge l'articulation entre le texte et l'image, à propos justement de la série *La trahison des images* de Magritte, il parle d'un « lien subtil, instable, à la fois insistant et incertain »

¹⁶⁶ « The Widespread Plague of Sexual Harassment in Egypt », *Al-Akhbar*, 20 septembre 2012, english.al-akhbar.com/node/12456.

¹⁶⁷ « Le harcèlement sexuel, la onzième plaie d'Égypte », *Le Monde*, 25 avril 2013, www.lemonde.fr/societe/article/2013/04/25/harcelement-sexuel-la-onzieme-plaie-d-egypte_3166607_32_24.html.

(Foucault, 2010) : cette description correspond bien, me paraît-il, à ce quelque chose dont il a fallu que je me saisisse.

Dès mes premiers pas sur le terrain, au moment des premières rencontres avec les pratiquantes de self-défense, le « harcèlement sexuel » est dit et nommé. L'expression est toutefois mobilisée de manière ambivalente par les jeunes femmes que j'ai côtoyées : immédiatement d'abord, comme justification évidente de leur présence dans un cours de self-défense, puis plus rarement au fil de nos conversations. C'est comme si mes interlocutrices ressentaient, du fait de ma présence, une injonction tacite à parler de « harcèlement sexuel ». On percevait peu sans doute, au départ, ce qui différenciait la chercheuse étrangère que j'étais d'avec les journalistes qui se pressaient à la porte des mêmes cours pour, en quelques minutes, prendre en photo ces femmes au combat et recueillir des témoignages sur les menaces sexuelles dans la ville. J'avais parfois l'impression d'assister à des représentations collectives bien huilées dans lesquelles chacun – journaliste, professeur, pratiquantes et moi-même – interprétait docilement son rôle. Le journaliste demandait « pourquoi ? », la pratiquante répondait « harcèlement sexuel », le professeur répondait « harcèlement sexuel » et pendant ce temps, l'ethnologue se répétait qu'elle ne travaillait justement pas sur ce sujet, avec cet orgueil propre à celles et ceux qui nagent à contre-courant. En cours de self-défense féminine, les tours de parole, qui ont régulièrement lieu, offrent d'autres exemples d'interactions dans lesquelles les attentes langagières relatives au « harcèlement sexuel », que l'on pourrait qualifier de « perlocutoires » (Dupret, 2006) et qui pèsent sur les paroles des pratiquantes, sont visibles. Ces attentes sont liées au contexte de l'interaction et semblent produites à la fois par ce qui a déjà été dit et par les manières dont cela a été dit, comme par un mécanisme d'auto-entraînement. Il y a une dimension performative dans ces tours de paroles ; ils *font* en quelque sorte ce qu'ils *disent* comme l'illustre l'extrait suivant :

Claudia nous demande de nous présenter à tour de rôle en expliquant les raisons de notre présence. Ma voisine (Riham) commence : « c'est la première fois que je fais une telle activité mais j'en ai trop marre ; je veux savoir réagir face au harcèlement sexuel (*taḥarrush ginsī*) ». Hind explique en riant : « moi, je n'hésiterais pas à frapper si je me fais harceler (*taḥarrush biya*). Je viens ici surtout pour apprendre des techniques ». Tilda, qui est allemande, s'exprime en anglais : « comme toutes les femmes étrangères je me fais harceler (*harassed*) dans la rue. Je prends la parole à mon tour, en arabe : « je fais une thèse en anthropologie depuis deux ans sur la self-défense féminine et le harcèlement sexuel (*taḥarrush ginsī*) en Égypte ». Le tour continue, Hoda s'exprime avec colère, une autre avec timidité. Chacune de nous parle de harcèlement.

Extrait de mes notes de terrain, 11 avril 2012.

L'une après l'autre, les pratiquantes associent leurs voix à un récit de groupe qui déplore le « harcèlement sexuel » et désigne les comportements, entre hommes et femmes, qui ne leur paraissent pas acceptables.

Ma réticence à traiter du « harcèlement sexuel » au début de mon travail de thèse semblait donc proportionnelle aux occurrences de l'expression. Mes premières recherches documentaires sur la question ont contribué à me décourager : le nombre de rapports d'ONG¹⁶⁸ ainsi que la longueur des bibliographies et des revues de presse que j'ai constituées parlent d'eux-mêmes et j'étais réservée à l'idée d'ajouter ma voix à un concert qui me semblait déjà saturé. Le « harcèlement sexuel » au Caire constitue une thématique *hyper*-présente : l'emploi du préfixe « hyper » renvoie ici au concept d'« hypervisibilité » théorisé par Paul Amar (2011a) pour qualifier un phénomène qui, tout en faisant la une des journaux, est rendu inaccessible à la pensée. Un objet *hypervisible* n'est plus pensable en ce sens que les rapports de pouvoir, sociaux et historiques, qui lui ont donné naissance sont invisibilisés. Il devient un « fétiche », un mot-écran, charriant avec lui un mélange de peur et de terreur (2011a, 5). L'auteur utilise ce terme à propos de la « crise des masculinités », rhétorique d'ailleurs omniprésente dans les interprétations du « harcèlement sexuel ». Sur un terrain travaillé et marqué par un phénomène *hypervisible*, il est d'autant plus nécessaire d'inscrire son enquête dans la durée. Il faut en effet une épaisseur dans le temps afin que les automatismes de chacun des acteurs en présence se désamorcent et que, comme allégés du poids d'avoir rempli nos « devoirs langagiers », nous puissions aussi parler d'autre chose¹⁶⁹. Ou encore parler des mêmes choses, mais autrement.

I. DÉFINIR, NOMMER, TRADUIRE : ENJEUX TERMINOLOGIQUES

Le « harcèlement sexuel » est un énoncé mouvant dans le sens où il circule, spatialement parlant, dans des contextes – politiques, économiques, sociaux ou religieux – différents. Ce déplacement implique des opérations de traduction qui peuvent se faire littéralement à travers un changement de signifiant et une *mise* en une autre langue, mais aussi simplement à travers un ajustement du signifié afin que l'énoncé corresponde aux expériences et aux

¹⁶⁸ Pour n'en citer que quelques-uns : « Clouds in Egypt's Sky. Sexual Harassment: From Verbal Harassment to Rape » (ECWR, 2008), « *Al-taharrush al-ginsī wa kayfiyat mawāgahatahu* » (le harcèlement sexuel ou comment y faire face) (ECWR, 2009), « Sexual Harassment in Egypt. The Causes and Confrontation Methods » (UN Women, 2013).

¹⁶⁹ C'est partant d'un constat semblable, quoique sur une thématique différente, qu'Amin Allal et Youssef El-Chazli (2012) se sont penchés sur les raisons du passage au politique dans les situations révolutionnaires tunisiennes et égyptiennes. Insatisfaits des argumentaires, avancés unanimement, du déclassement social et de la frustration professionnelle, ils ont finalement mis à jour – à l'aide d'entretiens approfondis – des logiques concrètes et déterminantes dans la mobilisation de soi, liées entre autres aux réseaux de sociabilité, comme le quartier, et aux questions de prestige et de statut qui y sont liées.

pratiques du contexte en question. Il convient ainsi d'envisager le « harcèlement sexuel » avec la prudence qu'Olivier Christin (2010) encourage à avoir face aux « concepts nomades » dans les sciences humaines : les mots, et les manières de les dire, peuvent paraître semblables, il ne faut pourtant pas en conclure que leur sens va de soi. Il n'est pas de définition dans l'absolu et seuls les usages renseignent. Le « harcèlement sexuel » sera examiné ici à travers les opérations de traduction – et les négociations qui les conditionnent – qui ont contribué à son émergence puis à sa reconnaissance, en contextes égyptiens, en tant que catégorie de sens et d'action publique.

A. CIRCULATION D'UN TERME

L'expression « *sexual harassment* » apparaît aux États-Unis dans les années soixante-dix, venant signifier un rapport de force spécifique (Blackstone et Uggen, 2004). Le terme est employé pour qualifier des sollicitations, d'ordre sexuel, advenant dans un contexte relationnel de pouvoir inégal, caractéristique par exemple du milieu professionnel. Catherine MacKinnon, juriste féministe, a contribué à définir, en le dénonçant, le « harcèlement sexuel » qui affecte les femmes dans le monde de l'entreprise puis, quelques années plus tard, dans la sphère publique. Ses travaux se trouvent à la base du processus juridique qui a conduit à faire du « harcèlement sexuel » une catégorie de droit aux États-Unis en 1986. La reconnaissance légale ne s'accompagne pas immédiatement d'une appropriation publique et le langage commun se saisit timidement de la nouvelle expression. L'émergence de cette catégorie invite en effet à un travail inédit de requalification : des comportements et des situations qui n'étaient pas mis en cause jusque-là, sont renommés et se retrouvent qualifiés d'inacceptables et de répréhensibles. MacKinnon résume cette cassure temporelle : « Auparavant, ce qui leur arrivait (*aux femmes*) était acceptable. À présent, ça ne l'est pas » (1987, 104)¹⁷⁰. Un nouveau dispositif normatif se déploie ; aiguisant les frontières entre les corps, encadrant les distances, les contacts, les regards et les conversations (Vigarelli, 1998).

C'est à travers l'agenda onusien que l'expression quitte le contexte américain pour s'ancrer progressivement dans le droit international : le « harcèlement sexuel » vient en effet allonger la liste des comportements discriminatoires reconnus par l'ONU et c'est par ce levier institutionnel que l'expression se diffuse et circule progressivement à travers différents espaces nationaux¹⁷¹. La catégorie « harcèlement sexuel » intègre par exemple dès 1989 les

¹⁷⁰ « *Before what happened to them was all right. Now it is not* » (1987, 104).

¹⁷¹ Dans les années quatre-vingt-dix, la catégorie fait son entrée dans les codes pénaux européens. Laure Bereni (2004) évoque la reconnaissance juridique du harcèlement sexuel en France, qui devient catégorie de

recommandations de la convention contre les discriminations, le CEDAW¹⁷², ratifiée par la plupart des états membres de l'ONU, dont l'Égypte, depuis 1981. L'institutionnalisation et la circulation de l'expression se poursuivent dans les années quatre-vingt-dix par le biais des conférences internationales : le « harcèlement sexuel » est abordé lors du sommet pour les droits de l'Homme de Vienne en 1993, lors de la rencontre sur la population et le développement organisée au Caire en 1994, puis au moment de la conférence mondiale sur les droits des femmes, à Beijing en 1995. Les rapports de ces sommets internationaux seront traduits et publiés dans les six idiomes reconnus comme officiels au sein de l'ONU, dont l'arabe. Il est important de remarquer que la manière de traduire dans cette langue l'expression « harcèlement sexuel » a évolué au fil du temps. Dans les textes concernant les conférences de Vienne et du Caire, c'est l'expression « *mudāyyika ginsiyya* » qui est employée alors qu'en 1995, à propos de la conférence de Beijing, on parle de « *taḥarrush ginsī* » – les mots « *ginsiyya* » et « *ginsī* » renvoyant à l'adjectif « sexuel ». Ces hésitations terminologiques ont contribué à rendre flous les contours de la catégorie « harcèlement sexuel », notamment vis-à-vis des comportements auxquels elle renvoie. Des recherches effectuées dans différents dictionnaires et publications scientifiques ont permis à Aymon Kreil (2012) de montrer que la seconde expression permet, sans doute de manière délibérée, d'accentuer la gravité des faits qualifiés. Le mot « *mudāyyik* » initialement choisi, dont la racine signifie « étroit », était en effet déjà employé dans le langage commun pour qualifier un état de malaise et d'agacement : le dictionnaire le définit comme « incommodité, ennui, embêtement » (Abdelnour, 1983)¹⁷³. Il paraissait sans doute nécessaire de proposer un nouveau terme et l'expression finalement retenue – « *taḥarrush ginsī* » – renforce l'idée d'opposition et de provocation : « *taḥarrush* » est défini comme le fait de « s'opposer à quelqu'un afin d'irriter, provoquer, chercher querelle » (Abdelnour, 2006)¹⁷⁴. Cette dernière définition sera durablement fixée à travers les campagnes de sensibilisation menées en Égypte par différentes ONG parmi lesquelles le *Centre égyptien pour le droit des femmes* (ECWR) joue un rôle majeur. Ce dernier a été fondé en 1996 dans la continuité du sommet de Beijing et reçoit la majeure partie de ses financements par l'UNFPA (*United Nations Population Fund*), branche de l'ONU. Son siège se trouve dans le quartier aisé de Maadi, au sud du Caire, dans lequel se trouvent nombre d'ambassades et d'organisations internationales. Lorsque je m'y rends la première fois en 2011, la structure

droit en 1992, et insiste sur l'influence qu'ont eue les recommandations de la Conférence mondiale sur les femmes à Beijing en 1995 sur la prise en considération publique et internationale de ce « problème ».

¹⁷² Convention sur l'élimination de toutes les formes de discriminations à l'égard des femmes.

¹⁷³ Dictionnaire Abdelnour, *Dictionnaire moderne arabe français*, 1983, Paris, Dar El-Ilm Lilmalayin.

¹⁷⁴ Dictionnaire Abdelnour *de poche*, 2006, Paris, Dar El-Ilm Lilmalayin.

compte une vingtaine d'employés. La lutte contre le « harcèlement sexuel » constitue une de ses missions principales et il est à l'origine, en Égypte, des premières enquêtes et publications sur le sujet¹⁷⁵. En 2005, il lance une campagne, inédite par son ampleur, intitulée « Des rues sûres pour tous. Contre le harcèlement sexuel » (*shari'a amān li gamī'a did al-taḥarrush al-ginsī*). Le terme se voit ainsi consacré dans le champ institutionnel et associatif égyptien.

La manière dont le « harcèlement sexuel » s'est progressivement constitué en problème public en Égypte est ainsi révélatrice de l'intégration du pays dans des « liens de clientèle internationaux » et des réseaux liés à l'ONU (Kreil, 2012, 171). L'expression « *taḥarrush ginsī* » s'est rapidement généralisée et dispose aujourd'hui d'une large visibilité au Caire : on la trouve taguée sur les murs, répétée en premières pages des journaux, collée dans les couloirs du métro ou encore peinte sur des banderoles dans les cortèges des manifestations. Cet apparent consensus public ne doit pas invisibiliser les pratiques langagières du quotidien, plus nuancées et hésitantes quant à l'emploi de l'expression.

B. PROBLÈMES DE QUALIFICATION

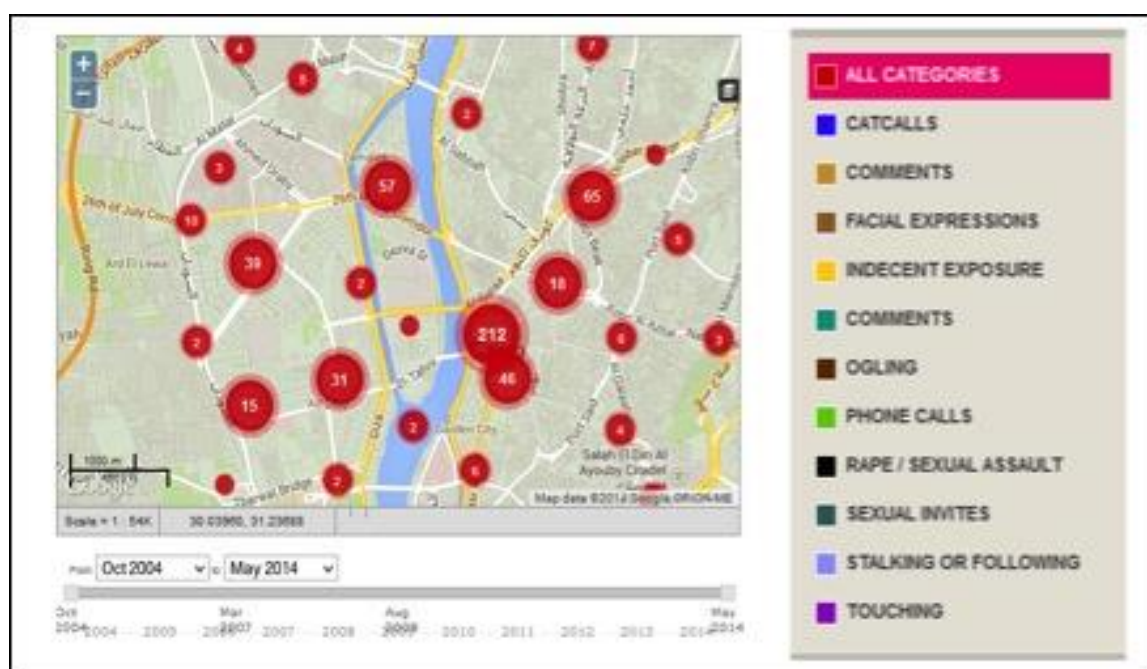
Dans le lexique franco-égyptien publié par l'Institut français d'archéologie orientale (IFAO) en 2000, il n'y a pas d'entrée « harcèlement sexuel » (Boutros et Jomier, 2000). Cinq années plus tard, au moment des premières campagnes de sensibilisation publique, Anouk de Koning écrit dans son ethnographie de la jeunesse cosmopolite du Caire que « *sexual harassment* » se dit « *mu'ākṣa* » en Égyptien (2009, 177). Ce terme vient de « *āks* » qui signifie « contraire, à l'opposé » selon le dictionnaire franco-arabe *Abdelnour* (2006)¹⁷⁶ et en ce sens, il pourrait équivaloir à l'idée d'« embêtement ». Il est également communément employé pour désigner la « drague », ainsi que le lexique de l'IFAO le propose. Je pense ici également à un court métrage de Hadil Nazmy réalisé en 2004, mettant en scène une jeune femme coincée dans un ascenseur qui flirte par téléphone avec un jeune homme qu'elle ne connaît pas¹⁷⁷. Celui-ci lui demande si elle est jolie et, comme pour avoir une preuve de la réalité de son charme, s'enquiert de savoir si elle est l'objet de « *mu'ākṣa* » dans la rue. Dans le langage commun, l'adoption des termes « *taḥarrush ginsī* » semble aussi récente qu'hésitante. L'expression est concurrencée par d'autres formes terminologiques qui lui préexistaient et qui, pour diverses raisons, continuent à être employées. Les femmes elles-mêmes, pour qualifier les comportements masculins dont elles ont parfois à se plaindre, peuvent employer d'autres mots

¹⁷⁵ ecwronline.org [consulté le 22 juillet 2014].

¹⁷⁶ Dictionnaire *Abdelnour de poche*, 2006, Paris, Dar El-Ilm Lilmalayin.

¹⁷⁷ *Ascenseur (asānsīr)*, 2004, court-métrage d'Hadil Nazmy, visible sur Internet, vimeo.com/29289882.

comme « *tatafful* », qui implique un manque de respect, ou encore « *mudāyyikāt* » qui, comme cela a été dit plus haut, peut se traduire par « embêtement » (Kreil et Monqid, 2010). Deux volontaires d'*Harassmap*, association investie dans la lutte contre le harcèlement sexuel, constataient par ailleurs, lors d'une réunion portant sur la campagne de sensibilisation à venir, que sur la plupart des autocollants « Contre le harcèlement sexuel ! » (*Did al-taḥarrush al-ginsī*) présents sur un campus universitaire, le mot « sexuel » (*ginsī*) avait été raturé. « C'est trop impudique » disaient-ils. Les nouveaux outils de l'association ont depuis adopté le slogan « Attrape le harceleur » (*imsik al-mutaḥarrish*), contournant ainsi le problème. Ces usages hésitants de l'expression « *taḥarrush ginsī* » sont également révélateurs de la confusion qui règne concernant la nature des actes qui peuvent être caractérisés de cette manière. Le site Internet d'*Harassmap*, sur lequel les victimes de « harcèlement sexuel » sont invitées à faire des signalements pour nourrir une carte interactive de l'Égypte, est à ce titre significatif : un code couleur est utilisé pour identifier les différentes « catégories » (*tasnīfāt*) de harcèlement parmi lesquelles se trouvent « appel téléphonique », « viol », « expression faciale », « sifflement », « attouchement » ou encore « commentaire »¹⁷⁸.



Cartographier le harcèlement, image tirée du site d'*Harassmap*, <http://harassmap.org/en/what-we-do/the-map/>.

¹⁷⁸ Le document est consultable sur le site Internet de l'association ; harassmap.org/ar/what-we-do/the-map/ [consulté le 22 juin 2014].

La dimension socialement située de la dénonciation du harcèlement sexuel est d'ailleurs visible sur cette carte : hormis le centre-ville¹⁷⁹, les deux quartiers dans lesquels sont recensés le plus de situations de harcèlement sont Zamalek et Mohandessin, qui ont en commun d'être parmi les plus socialement favorisés de la ville. Mon travail ethnographique me permettra d'établir que se dire victime de harcèlement sexuel aujourd'hui en Égypte implique d'avoir des représentations spécifiques des normes qui régissent les relations sexuées, ainsi que de sa propre position dans l'espace de socialisation. De même qu'être en mesure de nommer le « harcèlement » sous-entend de posséder des ressources spécifiques et des connaissances légales. Une même confusion est visible dans le rapport *Des nuages dans le ciel d'Égypte*, publié en 2008 par ECWR et dont le sous-titre parle de lui-même : « Du harcèlement verbal au viol ». Il est ainsi possible de supposer que les résultats alarmants mis en avant par ces deux structures concernant l'Égypte – à travers des pourcentages de femmes harcelées en Égypte frôlant de quelques dixièmes près le chiffre cent – sont les pendants d'une acception large de ce qui est considéré comme « harcèlement sexuel » (Abu Amara, 2011). De même, comme il l'a été dit précédemment concernant les États-Unis, il ne faut pas nécessairement conclure, devant l'emploi croissant de l'expression, à une recrudescence du phénomène : les termes viennent qualifier des comportements qui leur préexistaient mais se nommaient différemment jusqu'alors.

Le manque de clarté entourant le « harcèlement sexuel » en Égypte est également visible à travers les discours – publics, médiatiques, institutionnels – portant sur son statut juridique et sa reconnaissance légale. Des versions différentes, voire opposées, cohabitent : certaines établissent que le « harcèlement sexuel » est reconnu dans la loi égyptienne comme me l'expliquait une volontaire de l'association *Harassmap*, d'autres qu'il ne l'est pas encore mais devrait l'être puisqu'il s'agit d'un « crime » (*garīma*) (ECWR, 2005, 10), ou encore qu'une loi est justement « en train de passer devant le parlement » pour le pénaliser (*BBC News*, 18 mars 2009)¹⁸⁰. Un bel exemple de ces approximations est donné par le film *678* de Mohamed Diab, sorti en Égypte en 2010 et en France deux ans plus tard sous le titre *Les femmes du bus 678*, qui trace les trajectoires de trois femmes égyptiennes de milieux sociaux différents que l'épreuve du harcèlement va réunir. Juste avant le générique final, des phrases défilent, en caractères blancs sur fond noir, expliquant les suites du procès dont il est question à la fin du film et qui a véritablement eu lieu en 2006. On y voit précisée la peine finalement

¹⁷⁹ Une jeune femme de l'association *Harassmap* m'expliquait que les infractions enregistrées qui ne présentaient pas d'indications de lieu étaient statistiquement attribuées à la zone « centre-ville » ; ce qui explique la forte proportion d'actes de harcèlement dans ce quartier.

¹⁸⁰ « Egyptian Women learn to fight back », *BBC News*, 18 mars 2009, news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/7936071.stm.

donnée à l'agresseur par le tribunal et on y découvre qu'« un an plus tard, une loi est adoptée en Égypte criminalisant le harcèlement sexuel », mais que « les plaintes restent rares » (Diab, 2010). Ces discours, qui dépeignent une situation désirée plus que réelle, contribuent à semer le trouble quant à la définition légale du harcèlement sexuel : ce dernier ne constitue en effet toujours pas une catégorie de droit en Égypte et n'a pas d'existence juridique¹⁸¹. L'étude de quelques décisions de justice montre que les comportements qui pourraient lui être assimilés se voient réprimandés par la loi en mobilisant des articles du code pénal dans lesquels l'expression consacrée n'apparaît pas. Les articles 267, 268 et 269 concernent par exemple les agressions sexuelles, les tentatives de viol et les viols. Les articles 278, 279 et 306 condamnent de leur côté les incitations à la débauche et les atteintes à la pudeur, ces dernières pouvant être physiques, orales – y compris téléphoniques. Les peines encourues sont d'autant plus sévères que l'acte se répète au cours d'une même année. La possibilité de recourir à ces différents articles de loi pour condamner ce qui pourrait s'apparenter à du « harcèlement sexuel » est rappelée par divers moyens par les ONG engagées sur la thématique : *Harassmap* fait par exemple apparaître des extraits du code pénal sur son site Internet et ECWR les fait figurer sur des cartes postales publiées à l'occasion de sa campagne de 2005. Ces mêmes ONG, avec d'autres, plaident régulièrement et depuis une dizaine d'années pour l'adoption d'une loi spécifique au « harcèlement sexuel » afin de le constituer en catégorie juridique à part entière.

II. RECONNAÎTRE LE « HARCÈLEMENT SEXUEL » : HISTOIRE D'UNE ENTREPRISE MORALE

Quiconque se penche sur le harcèlement sexuel en Égypte a accès à de multiples documents relatant l'émergence du problème. Ces derniers diffèrent en apparence les uns des autres – ton journalistique ou scientifique, rapport institutionnel ou conférence – mais énumèrent en réalité les mêmes informations. Ils participent à une narration d'ordre supérieur, qui pourrait être qualifiée d'« histoire officielle » du harcèlement, identifiant quelques dates, pourcentages, publications et figures marquantes (Abu Amara, 2011 ; Kreil et Monqid, 2010). Le récit est organisé sur lui-même, comme s'il était clos et autonome. Cette autonomie est aussi illusoire

¹⁸¹ La situation a changé depuis le début de ma rédaction : une série d'amendements a été finalement examinée au printemps 2014 (*Ahram Online*, 7 mai 2014), suite à deux initiatives distinctes, l'une émanant du ministère de la justice et l'autre du Conseil national des femmes, organe gouvernemental anciennement sous la responsabilité de Suzanne Mubarak. Certains des amendements proposés ont été acceptés – l'expression « atteinte à la pudeur et à la morale » a été remplacée dans le code pénal par « atteinte à la pudeur, à la morale et harcèlement sexuel », des peines spécifiques ont été définies – sans que les associations de défense des droits, qui militent depuis des années sur le sujet, n'aient été consultées (FIDH, 2014). La première condamnation pour « harcèlement sexuel » a eu lieu le 30 avril 2014 (« En Égypte, le harcèlement sexuel mène en prison », *Le Monde*, 3 mai 2014, www.lemonde.fr/international/article/2014/05/03/en-egypte-le-harcelement-sexuel-mene-en-prison_4411116_3210.html).

que dangereuse pour la réflexion : cette histoire du harcèlement sexuel en Égypte n'existe pas en elle-même et ne peut se penser qu'en rapport avec d'autres dynamiques, plus globales, et notamment avec l'histoire sociale et politique du pays. Si ma démonstration s'organise ici de manière chronologique autour de certains faits reconnus « officiellement » comme marquants, elle cherche à en donner une lecture problématisée et contextuelle.

Il reste en effet à construire une histoire du harcèlement sexuel qui ne laisse pas dans l'ombre les rapports de pouvoir, à la fois sociaux et sexués, qui sous-tendent la définition du « problème ». Cette partie souhaite y contribuer en décrivant, en Égypte, la manière dont la crise sociale s'est vue progressivement sexualisée et formulée sur le registre de la moralité et dont la rhétorique de la respectabilité a été instrumentalisée. Certaines dynamiques politiques et économiques – accroissement des inégalités sociales, accentuation de la répression, systématisation des violences policières – qui travaillent en profondeur la société égyptienne se sont trouvées finalement invisibilisées derrière des discours alarmistes portant sur une crise urbaine et focalisés sur les questions de déviance et de sécurité. Paul Amar (2011b) invite à examiner les politiques de lutte contre le harcèlement sexuel en tant que laboratoires contemporains dans lesquels se testent et s'élaborent les pratiques, répressives notamment, des régimes en place. Le genre constitue un outil stratégique dans ce travail de formulation : au Caire, il s'avère effectivement que les campagnes de sensibilisation, portées depuis une décennie par des institutions internationales et une myriade d'ONG, contribuent à stigmatiser les masculinités des classes populaires ainsi que certaines féminités jugées « suspectes » et participent à justifier un renforcement du contrôle de la ville et des sociabilités publiques.

A. AÏD 2006 : DU « SCANDALE » À LA « CRISE »

2006 constitue une date clé : cette année-là, la fête de l'Aïd marquant la fin du ramadan¹⁸² est perturbée par des actes de harcèlement d'une ampleur qui semble inédite en Égypte¹⁸³. En cette soirée d'octobre 2006, en plein centre-ville, dans la rue Talaat Harb, on raconte qu'un certain nombre d'hommes s'en sont pris brutalement, comme spontanément, aux femmes présentes en cherchant à les toucher. La panique a rapidement gagné la rue, les femmes cherchant à fuir et certaines trouvant refuge dans les boutiques alentours. Quelques images, sur lesquelles il est

¹⁸² Les fêtes musulmanes comptent deux différents Aïd : l'*Aïd al-fitr*, appelé aussi le petit Aïd (*al-soghayar*) qui célèbre la fin du Ramadan et l'*Aïd al-adha* (du sacrifice), appelé aussi le grand Aïd (*al-kabir*), qui commémore Abraham, et le sacrifice qu'il accepta de faire de son fils avant que ce dernier ne soit remplacé par un mouton.

¹⁸³ Rien ne permet de dire que de tels actes, de harcèlement sexuel collectif, ne s'étaient jamais passés en Égypte auparavant. Ce qui est inédit toutefois est le traitement médiatique dont ils ont été l'objet et les commentaires qu'ils ont provoqués.

possible de distinguer le mouvement de foule et d'entendre des cris de femmes, sont filmées et relayées par un blogueur égyptien¹⁸⁴. La vidéo est mise en ligne et circule. Dans les jours qui suivent, des conférences et des débats télévisés sont organisés, les témoignages recueillis sont immédiatement contredits par les forces de sécurité : une polémique commence. L'étude du traitement médiatique de ce scandale est révélatrice de certains enjeux présents dans un processus que l'on pourrait qualifier de « mise en problème » du harcèlement sexuel.

L'histoire du traitement médiatique des violences sexuelles en Égypte depuis les années quatre-vingt se cristallise autour d'une série « d'affaires »¹⁸⁵ publiques, étudiées notamment par Aseel El-Dessouky (1997). La manière dont sont formulées et punies ces violences dépend en grande partie du statut social et moral des agresseurs et des victimes. Le cas le plus marquant est celui d'un viol collectif, ayant eu lieu en 1985 dans le quartier privilégié de Maadi : l'agression fait l'objet d'une sévérité inédite – deux des quatre agresseurs sont condamnés à mort – et d'une couverture médiatique de grande ampleur présentant pour la première fois le viol comme problème public¹⁸⁶. Un film, intitulé « Les violeurs » (*al-mughtaşibūn*), sera même tiré de cette affaire en 1989. Pour Aseel El-Dessouky, il ne fait aucun doute que les appartenances sociales opposées de la victime – issue de la bourgeoisie cairote – et des coupables – extérieurs au quartier et venant des classes populaires – sont déterminantes dans la publicisation de cette agression. Dans un autre cas de viol, à Attaba en 1992, c'est sur la piété apparente de la victime – il s'agit d'une jeune femme « respectueuse » et voilée – que va se focaliser la presse. L'affaire est l'occasion cette fois-ci de dénoncer la décadence morale de la société égyptienne et la perte des valeurs islamiques de jeunes hommes.

En octobre 2006, c'est d'un « scandale » (*faḍīḥa*) dont la presse fait état. Ce terme vient convoquer le registre normatif : un scandale peut en effet s'envisager comme une « épreuve articulée autour de la définition de normes » (Klaus, Dupret et Ferrié, 2008, 154). Sa désignation, opérante si elle est unanime, constitue une opération performative en ce sens qu'elle permet de réaffirmer un certain ordre social et moral (Claverie et Boltanski, 2007).

¹⁸⁴ Il s'agit de Wael Abbas, considéré comme le « pionnier de la résistance numérique égyptienne », *Rue 89*, 16 août 2008, rue89.nouvelobs.com/2008/08/16/wael-abbas-pionnier-de-la-resistance-numerique-egyptienne.

¹⁸⁵ Pour Elisabeth Claverie et Luc Boltanski (2007), la forme « affaire » joue un rôle important dans les processus de changements sociaux et les transformations des catégories juridiques en ce qu'elle invite les acteurs sociaux à se positionner moralement dans le registre du juste et de l'injuste, de la normalité et de l'anormalité.

¹⁸⁶ L'historienne Beth Baron (2006) s'est penchée sur la manière dont les cas de viol ont été traités par un État égyptien voulant s'instaurer « gardien de la famille » et rivaliser avec d'autres codes de l'honneur – tribaux et religieux – qui concurrençaient son autorité. L'historienne révèle qu'à partir du dix-neuvième siècle, le traitement « moderne » et « légal » de la faute, notamment avec la collaboration du corps médical, laisse finalement moins de capacités d'agir aux personnes concernées, dont la victime, en amoindissant la possibilité du doute et de la négociation en interne.

Enrique Klaus (2007) note à juste titre que dans le traitement médiatique de cet événement, le mot « scandale » peut être suivi d'autres qualificatifs signifiants. Les journaux mentionnent ainsi le « scandale de la rage sexuelle » et également le « scandale du centre-ville » – ces derniers termes faisant jouer implicitement certaines frontières. Car ce qui est commun aux articles de presse, même si leurs interprétations du phénomène diffèrent, c'est qu'ils insistent sur les supposées origines sociales des agresseurs. Les journalistes semblent aménager leur manque de sources en organisant leurs discours sur des catégorisations préexistantes et des schémas préconçus et caricaturaux ; on peut lire que les jeunes harceleurs ne venaient pas du centre-ville mais des « quartiers informels » (*manṭaqat al-‘ashū’ aiyyāt*) en périphérie du Caire (Klaus, 2007). Ces territoires, qui nourrissent l'imaginaire journalistique, constituent des supports sur lesquels sont projetés nombre de fantasmes de déchéance sociale et morale¹⁸⁷. En cette soirée d'octobre, ce sont donc des jeunes hommes n'ayant rien à faire « là », décrits comme désœuvrés et frustrés, qui viennent troubler – « polluer » – la fête dans le centre-ville. Et les « polluants ont toujours tort », explique Mary Douglas, car « d'une manière ou d'une autre, ils ne sont pas à leur place, ou ils ont franchi une ligne qu'ils n'auraient pas dû franchir » (2001, 128). Le « scandale » est donc aussi celui d'une intrusion et d'une transgression délibérée des frontières territoriales et sociales. Victimes et coupables se voient également essentialisés derrière les catégories de sexe « femmes » et « hommes ». Cette binarité sexuée – et sexuante – semble de manière générale constitutive des récits portant sur les agressions sexuelles et l'insécurité urbaine, au Caire comme ailleurs (Coutras, 2003). Nous verrons qu'elle structure également les représentations et pratiques liées à la self-défense. Je pense à ce titre à une proposition d'autocollant, soumise par une agence marketing engagée auprès de l'association *Harassmap* qui cherchait alors à améliorer sa communication et à la rendre plus attrayante – « catchy », comme me le disaient les volontaires. Sur l'autocollant en question, un personnage rose – aux contours laissant deviner une longue chevelure et le port d'une jupe courte – est en train de frapper un personnage bleu. La proposition sera finalement refusée : trop caricaturale pour certaines volontaires, trop déconnectée de la société égyptienne pour d'autres.

¹⁸⁷ On estime à près de 60% la part de la population du Caire vivant dans des quartiers informels, signe d'un développement urbain exponentiel et non maîtrisé (Stadnicki, 2013). Malgré l'important pourcentage, le mot possède une charge symbolique stigmatisante forte. Certains quartiers informels sont maillés par un tissu d'ONG, comme par exemple la colline du Moqattam dans le quartier de Manshyet Nasr, sur laquelle vivent les « chiffonniers du Caire », rendus célèbres par Sœur Emmanuelle, et qui a été la cible d'une pléthore d'actions de développement. Un chercheur me disait en souriant que le lieu concentrait « le plus d'ONG au mètre carré du monde ».

En 2006, les journalistes mobilisent l'évènement de façons différentes selon leurs lignes éditoriales, et la fracture entre la presse nationale, officielle et presque silencieuse, et la presse alternative, principalement constituée de blogs, se voit consolidée. Cette dernière, dite « indépendante » ou « d'opposition », pointe du doigt la responsabilité de l'État : le « harcèlement sexuel » constitue, au même titre que la corruption ou les accidents de train, un support d'une critique politique, économique et sociale. La plupart des médias ont recours à la rhétorique de la « crise » et c'est à partir de celle de l'emploi que se déroule la liste des maux rencontrés par la jeunesse (Boutaleb, 2011)¹⁸⁸. L'inactivité des jeunes hommes leur interdit l'accès au marché matrimonial, ou du moins le retarde : en Égypte, l'âge moyen du premier mariage a augmenté de près de dix ans depuis les années soixante (Bonnefoy, Catusse, 2013). L'enracinement du statut de « célibataire » témoigne d'un blocage biographique lu en termes de « frustration », plus souvent qualifiée de « sexuelle » que de « sociale », et qui semble se trouver à la source d'un ensemble de problèmes. La figure du jeune chômeur égyptien devient un personnage central de la presse locale dans les années quatre-vingt-dix, comme l'a montré Karine Tourné (2007). Les articles étudiés établissent un fort lien de causalité entre chômage et déviance, la perte du sens moral des jeunes se traduisant de multiples façons : à travers l'usage de drogue, l'occidentalisation des comportements, la fréquentation de prostituées et plus généralement une sexualité hors-cadre. Le chômage est ainsi présenté comme la matrice des problèmes de la jeunesse égyptienne, par défaut considérée comme masculine, et comme la source de la décadence morale partout constatée¹⁸⁹. Il convient de préciser ici que la crise du mariage ne s'énonce pas uniquement du côté des hommes comme l'illustre le succès du livre *Je veux me marier* ('*ayza atgāwaz*) de Ghada Abdel Aal, qui relate « la ronde des prétendants »¹⁹⁰ qu'a à subir la jeune auteure, et qui est devenu

¹⁸⁸ En Égypte, selon le dernier rapport de la *Banque africaine de développement*, en 2011, près de 39% des 20-24 ans sont sans emploi, www.afdb.org/fr/countries/north-africa/egypt/.

¹⁸⁹ Il est important de remarquer à ce titre que le processus révolutionnaire a complètement bouleversé les représentations publiques et médiatiques de la jeunesse égyptienne. En trois ans à peine, la figure du jeune désœuvré s'est fait concurrencer par d'autres figures dont celle du ou de la « jeune révolutionnaire ». Les connotations associées à la figure des « jeunes de la révolution » (*shabāb al-thawra*) sont opposées à celles qui sont évoquées ici : détermination, courage, sens de la morale et de la justice... Des chercheurs et chercheuses travaillant sur d'autres pays révolutionnaires du pourtour méditerranéen et avec qui j'ai eu l'occasion d'échanger lors de l'atelier de recherche sur la jeunesse (Humboldt Universität, Berlin, 5-6 septembre 2013), font état d'une même transformation. Il est à noter, à ce titre, que la figure du « jeune révolutionnaire » est tout autant support de projections et de fantasmes que son homologue « désœuvré » (Burgat, 2013).

¹⁹⁰ C'est sous ce titre qu'a été publié le livre en France (2012). Ce dernier a pu servir de support à des discours ethnocentrés et caricaturaux, faisant état de scènes « unimaginables pour nous » et creusant un fossé « culturel » entre les deux rives de la Méditerranée. Écouter à ce titre l'émission de radio « Mariage à l'égyptienne », diffusée le 24 mai 2013 sur *France Inter*, www.franceinter.fr/emission-nous-autres-mariage-a-legyptienne-ghada.

un best-seller en Égypte. La « crise du mariage » (*'azmat al-zawāg*) est ainsi reconnue comme un problème majeur cristallisant une certaine inquiétude : celle de voir se fragiliser certaines normes sociales et religieuses, pourtant structurantes (*BBC Arabic*, août 2008)¹⁹¹. Cet usage rhétorique n'est pas nouveau comme le montrent les travaux de Hanan Khoulloussy (2010) : le « problème du mariage » s'est construit en Égypte au tournant du siècle et s'énonce comme « crise » à partir des années vingt. Il est mobilisé de manière stratégique et sensationnaliste dans les périodes d'incertitudes, servant de support à l'expression de l'anxiété et à la formulation de critiques d'ordre socioéconomique et politique (Daly, 2010). Cette rhétorique joue ainsi un rôle pivot dans la formulation des « crises » égyptiennes, facilitant entre autres le passage du registre social au registre moral. La « crise » est envisagée ici, comme y invite Janet Roitman (2012), comme un objet – dont l'omniprésence discursive fait signe anthropologiquement – se référant implicitement à une norme et traduisant une « exigence morale ».

Certains articles de presse, sans énoncer de causalités politiques ou économiques, se concentrent en effet sur la question de la moralité, en la liant à celle de la respectabilité, non seulement des hommes présents mais aussi des femmes. L'argumentaire s'organise selon une logique de partage voire d'inversion des responsabilités – les femmes provoqueraient les hommes à commettre la faute – par ailleurs commune dans les cas de jugement d'agressions sexuelles ou de viols¹⁹². Le journal *Wafd* titrera ainsi « Le soir du jugement de Dina », du nom de la danseuse qui devait se produire ce soir-là dans une salle de la rue Talaat Harb, ce qui aurait expliqué selon le journaliste la concentration dans le centre-ville d'hommes peu fréquentables (Klaus, 2007, 390). Ce type de récit convoque une figure, en miroir de celle du jeune homme désœuvré, dépréciée également mais féminine : il s'agit de la danseuse du ventre historiquement associée à la débauche sexuelle et à la prostitution (Boukobza, 2009 ; Dina, 2011) et régulièrement utilisée comme repoussoir dans les répertoires de la religion et de la morale¹⁹³. Les quelques cas de danseuses – et chanteuses – « repenties » ayant, dans la

¹⁹¹ « Lumière sur la crise du mariage en Égypte » (*daū' 'alā ā'zma al-zawāg fī masr*), *BBC Arabic*, 12 août 2008, news.bbc.co.uk/1/hi/arabic/middle_east_news/newsid_7556000/7556497.stm.

¹⁹² Là encore il ne s'agit pas d'une spécificité égyptienne, le fait de responsabiliser les femmes victimes d'agressions sexuelles ayant été par ailleurs largement documenté (Brownmiller, 1975 ; Bart et O'Brien, 1985 ; Mathieu, 1991 ; Lonsway, 1996). Si Georges Vigarello (1998, 8) observe historiquement des variations liées à l'apparition de la notion de « consentement », l'« enveloppement (...) des acteurs dans un même univers de la faute » et la résistance à disculper la victime constituent selon lui des constantes historiques dans le traitement des cas de viol.

¹⁹³ Cette figure ambivalente de la danseuse du ventre a été politisée de manière inédite durant la période révolutionnaire. Je pense ici au clip de Sama Al-Masri, une danseuse, tournant en dérision Mohamed Morsi (« Une danseuse orientale défie le régime de Morsi », *Courrier International*, 17 décembre 2012, www.courrierinternational.com/article/2012/12/17/une-danseuse-orientale-defie-le-regime-de-morsi).

dynamique de réislamisation amorcée dans les années soixante-dix (Ferrié, 1998, 2004), soudainement arboré des formes ostensibles de piété – prise du voile et pèlerinage médiatisé à la Mecque – sont à l’inverse utilisés comme des vecteurs publics de moralisation (Radi, 1996 ; Abu-Lughod, 1995)¹⁹⁴. Si les discours médiatiques venant condamner la présence même des femmes dans l’espace public sont plus rares, ils sont pourtant abondamment repris pour nourrir des réflexions incomplètes et caricaturales sur « les arabes » et « les femmes » (Bessis, 2007 ; Lamchichi, 2002).

Le scandale de l’Aïd 2006 peut être considéré comme un évènement fondateur de la mobilisation contre le « harcèlement sexuel » en Égypte, et décisif quant à l’institutionnalisation de cette lutte (Denèfle et Monqid, 2011). Le traitement médiatique qui en a été fait nous renseigne sur un aspect fondamental des discours portant sur la problématique : ces derniers parlent surtout d’autres choses. Le « harcèlement sexuel » constitue en effet, et dès ses premières formulations publiques, un support de causes plurielles. Selon les subjectivités des personnes, il peut servir à déplorer une évidente perte des valeurs morales ou religieuses, à dénoncer le désordre urbain et l’inefficacité de la police (El-Dessouky, 1997) ou encore à identifier une « crise » du système politique.

B. DES « NUAGES DANS LE CIEL D’ÉGYPTE » : NAISSANCE D’UN PROBLÈME PUBLIC¹⁹⁵

Hasard ou destinée ethnographique, il se trouve que j’étais présente au Caire en novembre 2006 et que je me suis rendue aux premières manifestations contre le harcèlement sexuel. Devant le syndicat des journalistes, ma main s’était tendue pour se voir remettre un tract, en anglais, m’invitant à participer à une recherche et à répondre à quelques questions. Sans le savoir, je venais de croiser la mise en route de la première enquête sur le harcèlement sexuel en Égypte, dont les résultats demeurent jusqu’à aujourd’hui des références abondamment

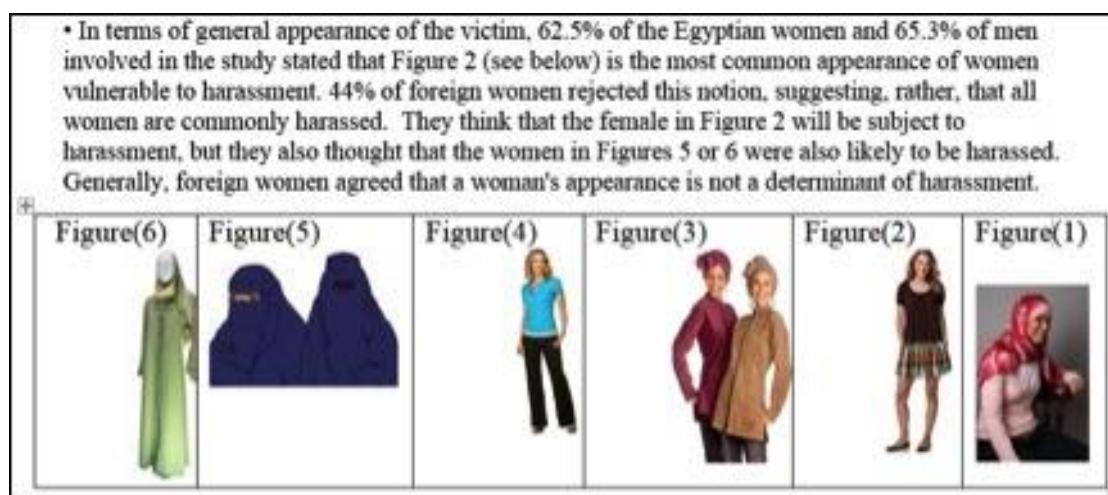
Je pense aussi à un graffiti, sur un mur de la place Tahrir, représentant une danseuse du ventre comme symbole de la débauche du gouvernement, qui s’était fait recouvrir de peinture par un groupe de jeunes femmes refusant cet usage dépréciatif du corps féminin.

¹⁹⁴ Lila Abu-Lughod (1995) a notamment interrogé, au prisme des classes sociales, les biographies à succès de ces femmes rendues célèbres par la scène et qui ont décidé d’arrêter leurs activités pour « retrouver Dieu ». Selon elle, la dimension sensationnelle des conversions laisse croire à une expérience religieuse partagée et invisibilise les inégalités sociales, pourtant criantes, que ces récits donnent à voir.

¹⁹⁵ Pour comprendre « complètement » un problème social, il faut savoir, selon Howard Becker, « comment il a été amené à être défini comme un problème social » (1966, 11). L’expression « naissance d’un problème public » fait ici référence à la somme des travaux, menés notamment en sociologie de l’action publique, relatifs à la « construction » ou à la « constitution » des « problèmes publics » (Cefaï, 1996 ; Henry, 2009 ; Hassenteufel, 2010) et consacrés à l’étude des processus collectifs et intentionnels par lesquels certains phénomènes sociaux acquièrent une visibilité médiatique, une dimension publique et finissent par intégrer l’agenda politique.

citées. Le Centre égyptien pour le droit des femmes (ECWR) est à l'origine de cette enquête invitant les femmes à partager leurs histoires et à raconter les actes de harcèlement dont elles ont été victimes. Rebecca Chiao, coordinatrice de cette première campagne égyptienne, est une Américaine alors récemment diplômée d'une école de développement international, en poste à ECWR depuis 2004. Rebecca et deux de ses collègues égyptiennes finiront par quitter ECWR quelques années plus tard, en désaccord avec la structure sur des questions juridiques, et fonderont ensemble l'association *Harassmap* dont il a été question précédemment.

L'enquête ainsi menée, auprès de femmes égyptiennes mais aussi d'hommes égyptiens et de femmes étrangères¹⁹⁶, donnera lieu à la publication du rapport *Des nuages dans le ciel égyptien* (Mohammed Hassan et Abul Komsan, 2008). Ce dernier établit que 83% des femmes égyptiennes et 98% des femmes étrangères ont déjà été victimes de harcèlement sexuel en Égypte – chiffres repris depuis dans la quasi-totalité des articles de presse portant sur le sujet. Le rapport est écrit à travers le champ sémantique de la révélation : les victimes sont encouragées à « briser le silence », la société à dépasser le « tabou », des « contradictions » et des « erreurs de jugement » sont pointées du doigt (Kreil, 2012). Les pourcentages veulent rétablir la « vérité » des faits, fragilisant les « stéréotypes » comme par exemple le lien entre harcèlement sexuel et décence féminine, qui se cristallise autour de la question du vêtement.



La question du vêtement, extrait du rapport *Des nuages dans le ciel d'Égypte*, page 6.

Les chiffres établissent également la gravité du phénomène, mettant à jour ses impacts dévastateurs, d'ordre psychologique pour les femmes et économique pour le pays. La large

¹⁹⁶ 1010 femmes égyptiennes « de tous les niveaux sociaux » et cent-neuf femmes étrangères (vivant ou voyageant en Égypte) ont répondu au questionnaire, ainsi que 1010 hommes (Mohammed Hassan et Abul Komsan, 2008). L'enquête a été réalisée dans trois gouvernorats différents.

médiatisation de ce rapport et de ses résultats contribue à la publicisation, en Égypte, du « harcèlement sexuel ». Sa parution est de plus concomitante avec un procès historique, qui en renforce la dynamique. Le cas peut être en ce sens comparé à celui de l'affaire Clarence¹⁹⁷ qui avait secoué les États-Unis en 1991 et joué selon Éric Fassin un rôle décisif dans la diffusion de l'expression « *sexual harassment* » : les débats qui eurent lieu alors, fortement médiatisés, avaient valeur « pédagogique » en ce qu'ils ont permis aux citoyennes et citoyens américains de se familiariser avec le terme (Fassin, 2002, 7). Au Caire, en octobre 2008, c'est Sherif Gomaa, conducteur de microbus, qui est condamné à trois ans d'emprisonnement et à une lourde amende pour avoir agressé sexuellement Noha El-Ustaz, jeune femme cinéaste. Bien que le terme « harcèlement sexuel » ne soit pas employé dans le jugement – il ne s'agissait pas d'une catégorie de droit en Égypte – l'affaire donne lieu à des débats dans lesquels apparaît le terme. L'opinion est divisée : d'un côté, l'honnêteté et la moralité de la plaignante sont mises en cause et de l'autre, son courage et sa détermination sont célébrés comme l'illustre l'existence d'un groupe *Facebook* intitulé « *Noha El-Ustaz our hero* »¹⁹⁸.

Dans le sillage d'ECWR, un nombre croissant d'ONG – récentes et plus anciennes – s'impliquent progressivement dans la lutte contre le harcèlement sexuel et œuvrent à la diffusion du terme. La multiplication des projets concernant ce « problème » est à lier, par un effet mécanique, aux priorités identifiées par les organisations qui les financent. Afin d'avoir des subventions, les ONG et associations investies en Égypte doivent en effet adapter leurs programmes d'actions. Un salarié de l'*Association pour l'environnement* (APE), anciennement créée par Sœur Emmanuelle dans le quartier du Moqatam, m'expliquait par exemple que leur programme sur le harcèlement avait été monté sur la demande explicite d'une riche donatrice. En quelques années à peine, le « harcèlement sexuel » est ainsi devenu un des prismes à travers lesquels les actions de « développement » menées en Égypte sont pensées. UN *Women* est particulièrement active dans le financement des campagnes de lutte mises en place au Caire : cette branche de l'ONU contribue par exemple à organiser en 2009, par l'intermédiaire d'ECWR, une conférence internationale réunissant 16 pays intitulée : « Le harcèlement sexuel comme violence sociale et ses effets sur les femmes dans la région du Moyen-Orient et de l'Afrique du Nord ». En 2010, la ville du Caire est choisie pour accueillir le programme « *Safe Cities for Women* », également financé par UN *Women*. D'importants moyens se voient ainsi

¹⁹⁷ Le juge Clarence Thomas, qui sera le premier juge noir des États-Unis, se retrouve accusé de harcèlement sexuel par sa secrétaire, Annita Hill, en 1991. La polémique enfle rapidement, divisant l'opinion publique tandis que Clarence Thomas crie au lynchage raciste. Sa nomination à la Cour suprême sera finalement confirmée, à quelques voix près, quelques mois plus tard.

¹⁹⁸ La page en question n'est, depuis 2013, plus recensée sur *Facebook*.

dégagés permettant la réalisation d'enquêtes, et une nouvelle étude est rendue publique en 2013 selon laquelle plus de 99% des femmes et des filles égyptiennes ont été victimes de harcèlement sexuel (Huffington Post, 6 avril 2013)¹⁹⁹ – ce nouveau pourcentage contribuant à alimenter des représentations victimisantes des femmes²⁰⁰.

C. « FAIRE CAMPAGNE » CONTRE LE HARCÈLEMENT SEXUEL : STRATÉGIES ET RÉPERTOIRES D'ACTION

La lecture des documents de sensibilisation relatifs au harcèlement sexuel en Égypte, produits dans différents cadres associatifs, révèle l'existence de stratégies discursives communes. Les usages de certains champs lexicaux informent par exemple sur la volonté, qui semble unanime, d'insister sur la gravité du phénomène et l'urgence de la réaction. On peut penser ici à ceux de l'épidémie et de la prédation. Le champ lexical de la santé est en effet communément mobilisé²⁰¹ : le « harcèlement sexuel » se voit comparé à une « épidémie » (*wabā'*) à la « propagation » (*intishār*) fulgurante (*Wafd*, 25 août 2012 ; *Ahram Online*, 2 décembre 2013)²⁰². L'Égypte serait gravement « malade » : le *corps* social du pays est touché, rongé par un « cancer » (*saraṭan*) (ECWR, 2008, 22). Le champ sémantique de la prédation sert quant à lui à accentuer l'idée que les Égyptiennes vivent dans l'insécurité : la ville du Caire ressemble à une jungle dans laquelle les femmes constituent les « proies » idéales de la bestialité des hommes. Par exemple, il est écrit dans un rapport d'un colloque scientifique concernant le sujet qu'« aucune » femme « ne se risque » dans les wagons mixtes du métro sachant qu'elle « n'échappera pas » au harcèlement sexuel (Fortier, 2011, 95) – ce qu'une simple observation

¹⁹⁹ « 99.3% of Egyptian Women, Girls Have Been Sexually Harassed », *Huffington Post*, 6 avril 2013, www.huffingtonpost.com/engy-abdelkader/99-percent-of-egyptian-women-girls-have-been-sexually-harassed_b_3373366.html.

²⁰⁰ Lorsqu'elle est limitée au milieu des ONG, la compréhension de certains phénomènes sociaux se cantonne à un « registre interprétatif étroit » comme le regrette Jacky Bouju à propos de la thématique de la « violence ordinaire » en Afrique, dont l'analyse a contribué selon lui à « la généralisation d'une conception victimisante de l'Africain » (Bouju et De Bruijn, 2008, 2). Les pourcentages exposés ici laissent penser à la « politique du nombre », dont parle Arjun Appadurai (2005) notamment vis-à-vis des recensements, qui contribue à produire des catégories sociales, à les situer les unes par rapport aux autres et à les mobiliser dans les politiques publiques.

²⁰¹ Les violences sexuelles contre les femmes, dont le harcèlement sexuel fait partie, sont d'ailleurs reconnues comme un problème de santé publique. Nombre d'études établissent leurs conséquences, physiques et psychiques chez les victimes. À titre d'exemple, le *Global Forum For Health Research*, organisé en 2000 à Melbourne présentait un travail intitulé *Mapping a Global Pandemic. Consultation on Sexual Violence Against Women*.

²⁰² « L'épidémie du harcèlement sexuel se propage en Égypte » (*wabā' al-taḥarush al-gansī yintishar fī masr*), *Wafd*, 25 août 2012, www.alwafd.org ; « L'épidémie du harcèlement sexuel touche l'Inde » (*wabā' al-taḥarush al-gansī fī al-hindi*), *Ahram Online*, 2 décembre 2013, www.ahram.org.eg/News/1021/4/245615.aspx.

permet pourtant de contredire. L'examen des campagnes de sensibilisation et de lutte contre le harcèlement sexuel permet d'identifier certaines rhétoriques et grilles de lectures mobilisées.

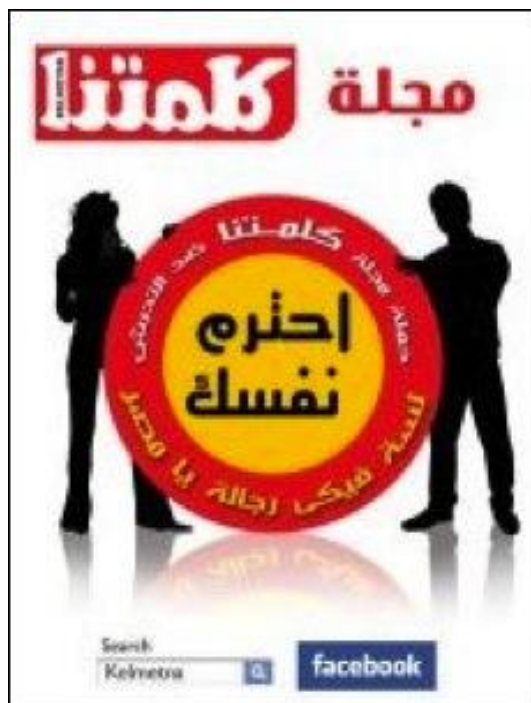
Les ONG et associations prennent part à la production d'énoncés moraux encadrant la question du harcèlement sexuel, mais aussi plus largement celle des relations entre hommes et femmes dans l'espace de la ville. À la manière des « entrepreneurs de morale » dont parle Howard Becker (1985), elles s'emploient collectivement à faire catégoriser certains comportements comme déviants. Il s'agit par exemple, à l'image d'une des missions principales de l'association *Harassmap*, de lutter contre « l'accoutumance et l'acceptabilité de la société » (*ḥālat ī'tiyyād wa taqabal al-mugtama'*) face au harcèlement : certains faits doivent ainsi devenir intolérables²⁰³. La réflexion peut ici s'enrichir de celle présentée par Antony Appiah sur les « révolutions morales » (2010). Le philosophe aborde différents moments historiques qui ont été marqués par des basculements d'ordre moral, c'est-à-dire que des pratiques jusqu'alors tolérées disparaissent, unanimement condamnées et formulées comme étant inacceptables et souvent « barbares ». Ce sont les fluctuations autour de la notion d'honneur – en lien avec celles de respect, de dignité ou de honte – qui constituent selon lui le mouvement de fond engendrant ces basculements. En Égypte, le travail de catégorisation morale autour du harcèlement sexuel semble effectivement mobiliser la notion d'honneur – plus particulièrement celle de l'honneur masculin – comme levier d'action stratégique.

ECWR conçoit par exemple ses outils de sensibilisations en usant, sur les conseils d'une agence de marketing, de l'image de la « communauté » : il ne faut pas, à l'image du nom de leur campagne « Des rues plus sûres pour tous ! », faire du harcèlement sexuel un problème de « femmes ». Il s'agit de sortir de la représentation binaire « hommes versus femmes » en insistant sur sa dimension relationnelle comme à travers ces invectives criées en manifestation en 2006 – « Nous sommes vos mères ! Nous sommes vos sœurs ! Nous sommes vos filles ! » (*iḥnā ūmukum, iḥnā urtikum, iḥnā banātkum*) – et toujours abondamment reprises dans les mobilisations (*Ahram Online*, 28 octobre 2012)²⁰⁴. Le slogan contribue d'une certaine façon à « réincarner » le harcèlement sexuel en inscrivant les individus, hommes et femmes, dans la pluralité des relations qui les constitue et les lie – conjugalité, fratrie, parentalité. Pour la sociologue Helen Rizzo (2011, 147), plus critique, ce choix rhétorique participerait implicitement à attribuer aux hommes des rôles de protecteurs impliquant que les femmes seraient incapables de se défendre elles-mêmes. La campagne « Respecte-toi ! » (*iḥtiram*

²⁰³ Voir sur le site de l'association, harassmap.org/ar/who-we-are [consulté le 22 juin 2014].

²⁰⁴ « Egyptian women organise "Catch a Harasser" to demand respect during Eid », *Ahram Online*, 28 octobre 2012, english.ahram.org.eg/NewsContentP/1/56500/Egypt/Egyptian-women-organise-Catch-a-Harasser-to-demand.aspx.

nafsak), portée et relayée à partir de 2009 par un magazine pour la jeunesse nommé *Kalimatna* (Notre parole), vise effectivement délibérément les hommes en usant du registre de la respectabilité. Sur son logo, ici visible, un jeune homme et une jeune femme encadrent le nom de la campagne.



Extrait de la page Facebook du magazine
« *Kelmetna* », facebook.com/kelmetnamagazine/photos_stream.

Sous le dessin, le slogan suivant : « il te reste encore des hommes, Égypte » (*lisa fīkī rigāla yā masr*)²⁰⁵. Le phénomène du harcèlement sexuel se voit ainsi présenté comme symptomatique d'une récente déchéance du masculin. Les discours se réfèrent à une période passée, récente et magnifiée, dans laquelle hommes et femmes vivaient en harmonie au Caire. Une volontaire de l'*Alliance des femmes arabes* m'explique par exemple en entretien qu'« auparavant les hommes protégeaient les femmes dans la rue, ils avaient encore de l'honneur (*sharaf*) ». Mais les tensions liées aux rapports sociaux de sexe – et de classe – dans l'espace de la ville ne sont pas récentes et les formulations, qui insistent justement sur la nouveauté du phénomène, se font écho d'une période à une autre. J'ai ainsi eu l'occasion de rencontrer une femme, issue de la bourgeoisie cosmopolite du Caire, qui avait 20 ans dans les années 1950 et se rappelait l'important dispositif policier mis en place sous Nasser dans les zones commerçantes du centre-ville pour dissuader les hommes d'importuner les femmes qui venaient y faire leurs courses : « On parlait beaucoup de ça. On disait que rien n'allait, que les hommes n'étaient plus des hommes ». Comme l'a expliqué Paul Amar (2011b), la rhétorique de la « crise des masculinités », prédisant la « fin des hommes », est manipulée dans des contextes pluriels, afin

²⁰⁵ En anglais le slogan est traduit comme suit : « *Egypt still has real men* ».

de détourner l'attention publique des carences démocratiques. Il s'agit de retrouver une Égypte « authentique » et « vraie » (Abu-Lughod, 1998). L'existence même du harcèlement sexuel semble ainsi humilier indirectement les hommes, rendus coupables d'en être soit les auteurs, soit les complices passifs. Dans le débat médiatique relatif au scandale de l'Aïd en 2006, c'est d'ailleurs cet argument – le fait qu'il était impossible qu'un tel événement se passe dans une rue sans que les hommes présents ne se battent pour protéger les femmes – que les incrédules ont avancé (*New York Times*, 15 novembre 2006)²⁰⁶. Plus récemment, en 2012, une campagne de graffitis menée par le groupe *Operation Anti-Harassment* invite chaque « héros » (*baṭal*) à « montrer ses muscles » aux harceleurs. Le problème pourrait ainsi se régler « entre hommes » dès lors que les atteintes faites aux femmes sont formulées comme mettant au défi l'honneur masculin²⁰⁷. C'est comme si le harcèlement sexuel constituait un message circulant, par la médiation des femmes, parmi les hommes. L'anthropologue Veena Das, qui a travaillé sur les violences sexuelles en Inde, aborde les corps féminins comme des supports d'échange et de communication entre hommes (Das, 1996a). Une des responsables de l'association *Nadeem* m'expliquait en colère : « le corps de la femme est utilisé comme un outil pour atteindre les hommes, c'est visible dans le débat sur le harcèlement sexuel aujourd'hui et Moubarak faisait pareil ! ».

Les énoncés produits à travers les campagnes menées par les ONG sont normatifs en ce qu'ils induisent l'étiquetage de certains comportements et de leurs auteurs comme immoraux ou déviants²⁰⁸. Ils se rapprochent en ce sens des énoncés d'ordre juridique, « constitués de stratégies, prenant l'apparence du logique, en vue d'induire et de réguler le jugement collectif sur une situation ou sur un objet » (Vignaux, 1979). Baudoin Dupret (2000), qui travaille sur les « langages » et les « répertoires » du droit en Égypte, interroge le concept de normativité : les lexiques de la religion et de la moralité constituent selon lui des ressources fondamentales pour dire et faire la norme. Le harcèlement sexuel ne constitue à ce titre qu'un

²⁰⁶ « Silence and Fury in Cairo After Sexual Attacks on Women », *New York Times*, 15 novembre 2006, www.nytimes.com/2006/11/15/world/africa/15cairo.html?fta=y&_r=0.

²⁰⁷ L'honneur renvoie à une entité complexe. Concernant la problématique du harcèlement sexuel, le mot est aussi employé vis-à-vis des femmes, associé alors à l'idée de pudeur (Abu-Lughod, 2008), afin de déplorer certains comportements qui provoquent les hommes. De même que les « batailles » de rue qui opposent depuis janvier 2011 les forces de police à des jeunes hommes déclassés socialement – ceux-là même qui sont pointés du doigt comme possibles harceleurs – s'énoncent sur le registre de l'honneur masculin (Ryzova, 2011). Il existe ainsi une concurrence entre différents « codes de l'honneur » pour reprendre les termes d'Antony Appiah.

²⁰⁸ Les instances religieuses participent à cette focalisation sur la morale – et sa détérioration – à l'image du ministère des Waqfs, en charge des affaires religieuses, qui a fait publier en 2009 un livret intitulé *Le harcèlement sexuel : ses causes et ses solutions (al-taḥarruṣh al-ginsī : asbābuhu wa 'aylāghu)*, avançant comme interprétations le manque de conscience religieuse des Égyptiens et la progressive perte des valeurs islamiques.

exemple parmi d'autres et les infractions à la loi tout comme les incivilités quotidiennes se condamnent en puisant dans ces deux répertoires.

Il y a un enjeu de pouvoir à être en position de qualifier la faute et d'être parmi ceux et celles qui nomment les catégories d'actes. Dire la « déviance » revient en effet indirectement à désigner les groupes envers lesquels l'usage de la violence, sociale et normative, est formulé comme légitime. Pour Baudoin Dupret, c'est justement la volonté de participer au pouvoir qui explique la participation à la définition de ses normes (2000). Car l'énonciation fait ce qu'elle dit – on reconnaît ici le pouvoir propre au « jeu énonciatif » dont parle Michel Foucault. Le fait de dire la norme et la déviance constitue un acte performatif dans le sens où les catégories ainsi figées sont agissantes sur le réel, influençant les systèmes de représentations et les relations sociales. Les campagnes de lutte contre le harcèlement sexuel, en nommant les actes et désignant les coupables, participent à cette description performative : la reconnaissance de la « déviance » implique et engendre un rapport de force. C'est ainsi que la question de la norme s'encastre dans celle du pouvoir, elle-même intimement liée à l'enjeu fondamental d'être en position de dire et de porter la violence. Dire la déviance et la norme revient implicitement à marquer la frontière entre une violence illégitime, non justifiable et répréhensible comme l'est par exemple le harcèlement sexuel, et une violence légitime exercée par le pouvoir à l'encontre de ceux qui sont perçus comme déviants, à l'image des harceleurs. Le renvoi de l'absence de valeurs vers l'autre constitue, selon Veena Das (2001), un levier stratégique pour justifier la violence envers lui.

Les argumentaires relatifs au harcèlement sexuel s'ancrent sur des référents normatifs, ayant valeur d'autorité, qui permettent la dénonciation de certains comportements et la stigmatisation, parfois poussée, de leurs auteurs. La figure du harceleur est devenue, à travers les campagnes de lutte, une cible privilégiée à punir, à éduquer et à « civiliser ». La désignation de comportements déviants nécessite – et ceci est vrai dans toute entreprise morale – l'existence d'un socle référentiel, constitué et reconnu comme norme, et vis-à-vis duquel l'écart sera considéré comme répréhensible. Les définitions de la normalité et de l'anormalité doivent quant à elles, pour servir de support à l'action, prétendre à l'universalité. Ceci est d'autant plus vrai, selon Pierre Bourdieu, « dans la lutte proprement politique pour le monopole de la violence symbolique, pour le droit de dire le droit, le vrai, le bien, et toutes les valeurs dites universelles, où la référence à l'universel, au juste, est l'arme par excellence » (1994, 241-242). Parmi les différentes campagnes menées contre le harcèlement sexuel en Égypte, plusieurs référents normatifs peuvent être identifiés. La référence à l'universel se lit à travers les conventions et déclarations internationales relatives aux droits de l'Homme et auxquelles

les ONG égyptiennes se réfèrent pour encourager la reconnaissance juridique du harcèlement – la forme écrite de la loi jouant ici un rôle de stabilisation de l'autorité. La référence coranique peut être également stratégiquement utilisée par certaines volontaires associatives : ces dernières rappellent, citations à l'appui, que le Coran a révélé le respect dû aux femmes. Les chercheuses et militantes égyptiennes se qualifiant de « féministes islamiques », bien qu'encore marginales, trouvent audience et se saisissent publiquement des thématiques des violences sexuelles²⁰⁹. Le référent médical peut pour finir être mobilisé – et souvent de manière ambiguë – pour servir la cause. La médecin responsable de *Not Guilty*, association qui travaille pour la prévention des violences sexuelles et qui est partie prenante du projet « *Safe Cities for Women* » de l'ONU, me raconte par exemple qu'elle oriente ses interventions scolaires sur la pornographie, qui constitue selon elle une des principales causes du harcèlement sexuel : « j'explique aux jeunes garçons que regarder du porno cause des dérégulations hormonales et que cela va nuire à leurs performances sexuelles plus tard. Les jeunes sont toujours choqués par cette révélation ». Le harcèlement sexuel constitue selon elle le symptôme d'un trouble pathologique, de l'ordre de la perversion, au même titre que l'homosexualité.

Le caractère déviant d'un comportement déborde sur son auteur, il s'incarne ; un guide publié par ECWR qualifie d'ailleurs le harceleur de « *munḥarif* » (2005, 10) que le dictionnaire traduit comme « oblique, incliné, déviant, en pente » (Abdelnour, 1983)²¹⁰. La figure du « harceleur » est devenue en Égypte une des cibles privilégiées des actions de développement s'apparentant à des entreprises morales. Cette figure est représentée « en négatif », toujours associée à l'idée de manque : manque de modernité, manque de cadre ou encore manque de valeurs morales. La question de l'éducation – et de ses défaillances – se trouve au cœur des argumentaires avancés par les volontaires et salariées associatives avec lesquelles je me suis entretenue. Ces lacunes sont associées au milieu social dont elles présument que le « harceleur » fait partie. Une responsable de l'association *Harassmap* évoquait par exemple devant moi la « logique propre des quartiers populaires » pour expliquer l'existence du harcèlement sexuel. Les quartiers informels et les zones rurales, espaces fantasmés comme étant les terreaux de pratiques d'un autre âge, sont particulièrement ciblés. Pour l'Association pour l'environnement, m'explique un de ses coordinateurs, il s'agit de « faire cesser » des

²⁰⁹ Deux journées de conférences « *Feminism and Islamic Perspectives : New Horizons of Knowledge and Reform* », ont eu lieu au Caire le 17 et 18 mars 2012, organisées par *The Women and Memory Forum* et le DEDI (*Danish Egyptian Dialogue Institute*). J'ai pu notamment y écouter l'intervention de deux chercheuses, Fatma Eman et Yara Sallam, de l'association Nazra, sur les droits sexuels des femmes. Ces journées ont été organisées sous l'égide d'Omaïma Aboubakr, chercheuse de référence en Égypte sur les féminismes islamiques (Monciaud, 2005).

²¹⁰ Dictionnaire Abdelnour, *Dictionnaire moderne arabe français*, 1983, Paris, Dar El-Ilm Lilmalayin.

comportements jugés « barbares » parmi lesquels il liste, outre le harcèlement sexuel, la vérification de la virginité de la jeune mariée en exhibant la tâche de sang sur le drap, le soir de la nuit de noce, ainsi que l'excision. Certaines campagnes deviennent ainsi indirectement des supports de moralisation de masses à « éduquer » et « conscientiser » ; le changement aura lieu en interne, ce sont les mentalités qu'il faut atteindre. Le processus ainsi encouragé se rapproche, dans ses termes, de celui de « civilisation » décrit par Norbert Elias (1991). L'opposition avancement/arriération est réactivée en même temps que la dénonciation du harcèlement sexuel se fait le signifiant d'une modernité urbaine et amoureuse, marqueur implicite d'une hiérarchie sociale (Kreil, 2012).

La stigmatisation des auteurs de harcèlement se voit renforcée à travers les brochures et les documents produits par les différentes institutions concernées. Ce sont entre autres des outils lexicaux et graphiques qui contribuent à ce processus d'exclusion. Les harceleurs peuvent par exemple être associés à des animaux et la plupart du temps à des insectes : un autocollant, publié en 2007 par un groupe proche des Frères Musulmans, les représente comme des mouches tournant autour d'une sucrerie et un clip humoristique les assimile à des « nuisibles » et des « cafards » en faisant la promotion d'un diffuseur d'ultrasons censé pouvoir les éloigner²¹¹. Une militante associative me racontait également avoir remarqué dans les couloirs du métro, à l'automne 2012, un autocollant stipulant : « Je harcèle, je suis un animal » (*anā mutaḥarrish anā ḥayawān*). La métaphore est parfois filée sans réserve comme dans cet article du quotidien français *Le Figaro* : il y est question à propos de l'Égypte de comportement « bestiaux », d'une « meute en furie » et de « troupeaux de doigts » s'attaquant à une « proie » (*Le Figaro*, 30 août 2012)²¹². Ce type de description contribue à alimenter des lieux communs historiquement déployés sur l'« empire des passions » qui gouvernerait les sociétés islamiques (Dakhliya, 2005) : la « rue arabe » se voit dépeinte comme irrationnelle et ingérable, prédatrice et masculine. Les images utilisées pour illustrer des livrets de sensibilisation sur le harcèlement sont également révélatrices de la volonté de diaboliser les auteurs de harcèlement, comme le montrent ces exemples extraits d'un rapport d'ECWR (2009) : ici le harceleur a des cornes de diables, là il est représenté sous les traits d'un criminel effrayant.

²¹¹ « Trucs et astuces contre le harcèlement sexuel » (*gahāz māna' li al-taḥarrush al-ginsī*), www.youtube.com/watch?v=9BZmuJcH2Ew.

²¹² « L'Égypte veut en finir avec le harcèlement sexuel », *Le Figaro*, 29 août 2012, www.lefigaro.fr/mon-figaro/2012/08/29/10001-20120829ARTFIG00485-l-Égypte-veut-en-finir-avec-le-harcèlement-sexuel.php.



La diabolisation du harceleur, page de couverture et page 5 du rapport d'ECWR (2009)

Paul Amar pointe du doigt le risque d'une stigmatisation mal maîtrisée des hommes reconnus comme harceleurs et dénonce à ce propos l'usage du terme « terrorisme sexuel », employé par certains (*Al-Jazeera*, 6 juillet 2013)²¹³ qui, renforçant l'idée d'une altérité absolue, pave le chemin vers un usage décomplexée de la violence (Amar, 2011b). Cette réflexion peut également se nourrir du travail du philosophe Giorgio Agamben, et du premier tome d'*Homo sacer* (1998), dans lequel il se penche sur le statut d'exception dans les sociétés contemporaines et la construction stratégique de figures maudites, « tuables », exclues de la sphère civique et politique.

D. CAUSE COMMUNE ? L'ÉTAT ÉGYPTIEN – ET SA POLICE – CONTRE LE HARCÈLEMENT SEXUEL

La manière dont le gouvernement égyptien s'est saisi du « harcèlement sexuel » illustre bien les enjeux de pouvoir qui sont liés à la reconnaissance publique du phénomène. Elle est ici à contextualiser vis-à-vis d'un basculement rhétorique, constaté dans le champ institutionnel au

²¹³ « Sexual harassment taints Egypt's euphoria », *Al-Jazeera*, 6 juillet 2013, www.aljazeera.com/indepth/features/2013/07/20137617131125427.html.

milieu des années deux mille : ce n'est qu'à partir du moment où le « problème » est vidé de tout sens politique, se traduisant en termes de déviance sociale et de demande sécuritaire, qu'il est officiellement reconnu par le régime en place. La présence de l'association *Nadeem* et du mouvement *Kifaya* dans les premières manifestations contre le harcèlement sexuel est significative de la dimension critique et contestataire que revêtait au départ la mobilisation (*Daily Star Egypt*, 14 novembre 2006)²¹⁴. *Nadeem* est une organisation de lutte contre la torture, engagée auprès des migrants et des activistes comme auprès des prostituées. La structure, depuis sa création en 1993, s'emploie à dénoncer – et ce malgré nombre d'intimidations – les agissements autoritaires du pouvoir et les violences policières, notamment sexuelles. Son engagement contre le harcèlement s'intègre dans son projet de rendre visible le climat de violence et de dénoncer l'usage stratégique de la rhétorique de la respectabilité pour justifier les brutalités du régime. Quant au mouvement *Kifaya*, dont le nom signifie « Assez » ou « Ça suffit », il s'agit au début des années deux mille d'un des principaux groupes d'opposition politique (Vairel, 2006), notamment mobilisé autour du refus du projet de succession d'Hosni Moubarak par son fils. La manifestation contre le harcèlement sexuel dans lequel ces deux organisations sont impliquées en 2006 sera violemment réprimée par la police, et aboutira par ailleurs à l'arrestation et à la torture de deux militants de *Kifaya* (*The Arabist*, 14 novembre 2006)²¹⁵. Il va sans dire que, dans cette configuration de départ, le pouvoir en place a tout intérêt à refuser de reconnaître le « harcèlement sexuel ». Les dénégations publiques s'articulent alors autour d'un argument central : l'atteinte à la réputation du pays. De même que le ministère de l'intérieur s'était empressé de démentir les événements de l'Aïd 2006, en orchestrant par exemple l'intimidation des témoins (*New York Times*, 15 novembre 2006)²¹⁶, Suzanne Moubarak s'exprime en 2008 à la suite de la publication du rapport d'ECWR et du jugement de l'affaire Noha El-Ustaz en accusant les « ennemis de l'Égypte » de chercher à nuire à la réputation du pays (*The Guardian*, 21 septembre 2010)²¹⁷. C'est en substance le même discours qu'Hosni Moubarak avait déjà tenu en 1992 suite à l'emballement médiatique concernant un viol, appelant les « journaux égyptiens » à faire preuve de mesure et de justesse « quand ils rapportent des incidents qui peuvent donner aux

²¹⁴ « Activists had gathered to call for fight against sexual harassment », *The Daily Star Egypt*, 14 novembre 2006, www.ikhwanweb.com/article.php?id=3063.

²¹⁵ « Police cracks down on Cinema Metro demo », *The Arabist*, 14 novembre 2006, arabist.net/arabawy/2006/11/14/police-cracks-down-on-cinema-metro-demo/.

²¹⁶ El-Naggar Mona et Slackman Michael, « Silence and Fury in Cairo After Sexual Attacks on Women », *New York Times*, 15 novembre 2006, www.nytimes.com/2006/11/15/world/africa/15cairo.html?fta=y&_r=0.

²¹⁷ « Egyptian men always respect Egyptian women (...) Maybe one, two or even ten incidents occurred. Egypt is home to eighty million people. We cannot talk of a phenomenon. Maybe a few scatterbrained youths are behind this crime » in « Tackling sexual harassment in Egypt », *The Guardian*, 21 septembre 2010, www.theguardian.com/commentisfree/2010/sep/21/egypt-sexual-harassment.

personnes extérieures une mauvaise impression de l'Égypte et de son peuple » (El-Dessouky, 1997, 77). Ce même argument – l'atteinte à la réputation nationale – a été encore récemment avancé dans les plaintes déposées à l'encontre Mohamed Diab, le réalisateur du film *678* portant sur le harcèlement sexuel (*Egypt Independent*, 9 janvier 2011)²¹⁸.

À partir de 2006, la multiplication des campagnes de lutte contre le harcèlement sexuel focalisant sur la question de la moralité va changer la donne. Ces mouvements naissants ont échoué, selon Paul Amar (2011b), à proposer une lecture problématisée des violences sexuelles et ont contribué à alimenter une demande sécuritaire. Il rapproche cette dynamique ambivalente de celle d'« ONGisation », décrite de manière critique par Sabine Lang (1997) comme un processus à travers lequel des mouvements radicaux, comme le féminisme, se voient repensés et encadrés de manière à servir, plutôt qu'à y résister, la pensée néolibérale. Ce processus se fait entre autres sous les auspices de la *Banque mondiale* et des grandes firmes internationales – à titre d'exemple, la conférence WAGL (*Women as Global Leaders*) qui a lieu aux Émirats Arabes Unis en 2005 était sponsorisée par l'entreprise *Pepsi Co* et la compagnie de téléphone *Etisalat* (Daly, 2010, 67). Lila Abu-Lughod (2011) déplore également qu'un mouvement d'« ONGisation » en Égypte, encouragé ces deux dernières décennies par des financements étrangers, participe à la dépolitisation des débats concernant les « droits des femmes »²¹⁹. L'autonomie des organisations civiles se voit limitée (Jad, 2004) et leur potentiel contestataire canalisé à l'image de certaines campagnes égyptiennes contre le harcèlement sexuel appelant, plus ou moins explicitement, à l'intensification et à l'extension des pouvoirs de l'État. Dans le rapport *Des nuages dans le ciel égyptien*, l'objectif annoncé est que tout le monde, dans la rue, se sente en « sécurité » (Mohammed Hassan et Abul Komsan, 2008, 2) ; le mot « police » est par ailleurs employé treize fois. Dans la synthèse publiée par ECWR à l'issue de la conférence internationale de 2009, une liste de recommandations fait figurer la collaboration plus étroite avec les forces de police et le renforcement de la sécurité des rues, notamment grâce à l'installation de caméras de vidéo-surveillance (Abul Komsan, 2009). Le projet est par ailleurs à l'étude au ministère de l'intérieur (*Ahram Online*, 17 octobre 2012)²²⁰. D'autres groupes investis dans la lutte contre le harcèlement sexuel, comme

²¹⁸ « Court to examine lawsuit accusing film of "tarnishing Egypt's image" », *Egypt Independent*, 9 janvier 2011, www.egyptindependent.com/news/court-examine-lawsuit-accusing-film-tarnishing-egypts-image.

²¹⁹ Elle évoque, au cours de la même discussion, un processus de « gouvernementalisation » – à travers la création, par Suzanne Mubarak, du *National Council for Women* – et de « commercialisation » du militantisme pour les femmes – en citant le projet « *catchy* » de la carte interactive d'*Harassmap* qui fait apparaître les marques de téléphone portable (Abu-Lughod et El-Mahdi, 2011).

²²⁰ « Interior ministry to install cameras in Cairo to detect sexual harassment », *Ahram Online*, 17 octobre 2012, english.ahram.org.eg/NewsContent/1/64/55867/Egypt/Politics-/Interior-ministry-to-install-cameras-in-Cairo-to-d.aspx.

Harassmap ou *Basma*, affichent également le souhait de rendre plus « sûre » la ville et de travailler à l'élimination du harcèlement à l'aide de la police. Le livret publié par ECWR en 2005 invitait déjà les victimes à chercher de l'aide auprès des « bonnes personnes » et au « poste de police » – idée qui peut paraître suspecte quand on sait le caractère systématique des violences sexuelles dans l'institution policière (Nadeem, 2002)²²¹. Dernier exemple : le jugement de l'agresseur de Noha El-Ustaz a été l'occasion, pour certaines ONG, d'appeler au durcissement des peines d'emprisonnement pour les harceleurs. Ces demandes d'ordre sécuritaire, de la part d'organisations investies dans la lutte pour les droits de l'homme, peuvent sembler pour le moins ubuesques quand on sait qu'elles s'adressent à un régime autoritaire qui assoit l'arbitraire de son pouvoir sur la terreur policière et un état d'urgence permanent, à l'aide de ses organes sécuritaires. Et c'est bien à partir du moment où le débat sur le harcèlement sexuel se focalise sur les questions de déviance et de sécurité, que les instances officielles du pouvoir peuvent se rallier à la cause : en 2010, la ministre de la famille et de la population participe à une marche « pour un Caire sans violence et sans harcèlement » sur le campus de l'université du Caire aux côtés de la présidente d'ECWR. Le *Conseil national des femmes* (NCW), organe gouvernemental créé et contrôlé par Suzanne Mubarak, fait rapidement ses premières déclarations publiques en ce sens. Cette adhésion du gouvernement peut se penser, selon Paul Amar (2011b), non pas en termes de victoire féministe mais d'opportunisme sécuritaire : la lutte contre le harcèlement sexuel offre en effet une légitimité au régime pour poursuivre ses arrestations massives, ses intimidations politiques et l'éviction des classes populaires du centre-ville du Caire. La Sécurité d'État peut ainsi continuer à arrêter et à violenter librement certains jeunes hommes, désignés comme déviants, sous couvert de protéger la respectabilité des femmes du centre-ville.

La construction et l'instrumentalisation d'un sujet collectif et homogène portant le nom de « femmes », qui se voit ainsi pensé hors des relations sociales et figé comme figure à secourir et protéger, semblent ici légitimer – ou du moins permettre – le passage vers une rhétorique sécuritaire et une mise en violence des rapports sociaux. Lila Abu-Lughod (2002) montre d'ailleurs que le recours à cet argument – « sauver les femmes » – est courant dans la justification des prises de pouvoir ou des conflits armés, comme cela a été le cas lors de l'invasion américaine de l'Afghanistan en 2001. Dans le discours colonial, la référence à la situation des femmes des pays colonisés était par ailleurs couramment utilisée comme preuve d'une arriération culturelle et du bien-fondé d'une occupation. Leila Ahmed (1992) le montre

²²¹ Une victime d'un attouchement sexuel me racontait à ce titre en entretien que lorsqu'elle avait été confrontée à son agresseur au poste de police, un officier lui avait laissé entendre qu'il pouvait se charger de violer le présumé coupable afin de réparer la faute commise.

à propos de l'ouvrage *Nos sœurs musulmanes*, diffusé par les femmes missionnaires en 1906 au Caire, au sous-titre éloquent : « un cri de détresse depuis des terres obscures interprété par celles qui peuvent l'entendre ». Mohamed El-Baradei, figure politique montante de l'année 2012, organise son discours d'une façon semblable : convoquant le thème du harcèlement sexuel, il qualifie l'Égypte de pays *hamagi*²²², terme qui peut se traduire par « retardé, médiéval, barbare » (Abdelnour, 1983)²²³, et pointe du doigt l'urgence d'une refonte morale dont il pourrait être l'instigateur.

Ainsi, si les projets relatifs au harcèlement sexuel se multiplient au Caire ces dernières années, marquées également par le ralliement de l'État égyptien à la « cause », les manières de faire paraissent relativement homogènes en ce sens qu'elles utilisent les registres de la moralité et de la respectabilité comme des leviers de mobilisation et d'action. Les catégories d'hommes – avec ou sans honneur – et de femmes – avec ou sans pudeur – constituent les instruments de ces politiques de lutte. Les énoncés normatifs produits par l'intermédiaire de ces dernières doivent être lus au prisme des rapports sociaux de classe.

III. UNE LÉGITIME RÉACTION ? PROMOTION DE LA SELF-DÉFENSE FÉMININE DANS LE TOURNANT RÉVOLUTIONNAIRE

Les acteurs de l'émergence du harcèlement sexuel comme problème public en Égypte jouent un rôle décisif dans la promotion de la self-défense féminine. Ce rôle est d'autant plus important avec la période révolutionnaire qui, en venant bouleverser l'appréhension du harcèlement sexuel, accélère la diffusion et la radicalisation des pratiques féminines de défense.

La manière dont s'appréhendent, dans différents espaces de la société égyptienne, la possibilité et la légitimité de réaction de la part des femmes victimes de violences sexuelles informe sur les représentations normatives genrées – liées entre autres à la question du recours à la violence – qui varient selon les espaces concernés. Médiatiquement par exemple, l'engagement physique des femmes confrontées à une agression est décrit de manière ambivalente. Une absence de réaction peut mettre en cause la crédibilité de la victime comme en 1992, dans un cas de viol à Attaba où, n'ayant ni crié ni cherché à se défendre, la jeune femme avait été accusée de complicité²²⁴. À l'inverse, une réaction physique décisive de la

²²² Dans un tweet daté du 27 octobre 2012.

²²³ Dictionnaire Abdelnour, *Dictionnaire moderne arabe français*, 1983, Paris, Dar El-Ilm Lilmalayin.

²²⁴ Cette suspicion à l'égard de la passivité des victimes de viol n'est pas propre à l'Égypte et est largement documentée. Georges Vigarello (1998) identifie à ce titre le caractère central des preuves de la résistance de

part de la victime peut aussi faire l'objet de désapprobation. En 2006, Noha El-Ustaz – le procès historique de son agresseur a été évoquée précédemment – réagit de manière inédite à l'attouchement dont elle vient d'être victime au Caire : elle court derrière le véhicule, arrête de force son agresseur et l'emmène elle-même au poste de police pour porter plainte. La dimension peu conventionnelle de sa réaction explique sans doute les attaques publiques qui ont cherché à la discréditer durant la procédure la qualifiant de « prostituée », de « lesbienne » ou d'« espionne israélienne » (Amar, 2011c). Un dernier exemple est donné par le film de Mohamed Diab, 678, qui est sorti en Égypte quelques mois avant le 25 janvier 2011. L'histoire est celle de Fayza, jeune femme qui décide, en désespoir de cause, de frapper avec une petite lame les parties génitales des hommes qui la touchent dans le bus. Dès la sortie du film, une plainte sera déposée par un avocat proche des Frères Musulmans, Mohamed Hanafi, demandant son interdiction puisqu'il inciterait « les femmes victimes de harcèlement sexuel à commettre des actes de violence contre des jeunes hommes, en ciblant leur parties sensibles avec des objets coupants » (*Egypt Independent*, 9 janvier 2011)²²⁵. Ce même film, mettant également en scène des cours d'autodéfense féminine au sein du centre *Al-Sawi*, a contribué à la multiplication des demandes de renseignements sur cette pratique, comme me l'a expliqué la coordinatrice des programmes dans ce centre.

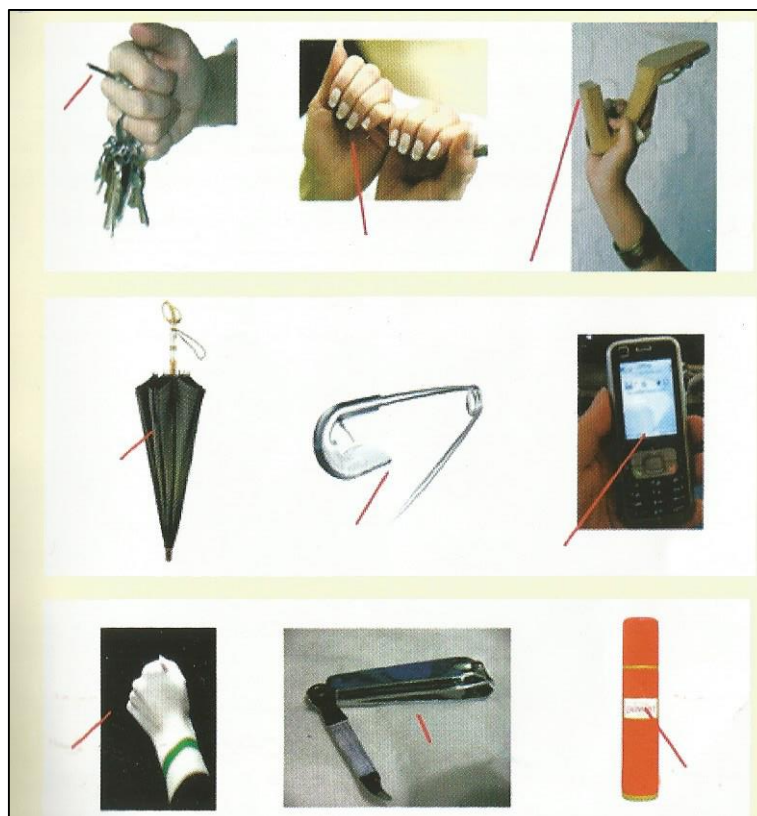
A. SE DÉFENDRE : CONNAÎTRE LES « TRUCS », PRENDRE DES COURS

Les associations et ONG engagées en Égypte dans la lutte contre le harcèlement, depuis le début des années deux mille, font référence à la possibilité pour les femmes de s'engager physiquement. S'il est souvent question de prévention, c'est-à-dire des manières de dissuader l'agresseur et de réduire les risques, les réactions font également l'objet de débats. Les femmes peuvent être ainsi encouragées à répondre à un acte de harcèlement, en déployant des ruses et des « tactiques » (de Certeau, 1990) ou encore des techniques de self-défense.

la victime – cris, marques sur le corps – dans les jugements pour viols. Les logiques internes et muettes de la victime, liées à une possible peur paralysante, ne sont que rarement prises en compte. Selon Veena Das (1996b), l'absence de marques sur le corps de la victime est toujours considérée comme une preuve du consentement de cette dernière et peut empêcher la reconnaissance d'une situation de viol.

²²⁵ « Court to examine lawsuit accusing film of "tarnishing Egypt's image" », *Egypt Independent*, 9 janvier 2011, www.egyptindependent.com/news/court-examine-lawsuit-accusing-film-tarnishing-egypts-image.

La photographie suivante est extraite d'un livret publié par ECWR en 2009, elle représente les outils (*al-adawāt*) avec lesquels une femme est invitée à se défendre dans la rue. Il s'agit d'objets présentés comme étant « du quotidien » comme une lime à ongle, un parapluie, un trousseau de clé ou un talon de chaussure.



Objets de défense, extrait de la page 14 du rapport d'ECWR (2009).

Lors de la conférence internationale sur le harcèlement sexuel organisée au Caire en 2009, la présidente de cette ONG, Nehad Abu Al-Khomsan, parlait de la possibilité pour les citadines d'augmenter la vitesse de leur marche et énonçait certaines parties sensibles du corps humain vers lesquelles elles pourraient diriger leur défense. Elle évoquait ainsi la possibilité de viser les yeux avec un spray de parfum ou au poivre, de frapper à la gorge avec un livre ou encore de piquer l'agresseur avec une aiguille (*dabbūs*)²²⁶. Sur le site Internet d'*Harassmap*, une rubrique « Trucs qui marchent » regroupe des recommandations pour prévenir le harcèlement et y faire face. Il y est question de communication non-verbale : les femmes sont invitées à « fermer » leurs visages, à durcir leur regard et à adopter des postures qui découragent les harceleurs. Une liste de lieux où il est possible de prendre des cours de self-défense – sur

²²⁶ Ces aiguilles servent à fixer les épaisseurs de tissus pour faire tenir le voile – *hijab* – autour de la tête. Ces petits accessoires se vendent entre autres sur les marchés et dans les wagons de métro réservé aux femmes. Leur couleur peut être assortie à celle du voile et il en existe des versions améliorées avec des paillettes ou en forme de fleurs. Dans la même idée, d'autres travaux portant sur l'usage des objets du quotidien pour se défendre, plus anciens et concernant l'Europe, font référence aux « aiguilles à chapeau », similaires quoiqu'un peu plus grandes (Lieber, 2008, 247)

Maadi, Zamalek, Mohandessin et Nasr City – est disponible et la mise en ligne d’une vidéo de démonstration de défense au sac à main est également en projet. L’association *Not Guilty* publie des livres à destination des enfants pour prévenir des attouchements sexuels, les invitant à l’aide de petits collages à signifier leurs refus en agitant leurs mains et leurs bras. Au sein de l’association *Nadeem*, une médecin m’explique certaines des « clés » qu’elle donne aux femmes confrontées à des violences conjugales, les incitant à crier « le plus fort possible » et à éloigner leurs maris de la cuisine dans laquelle se trouvent des objets potentiellement dangereux.

Quant à la pratique de la self-défense féminine, son développement a été initié au Caire par les acteurs et actrices de la lutte contre le harcèlement sexuel. En 2006, ECWR lance un appel pour l’organisation d’une démonstration de self-défense dans le cadre d’une journée de sensibilisation. Claudia, qui avait pratiqué un art martial en Allemagne, se propose : elle est depuis devenue professeure de self-défense féminine au centre *Al-Sawi* et continue de justifier son engagement en mentionnant le harcèlement sexuel (*Al-Rayn*, 18 mars 2012)²²⁷. Une militante associative me raconte avoir suivi, deux années plus tard, une initiation à la self-défense féminine avec une enseignante libanaise organisée au sein de la *Fondation pour la nouvelle femme*. Au même moment, Youssef, passionné et professeur de *Mixed Martial Arts* (MMA)²²⁸, est contacté par le groupe *Kelmetna* – par l’intermédiaire d’un de ses élèves – pour faire une conférence puis une démonstration de self-défense sur le campus de l’université américaine à l’occasion de la journée internationale des femmes en 2010. Il sera, par ce biais, repéré par une volontaire de l’ONG britannique *Amera*, engagée au Caire auprès des personnes migrantes et des demandeurs d’asile, et sollicité pour prendre part à leur mission contre les violences sexuelles en organisant des cours à l’intention de femmes réfugiées²²⁹. Ce dernier exemple montre à quel point la frontière qui sépare le monde des sports de combat – masculin – de celui de la self-défense – féminine – est poreuse, ainsi que le l’explicitera le prochain chapitre. Le lien entre milieu institutionnel et développement de la self-défense pour femmes est visible dans d’autres pays du Moyen-Orient comme au Liban par exemple, où des cours gratuits ont été proposés en janvier 2012 au sein d’une ONG nommée *Nassawiya* investie dans la lutte contre le harcèlement sexuel²³⁰. Des techniques de défense circulent également d’un

²²⁷ www.3ain.net/article/ازاي-تعلم-الself-defense

²²⁸ Les *mixed martial arts* (MMA) sont une discipline de combat appelée aussi « combat libre » ou « combat complet » et interdite en France car jugée trop violente.

²²⁹ Ces cours seront finalement et paradoxalement annulés avec les troubles révolutionnaires.

²³⁰ Ces cours sont organisés dans le cadre de la campagne « Les aventures de Salwa » qui met en scène, à travers différents épisodes de dessins animés, une jeune femme avec un sac à main rouge qu’il lui arrive

pays à un autre : l'association *Harassmap* projette par exemple de travailler à la fin de l'année 2013 avec Lina Khalifeh, jeune femme responsable du groupe *SheFighter*, qui organise des cours de self-défense en non-mixité en Jordanie (*The Atlantic*, mai 2013)²³¹.

B. « RÉVOLUTION » TERMINOLOGIQUE : DU « HARCÈLEMENT SEXUEL » À LA « VIOLENCE POLITIQUE »



Le 20 juin 2011, journée du *blogging* et du *tweet* contre « le harcèlement sexuel et les violences de genre » en Égypte²³².

Avec la période révolutionnaire, un tournant s'amorce dans la manière dont est envisagée la légitimité de la défense des femmes face aux agressions dont elles peuvent être victimes, et leurs réactions physiques, du moins leurs représentations, semblent au moins admises sinon encouragées. Le mouvement de politisation est double : à mesure que le harcèlement sexuel est formulé comme une arme politique utilisée à l'encontre des manifestantes, la défense des femmes devient résistance et semble anoblée. La violence féminine – et de fait la démarche

d'envoyer à la tête de ses harceleurs, twitter.com/SalwaendSH/status/141137842343641088 [consulté le 12 mai 2014].

²³¹ « In Egypt, Some Women Fight Sexual Harassment With Karate Chops », *The Atlantic*, 8 mai 2013, www.theatlantic.com/international/archive/2013/05/in-egypt-some-women-fight-sexual-harassment-with-karate-chops/275642/.

²³² Image extraite de « Égyptiennes et Libanaises en cyber-lutte contre le harcèlement sexuel », *France 24*, 20 juin 2011 ; france24.com/fr/20110620-egypte-liban-harcelement-sexuel-blog-twitter-facebook-associations-militantes-endSH/.

contenue dans la pratique de la self-défense – a gagné une légitimité, d'ordre politique, dont elle n'aurait pu bénéficier avant le 25 janvier 2011.

Le harcèlement sexuel – plus précisément le constat de son absence – est mobilisé de manière stratégique dans les discours relatifs aux « dix-huit jours » d'occupation de la place Tahrir, du 25 janvier au 11 février 2011. Cette période, perçue comme un « temps hors du temps » (Sabea, 2012), fait l'objet de récits élogieux sur le peuple uni par la révolution. La place Tahrir se voit dépeinte comme un espace insulaire, un « état de grâce » (Guibal et Salaün, 2011, 236), dans lequel les critères habituels de division – le sexe, le statut social, la religion – sont abolis. Le constat « unanime » de l'absence de harcèlement sexuel contribue à la description utopique de la mobilisation²³³. La coordinatrice du collectif contre les violences sexuelles, au sein de la *Fondation pour la nouvelle femme*, me parle à ce titre d'un « esprit de Tahrir » à préserver et faire perdurer : « nous étions trois ou quatre millions sur la place, tous ensemble sur un petit espace, des hommes et des femmes ensemble ; et il n'y a pas eu un seul problème ! Tu te rends compte ? ». L'argument de l'absence de harcèlement sexuel est ainsi avancé comme preuve d'un changement d'ère politique : la « révolution du 25 janvier » augure un possible démocratique (*Al-Jazeera*, 19 février 2011)²³⁴ ainsi qu'un nouveau « contrat social » (El-Saadaoui, 2011) basé sur des relations sexuées enfin pacifiées. On peut s'intéresser à ce titre aux stratégies discursives mises en place par différents acteurs – manifestants, médias – afin de faire sortir certains récits, jugés gênants, du cadre révolutionnaire. Une amie me racontait par exemple qu'un homme l'avait « touchée de partout » pendant un sit-in sur la place mais que : « c'était sans doute un plan pour semer la discorde entre nous, pour nous diviser, une infiltration d'un agent de police ou d'un *baltagī*. Une chose est sûre c'est qu'il n'avait rien à faire là ! ». L'agression d'une journaliste sud-africaine, en plein cœur de la place Tahrir le soir du départ d'Hosni Moubarak, fait l'objet d'une mise à distance similaire : « Ce n'était pas des révolutionnaires ! » peut-on lire à propos des agresseurs, alors que la reporter est qualifiée d'« héroïne de la révolution égyptienne » (*Egypt Independent*, 2 mars 2011)²³⁵.

²³³ Ce type d'argumentaire peut se rapprocher de celui glorifiant le comportement des militaires face aux manifestants et célébrant une armée, sauveuse de la révolution, « donnant la main » (*id wāḥda*) au peuple comme on a pu le lire sur nombre de banderoles à partir de février 2011. Une médecin, travaillant dans l'accompagnement des victimes de tortures au sein de l'association *Nadeem*, m'explique la dimension mensongère de la mise en scène : « l'armée n'a pas cessé de torturer, pas un seul jour ! ».

²³⁴ « Women of the revolution – Features », *Al-Jazeera*, 19 février 2011, www.aljazeera.com/indepth/features/2011/02/2011217134411934738.html.

²³⁵ « Planned Tahrir demo for sexually assaulted US reporter sparks controversy », *Egypt Independent*, Gestler-Holton Jordan, 2 mars 2011, www.egyptindependent.com/news/planned-tahrir-demo-sexually-assaulted-us-reporter-sparks-controversy.

L'Égypte traverse depuis l'hiver 2011 une période d'instabilité politique rythmée par des temps de mobilisation et de répression. Certaines violences, commises par l'armée et les forces de police à l'encontre des manifestantes, se disent sur le registre sexuel et, en même temps que les rapports de force s'intensifient dans la rue, les interprétations du harcèlement sexuel se politisent. Une illustration de ce changement de registre nous est donnée le récit de Salma, avec lequel je commence l'introduction de ma thèse, relatant que deux de ses amies avaient des chocs électriques dans leur sac à main, destinés à de potentiels harceleurs, et qu'elles les avaient finalement utilisés en février 2011 contre des policiers. La trajectoire de l'objet informe sur la recomposition des rapports sociaux qui s'opère : laissé dans un sac pour se défendre contre un hypothétique « mauvais garçon », il est finalement sorti face au pouvoir « légitime », en uniforme. La mise en récit de la révolution se transforme ainsi au fil des mois : à un parti pris optimiste misant sur la pacification des rapports sexués et la solidarité de l'armée succède un discours alarmiste sur les violences, notamment militaires, et le danger que représente pour les femmes le fait d'aller manifester. Celui-ci atteint une intensité inédite à partir de l'automne 2012 et ne cesse depuis de s'aggraver (FIDH, 2014)²³⁶ : des viols sont commis en plein jour en marge des manifestations et les actes de harcèlement dit « de masse » se multiplient sur la place Tahrir. Les témoignages de victimes laissent entrevoir des scénarios semblables : des manifestantes seraient délibérément prises à parties, isolées et violentées. Une responsable associative m'expliquait à propos de l'agression dont elle a été victime : « C'était un acte politique bien sûr, ce n'était pas une coïncidence que ça se passe là, sur Tahrir ! C'était de l'intimidation ! ». Et la presse veut également croire à des actes commandités (Al-Jazeera, 6 juillet 2013)²³⁷. Après avoir été cantonné dans une rubrique « mœurs » et formulé en termes de frustration, le harcèlement sexuel devient, au cœur de la place Tahrir, un outil d'intimidation et de répression politique.

Le contexte révolutionnaire modifie les manières d'envisager l'usage de la violence et à mesure que se politise le discours, le recours à la défense physique par les femmes se formule de manière inédite comme un acte possible de résistance politique. Cette transformation semble toutefois se limiter au registre de la représentation et de l'image, les performances de violence

²³⁶ Le rapport *Egypt : Keeping women out. Sexual violence against women in the public sphere* a été publié en 2014 sous l'égide de la *Fédération internationale des droits de l'homme* avec la collaboration des mouvements *Fondation pour la nouvelle femme*, *Nazra for Feminist Studies* et *Uprising of Women in the Arab World*, www.fidh.org/IMG/pdf/egypt_women_final_english.pdf.

²³⁷ « *Revolutionaries have claimed that since the 2011 revolution which toppled Hosni Moubarak, gangs have been paid to carry out such atrocities, in order to scare away female protesters and taint the reputation of Tahrir Square* », extrait de « *Sexual harassment taints Egypt's euphoria* », *Al-Jazeera*, 6 juillet 2013, www.aljazeera.com/indepth/features/2013/07/20137617131125427.html.

– à travers la question de la défense active – restant exclusivement masculines. Certains articles de journaux évoquent pour commencer le besoin des femmes journalistes de suivre des cours d'autodéfense afin de couvrir en toute sécurité les mobilisations égyptiennes (*Die Tazzeitung*, 25 février 2012)²³⁸. La self-défense se voit anoblir, dotée d'une importance nouvelle et d'un sens politique. Deux autres exemples, assortis de photographies, peuvent permettre d'illustrer cette transformation. Le premier est lié au 17 décembre 2011 où, sur la place Tahrir, une manifestation est violemment réprimée par l'armée. Parmi les exactions, un groupe de soldats traine au sol, en lui portant des coups de pied au ventre, une femme dont l'*abaya* retroussée laisse découvert son buste en même temps qu'elle couvre son visage. Un photographe immortalise la scène : l'image de cette jeune femme devient dès le lendemain une « icône photographique » de la révolution égyptienne, symbole d'une armée sans parole et sans limite dans ses violences, à fort potentiel mobilisateur (Leblanc, 2011). Au Caire, le 20 décembre, un grand nombre de manifestants se mobilise contre ces militaires « qui mentent » (*kadhābūn*) et ont franchi la « ligne rouge » (*khat aḥmar*) en s'attaquant à des femmes. Une caricature de Carlos Latuf, artiste brésilien qui a souvent offert son coup de crayon à la révolution égyptienne, trône en tête de cortège. Elle représente la jeune femme au soutien-gorge bleu lançant un high-kick, coup de pied envolé, dans la bouche d'un policier. D'autres pancartes sont arborées : on y voit un visage de femme vers lequel une main s'approche. Le tissu de la manche rappelle celui des uniformes militaires, il y est écrit : « Que ta main soit coupée » (*qaṭa 'īdak*).



« Ils mentent », première page du journal *Al-Tahrir*, 18 décembre 2011, Le Caire, edition.cnn.com/2011/12/22/opinion/coleman-women-egypt-protest/.

²³⁸ « Heute machen wir alle Kampftraining » (Aujourd'hui nous nous formons tous au combat), *Die Tazzeitung*, 25 février 2012, www.taz.de/!88387/.



Le *high-kick*, caricature de Carlos Latuff, décembre 2011,
www.eastwestwesteast.wordpress.com/tag/artivism.

D'autres exemples sont offerts par une campagne de graffitis, menée en automne 2012 par le collectif *Operation Anti-Harassment* et qui joue, à la fois de manière graphique et terminologique, sur la potentialité de la réponse physique féminine. Les slogans reposent sur un détournement du sens des mots, à connotation sexuelle, qui peuvent être employés pour interpeller une femme. C'est par exemple le cas pour le mot « jument » (*farasa*) qui peut désigner une fille sexy : « À celui qui t'appelle *jument* donne-lui un coup de sabot ». C'est aussi le cas pour le mot « machine » (*mashina*) équivalent du terme « bombe » en français pour désigner une femme : « À celui qui te dit *mashina*, frappe-le ». Les photographies de ces tags, dont l'une est visible ici, ont été largement relayées via *Facebook* par d'autres groupes engagés contre le harcèlement.



« À celui qui te dit *mashina*, frappe-le », rue Mohamed Mahmoud, 11 octobre 2012 (cliché de l’auteur).

Pour finir, on peut évoquer la sortie et la diffusion, sur l’internet, d’une courte bande dessinée intitulée « *Qahera, a super hero* », dessinée par une jeune artiste qui se dit « égyptienne et musulmane »²³⁹. Cette dernière met en scène une super-héroïne voilée (*muḥaggaba*) qui vient au secours, en volant, des femmes victimes de harcèlement sexuel en réglant le compte des coupables. Dans sa première aventure, elle finit par accrocher quatre hommes au portail d’un poste de police, peignant en dessous d’eux le mot « harceleurs » (*mutaḥarrishīn*) – d’ailleurs traduit par « pervers » dans la version anglaise de la bande-dessinée. Ces différentes illustrations ont en commun de représenter des femmes de manière peu conventionnelle – engagées physiquement dans des combats – et informent sur un basculement symbolique ; la transgression semble autorisée par la gravité des événements et des violences révolutionnaires.

²³⁹ *Qahera*, qui signifie « Le Caire » en arabe, est le prénom de la super-héroïne. La bande-dessinée, en arabe et en anglais, est visible sur le blog de son auteure, qahera.tumblr.com/post/60383889090 [consulté le 10 août 2014].



« Ne t'avises plus d'embêter les femmes dans ta vie, compris ? », extrait de « Qahera », septembre 2013, qaherathesuperhero.com.



« Harceleurs », extrait de « Qahera », septembre 2013, qaherathesuperhero.com.

C'est à partir de l'automne 2012, au moment de l'intensification des violences sexuelles commises à l'encontre des femmes sur la place Tahrir – ou du moins de leur médiatisation – que se multiplient les initiatives visant à protéger les manifestantes. De nouveaux cours de self-défense, dont la plupart sont accessibles gratuitement, sont organisés à destination des femmes (*Egypt Independent*, 21 février 2013, 18 novembre 2013)²⁴⁰. L'importance des enseignements de self-défense féminine, ainsi que la multiplication

²⁴⁰ « Tahrir Bodyguard launches free self-defense training for women », *Egypt Independent*, 21 février 2013, www.egypt-independent.com/news/tahrir-bodyguard-launches-free-self-defense-training-women ; « Teaching Zumba, WenDo against sexual violence », *Egypt Independent*, 18 novembre 2013, www.egyptindependent.com/news/igmadi-teaching-zumba-wendo-against-sexual-violence.

des cours en Égypte, sont évoquées dans les médias étrangers en France ou encore au Japon (*Arte*, 26 novembre 2012 et *Asahi Shinbun*, 25 juillet 2013)²⁴¹. En parallèle de ces nouvelles propositions, des « patrouilles » – dont certaines portent les noms évocateurs de *Tahrir Bodyguards*, *Shuft al-taḥarrush* (J’ai été témoin de harcèlement) ou *Did al-taḥarrush* (Contre le harcèlement) – sont créées dans le but de sillonner et de surveiller les rues les jours de rassemblement. Les jeunes volontaires, reconnaissables grâce à des gilets de couleurs, constituent à la fois une force de dissuasion et d’intervention. J’ai pu assister à une réunion de préparation d’un de ces groupes, en décembre 2012, à la veille d’une manifestation importante. La répartition des tâches était sexuée : aux hommes la défense active et aux femmes la défense passive. Les actions de terrain – patrouilles de rue – sont réservées aux hommes pendant que les femmes volontaires sont employées pour la distribution de tracts et la sensibilisation. La réunion est l’occasion de donner à ces dernières des conseils préventifs qu’elles pourront répéter aux autres manifestantes rencontrées : elles sont par exemple invitées à porter des maillots de bain une pièce sous leurs habits pour se protéger du contact, à rassembler leurs voiles autour de leur tête pour qu’ils ne puissent pas servir de prises et à ne pas avoir de sac à dos par lequel on pourrait les traîner au sol. Dans une telle situation d’intervention, extrême, la violence se voit donc formulée comme une ressource exclusivement masculine. La question du port d’armes par les hommes volontaires fait d’ailleurs l’objet de débats animés. Dans la réunion que j’ai observée, plusieurs jeunes hommes défendaient leur droit à sortir armés – avec un stick américain – en invoquant le droit à la « légitime » défense contre des agresseurs sans morale et sans honneur. Les interventions dans la rue prennent des allures de règlements de compte entre hommes éludant presque la dimension politique pourtant visible en amont. Il s’agit de « donner une correction » à des jeunes hommes incarnant des masculinités perçues comme déviantes et les mesures correctives adoptées sont à la mesure du mépris portés aux actes et à leurs auteurs. L’une des patrouilles s’est à ce titre distinguée dans la presse à travers des photographies marquantes : on y voit un groupe de jeunes hommes immobilisant un autre jeune et lui écrivant sur son t-shirt, à l’aide d’une bombe de peinture noire et d’un pochoir : « je suis un harceleur » (*anā mutaḥarrish*)²⁴².

²⁴¹ « Harcèlement sexuel : les filles égyptiennes se mobilisent », *Arte*, 26 novembre 2012, Marion Touboul et Ahmed Hassan Sami, videos.arte.tv/en/videos/harcement-sexuel-les-femmes-egyptiennes-se-mobilisent-7087336.html ; « I will not forgive sexual harrasment: Egyptian Women Stands Up », *Asahi Shinbun*, 25 juillet 2013, www.asahi.com/.

²⁴² Les manières de punir informent en négatif sur l’importance sociale de certaines valeurs, ici celle de la réputation, comme le remarque Hugues Lagrange vis-à-vis de l’évolution des châtiments, de la promesse de l’enfer au bannissement, en Europe au dix-huitième siècle (1993).

L'« événement révolutionnaire », en induisant des transformations des représentations de la violence – notamment celle des femmes – a engendré des déplacements du sens et du non-sens (Bensa et Fassin, 2002) et fait bouger la ligne séparant l'acceptable de l'inacceptable. La légitimité de l'engagement physique des femmes face au harcèlement sexuel, dans la prévention comme dans la défense, se voit reformulée dans le contexte de la révolution. Cette dernière peut être lue au prisme des rapports sociaux de classe car le travail collectif de désignation de l'« ennemi », visible au travers des politiques de lutte contre le harcèlement, sert de support à la réactivation de certaines frontières territoriales et sociales. L'exemple cité au-dessus – les altercations qui ont lieu entre hommes aux alentours de la place Tahrir – confirme que la dénonciation publique du « harcèlement sexuel » implique de distinguer différents modèles de masculinités – le « bon » versus la « brute » – et permet de mettre à jour les enjeux de pouvoir qui sous-tendent la catégorisation – légitime versus illégitime – des usages de la violence.

CONCLUSION

« L'existence d'un terme commode pour rendre compte d'une entité complexe risque d'engendrer la fausse impression qu'en connaissant le terme nous connaissons l'entité qu'il désigne », nous met en garde Paul Riesman (1977, 136). Le harcèlement sexuel fait partie de ces termes vis-à-vis desquels un « simple dictionnaire » est insuffisant (Abu-Lughod, 2008, 157). C'est seulement en rendant visibles les conditions de l'émergence de l'expression en Égypte ainsi que la manière dont elle est stratégiquement mobilisée – dans quels espaces et par quels acteurs – que le « harcèlement sexuel » quitte son statut de terme général pour finalement offrir une grille de lecture problématisée de la société égyptienne. L'étude des manières de dire le harcèlement sexuel en Égypte, et de s'organiser pour lutter contre, permet de mettre à jour les usages stratégiques et sexués de répertoires différents, parfois rivaux, comme ceux de la religion, de la moralité, de l'honneur ou encore de la modernité. Les énoncés normatifs produits, en nommant la déviance et désignant le déviant, induisent un discours articulé autour de l'illégitimité d'une violence et de la légitimité d'une défense. Ces deux dimensions se croisent, parfois se confondent et c'est dans ces rencontres que se nichent, comme phagocytées, les pratiques féminines de self-défense. La reconnaissance publique du problème du harcèlement sexuel constitue la raison logique du succès de ces pratiques en Égypte : ce sont les mêmes personnes qui, à la fois, en font la promotion et sont investies dans le milieu institutionnel et associatif. Les « entrepreneurs moraux » se révèlent être des entrepreneurs de self-défense : ce lien est retraçable, non seulement au niveau d'une analogie

établie dans les discours médiatiques, mais également au niveau des acteurs – salariés d’ONG, professeurs, militants – et de leurs trajectoires et biographies.

La mise en question de la notion de harcèlement sexuel en Égypte était donc inévitable ; mais elle m’intimidait d’autant plus qu’au fil de mes séjours, je percevais que la thématique se teintait de gravité. L’expression condense désormais les anxiétés et les menaces liées à la période révolutionnaire et, lors de mes derniers séjours sur le terrain, la situation était devenue extrême – mouvements de foule et « viols collectifs » (*Le Monde*, 30 juin 2012)²⁴³ – et les témoignages et descriptions paroxystiques. Pour échapper à ce paroxysme qui fait « perdre pied » au chercheur – parce que, comme le souligne Jean-Pierre Warnier, « la violence sidère la pensée, fascine l’imagination, et, si j’ose dire, pornographise le spectacle » (2007, 41) – je me suis amarrée à mon terrain. Seul l’ancrage aux corps des sujets et à la matérialité de leurs pratiques peut permettre en effet de faire face au vertige et de se saisir anthropologiquement de la question de la violence. L’anthropologue invite à se focaliser sur les « cultures matérielles et motrices » et les « techniques corporelles » du quotidien (2007, 41) ; c’est à cette invitation que mon exploration ethnographique, menée dans différents cours de self-défense féminine de la ville du Caire, souhaite répondre.

²⁴³ « Les viols et agressions de femmes se multiplient place Tahrir, au Caire », *Le Monde*, 30 juin 2012, www.lemonde.fr/afrique/article/2012/06/30/Égypte-les-viols-et-agressions-de-femmes-se-multiplient-place-tahrir_1727334_3212.html.

CHAPITRE 4

« SELF-DÉFENSE » : TRAJECTOIRE SOCIO-HISTORIQUE D'UNE PRATIQUE AUX MARGES

Les deux précédents chapitres ont permis de contextualiser mon objet d'étude – la self-défense en Égypte – vis-à-vis des histoires récentes du harcèlement sexuel et des événements révolutionnaires. Dans ces contextes spécifiques, l'apparition de cours de self-défense ainsi que d'autres initiatives sécuritaires m'ont servi de prisme pour analyser un basculement dans la manière d'envisager les usages légitimes et illégitimes de la violence. Il s'agit à présent de poursuivre cette réflexion en inscrivant mon objet d'étude dans des perspectives socio-historiques plus larges, qui lui sont propres et dépassent la seule échelle nationale égyptienne. Ce chapitre constitue un chapitre de l'entre-deux, permettant à la fois d'explorer les différents héritages de mon objet d'étude, constituant en ce sens le dernier axe d'un triptyque « cadrages », en même temps qu'il s'engage vers mon ethnographie, décrivant la self-défense telle qu'elle est « en train de se faire » sur mon terrain. Il dresse pour finir un état des lieux de la littérature relative aux pratiques que j'étudie ainsi qu'au champ des activités sportives et physiques en Égypte. Les ressources bibliographiques relatives à ce dernier, dans les sciences humaines et sociales, sont rares²⁴⁴ ; ce manque n'est pas propre au pays ni même à la région, les activités physiques ayant été longtemps déconsidérées dans l'univers académique (Darbon, 2002 ; Gaudin, Julhe et Clément, 2009).

Les pratiques de self-défense sont liées, en Égypte comme ailleurs, au champ des activités physiques et sportives et plus particulièrement à celui des arts martiaux et des sports de combat. Une histoire sociale et politique de la « culture physique » en Égypte permettra dans un premier temps d'établir que, depuis l'époque coloniale, le dispositif sportif est travaillé en profondeur par des rapports sociaux de classe et de sexe qui demeurent visibles sur les terrains égyptiens contemporains. Quelles sont aujourd'hui les modalités et les possibilités de

²⁴⁴ Mis à part des travaux récents (Jacob, 2011 ; Hussein, 2011 ; Aishima, 2013) et quelques thèses de doctorat en cours (Fouad, thèse en cours ; Rommel, thèse en cours), la plupart des études portant sur les activités physiques en Égypte se concentrent sur la période antique, révélant la focale réduite et caricaturale avec laquelle le sujet est généralement perçu.

l'engagement dans une activité physique en Égypte ? Comment dit-on le sport et le pratique-t-on au Caire ? Qu'implique le fait d'ajouter le qualificatif « féminin » au nom de la pratique étudiée ? La self-défense constitue un projet aux frontières²⁴⁵, métissé et inclassable, qui s'est construit – discursivement et techniquement – en marge des champs sportifs, militaires, associatifs et féministes. L'emploi du mot « frontière » se réfère également aux différents espaces nationaux dans lesquels l'expression « self-défense », associée à des discours et pratiques spécifiques, a circulé avant d'apparaître en Égypte. En renonçant d'emblée à une reconstitution historique qui serait aussi linéaire que fictive, une seconde partie balisera quelques pistes qui nous rapprocheront progressivement des pratiques égyptiennes de self-défense. Peut-on dater le premier cours donné en Égypte ? Où et comment s'enseigne la self-défense au Caire ? Comment rendre compte d'un champ d'activités aussi mouvant qu'informel ? La self-défense en Égypte renvoie en réalité à une multitude d'expériences : en retraçant la trajectoire spatio-temporelle des différents cours de self-défense suivis et en dressant le portrait de leurs professeurs, il sera possible de mettre en lumière la diversité des propositions, des méthodes et des techniques de self-défense ainsi que celle des lieux dans lesquels cette dernière prend corps.

I. MOBILISER, ENCADRER ET DISTINGUER LES CORPS : JALONS POUR UNE HISTOIRE DES ACTIVITÉS PHYSIQUES ET SPORTIVES EN ÉGYPTÉ

L'étude de la self-défense féminine invite à interroger le champ égyptien des activités physiques et sportives et particulièrement celui des disciplines de combat dans les marges desquelles elle s'invente et s'enseigne. Différents exemples, tirés de mes observations en cours de self-défense féminine, montrent à quel point la pratique, par l'intermédiaire des figures des professeurs, est empreinte des pratiques martiales et des sports de combat. Le lien peut être explicite dès l'intitulé du cours, informant sur les disciplines dont les techniques enseignées s'inspirent ; j'ai suivi au Caire des cours « self-défense aikijutsu » synthétisant l'aïkido et le jujitsu selon une idée originale d'Abdou. Certains professeurs que j'ai rencontrés invitent par ailleurs les pratiquantes à respecter des codes inspirés des modèles disciplinaires au sein desquels ils ont reçu leur formation initiale. Samir expliquait par exemple en début de séance qu'il aimerait que le groupe l'appelle « capitaine » comme il a l'habitude de le faire avec son

²⁴⁵ Le terme « frontière » ne se réfère pas ici à une ligne de démarcation fixe et univoque mais implique plutôt un espace, une zone dans laquelle les partages dichotomiques s'avèrent problématiques.

sensei²⁴⁶ en aikido. Moustafa nous demandait de saluer systématiquement notre adversaire avant chaque confrontation, en inclinant notre tête vers le sol – le salut constituant une gestuelle caractéristique du champ des arts martiaux tel qu’il a été historiquement codifié dans un souci de contention de la violence (Gaudin, 2009)²⁴⁷. Ahmad donnait ses cours vêtu d’un kimono, resserré autour de sa taille par une ceinture noire acquise en karaté, et William proposait des cours de kick-boxing à celles qui voudraient approfondir leur apprentissage en self-défense. La nature des lieux dans lesquels les cours de self-défense féminine prennent place au Caire est elle-aussi significative : il s’agit dans la plupart des cas de clubs de gym, de dojos ou encore de salles de musculation. D’autres propositions de cours se trouvent inscrites sur les programmes de centres culturels, comme par exemple au centre *Al-Sawi*, entre les cours de karaté et ceux d’aikido. Pour comprendre la self-défense féminine au Caire, il convient donc de la situer plus généralement au sein du champ sportif égyptien. Les mécanismes de distinction sociale qui travaillent historiquement ce dernier, tout comme les modalités selon lesquelles il mobilise les catégories sexuées, informent sur les pratiques que j’étudie.

Intégré dans l’ensemble plus large des activités physiques, le sport²⁴⁸ sera tout d’abord appréhendé en tant qu’outil discursif d’une modernité « corporelle » travaillée par, et travaillant en retour, le système du genre. L’émergence et le développement de la « culture physique » en Égypte sera évoquée au regard de l’histoire coloniale et sociale du pays. Il s’agira par la suite de situer plus spécifiquement les « combats codifiés » dans le paysage égyptien des activités physiques et sportives, selon l’expression employée dans le numéro des *Actes de la recherche en sciences sociales* qui leur est consacré (Gaudin, Julhe et Clément, 2009).

A. LA CULTURE PHYSIQUE ET LE SPORT COMME DISCOURS DE LA « MODERNITÉ »

Nombre de travaux portant sur l’histoire politique et sociale de l’Égypte révèlent la dimension corporelle et genrée de la construction de l’État égyptien (Abu-Lughod, 1998 ; Ryzova, 2004 ; Baron, 2005 ; Jacob, 2011), qui s’illustre entre autres à travers le développement des activités physiques et sportives. Les périodes coloniale et postcoloniale ont vu se formaliser, au cœur

²⁴⁶ « Sensei » est un terme japonais que l’on peut traduire par « maître » ou « professeur » et qui est employé, entre autres, dans les disciplines martiales telles que le karaté, le judo ou l’aikido (Lenzen, Dejardin et Cloes, 2004).

²⁴⁷ Ce geste de la tête est en effet un marqueur inscrivant la confrontation dans un espace-temps travaillé par des normes spécifiques de comportement admettant le déploiement de techniques par ailleurs censurées. Cette précaution revêt une dimension ironique quand on connaît la finalité des gestes de self-défense, qui visent pour la plupart à fracturer des os, et le fait qu’en l’absence d’alternative, il puisse être envisageable de tuer son agresseur.

²⁴⁸ Le « sport » sera ici envisagé en tant que discours ; le mot ne renvoie pas à une définition normative précise – dont on sait qu’elle ne serait qu’illusoire (Darbon, 2008) – et ce sont ses usages qui m’intéressent.

des rapports de pouvoir, des projets visant à l'encadrement des corps. Il faut attendre jusqu'au milieu du vingtième siècle pour voir se démocratiser l'accès aux pratiques sportives même si, l'enfance passée, il reste largement restreint aux hommes (Ibrahim, 1981). Sauf exceptions, ce sont finalement les femmes appartenant aux segments les plus aisés de la société égyptienne qui fragilisent aujourd'hui la « citadelle masculine » que constituait l'espace sportif (Terret, 2005). Il apparaît que les discours ayant trait à l'exercice physique et au sport mobilisent, quelles que soient les scènes sociales et politiques sur lesquelles ils se forment, le répertoire d'une « modernité » parfois qualifiée d'« occidentale » ou de « cosmopolite » (Tlili, 2002).

L'encadrement des corps masculins et féminins, ainsi que des sexualités, se trouve en Égypte au cœur des projets nationalistes de « modernisation », tout comme il l'a été auparavant dans les projets impériaux et coloniaux. Au cours des dix-neuvième et vingtième siècles, la focalisation sur la santé des corps masculins, assimilée à celle des troupes militaires, amène à la progressive valorisation des exercices physiques (Vigarello et Holt, 2005). L'exploration de cette période permet ainsi d'appréhender la construction de la nation égyptienne en mettant en lumière la proximité historique des registres discursifs relatifs au corps, au genre et au pouvoir (Fahmy, 1998). L'idée de « culture physique » (*riyāda badaniyya*) émerge en Égypte à la fin du dix-neuvième siècle. Les discours s'y rapportant, formulés entre autres par les réformateurs anticoloniaux, appellent au renforcement de la nation par le renforcement des corps des hommes. Leur faiblesse, associée à un manque de virilité, expliquerait en partie l'occupation du pays. La pratique sportive est présentée comme un outil de la fortification de ces corps masculins, comme le montre la revue égyptienne *Culture physique* publiée de 1928 à 1940 (Jacob, 2010). Après avoir été l'apanage des occupants étrangers, la pratique du sport devient dès le début du vingtième siècle un outil de construction de l'élite égyptienne et un support privilégié du discours nationaliste. Cette élite est constituée en partie d'*effendis*, jeunes hommes diplômés et politisés, habillés à l'occidentale et portant le *tarbouch*²⁴⁹. Proches de l'occupant britannique, ils cherchent néanmoins à s'émanciper du regard colonial en prônant une modernité à l'égyptienne. Les reconfigurations et reformulations relatives à la masculinité, perçue et déconsidérée comme « efféminée » au regard d'une virilité européenne, constituent des instruments de ce projet de modernisation. Les jeunes hommes *effendis* s'adonnent à différentes activités physiques : ils font de la gymnastique, jouent au tennis et se mettent au golf. Ces performances, associées entre autres à leur goût pour la mode, dessinent les contours

²⁴⁹ Le *tarbouch* est un couvre-chef en feutre rigide, de couleur rouge, en forme de cône tronqué. Il est orné d'un gland de soie noire, *Encyclopaedia Britannica*, global.britannica.com/EBchecked/topic/583429/tarboosh.

ambivalents d'une « masculinité *effendi* », assemblage hétéroclite qui se construit à la fois à travers et contre le modèle colonial (Jacob, 2011). Coïncée entre deux mondes – l'aristocratie égyptienne et les occupants européens – face auxquels elle tente de s'affirmer, l'*effendiyya* sera une des principales actrices du soulèvement de 1952 qui conduira à la fin de la monarchie (Ryzova, 2004). Le *Gezira Sporting Club*, qui demeure un des plus importants clubs sportifs du Moyen-Orient, offre un bel exemple d'institution coloniale mise au service de la bourgeoisie égyptienne (Ran Oppenheim, 1999). L'immense complexe sportif a été fondé sous l'occupation anglaise sur l'île de Zamalek ; il s'agit en fait d'un « cadeau » offert en 1882 par le khédive, vice-roi ottoman, aux officiers anglais qui manquaient d'espace pour jouer au polo. Une étude des registres montre que le club est alors exclusivement fréquenté par des Anglais, exceptions faites de quelques familles fortunées égyptiennes. Dès 1952, à la fin de l'occupation anglaise, le club se « nationalise » pour devenir, et demeurer, un outil de constitution de l'élite égyptienne. Si les profils des membres varient avec les périodes historiques, la rigueur des mécanismes de filtrages sociaux mis en place – carte de membre obtenue par filiation ou mariage, contrôles, règles implicites de conduite – reste inchangée.

La pratique des activités physiques et sportives se généralise progressivement en Égypte au cours du vingtième siècle, notamment à travers leur valorisation dans les programmes scolaires et la multiplication des structures sociales destinées à la jeunesse (Sfeir, 1989). Sous l'ère nassérienne, l'accès à la pratique sportive se démocratise via la création de « centres de jeunes » (*markaz al-shabāb*) dédiés à l'accueil et à l'occupation d'une jeunesse égyptienne devenue catégorie sociale et objet d'intervention (Frag et Bennani-Chraïbi, 2007). Ces structures locales offrent des espaces, accessibles financièrement, dans lesquels les jeunes peuvent faire des activités sportives et culturelles ou encore bénéficier de formations professionnelles. Elles participent ainsi au dispositif de construction et d'encadrement de la jeunesse, mis en place par l'État égyptien dès le milieu du vingtième siècle dans le but de créer, selon les termes de Gamal Abdel Nasser « une bonne génération apte à reconstruire le pays » (Boutaleb, 2007, 226). Malgré les difficultés de gestion, en partie dues à l'absence jusqu'en 1999, d'un ministère de la jeunesse et des sports qui puisse encadrer administrativement et légalement ces structures, on compte aujourd'hui près de 4000 centres qui accueillent et proposent des activités aux « jeunes ». La plupart sont équipés de terrains de football et de basket et plus rarement d'une piscine comme celui de Zainhoum, quartier populaire dans les hauteurs de Sayeda Zeinab, qui a bénéficié de subventions importantes. Fréquentés par les familles, ces centres de jeunes sont stratégiquement ciblés par certaines politiques gouvernementales et au cours des campagnes électorales.

En Égypte, le sport peut se pratiquer également en club (*nādi*). En 2008, on compte environ 1000 clubs de sport en Égypte, chiffre en augmentation par rapport aux années précédentes (CAPMAS, 2013)²⁵⁰. À l'image de la fragmentation sociale de la société égyptienne, il existe une diversité de clubs : des salles modestes des quartiers populaires, comme celles qu'évoque Patrick Haenni (2005) à propos du développement des sports de combat à Imbaba dans les années soixante-dix, aux complexes de haut standing disposant de bassins olympiques et de terrains de squash à l'image du *Gezira Sporting Club* de Zamalek. La pratique d'une activité physique ne semble ainsi plus exclusivement réservée aux classes bourgeoises égyptiennes et les enjeux de distinction sociale se transforment progressivement : visibles, non plus seulement dans le fait de faire ou ne pas faire d'activité physique, mais dans le choix de la discipline et dans les modalités de la pratique. Le tournant amorcé par l'« ouverture économique » (*infitāh*) initiée par Anouar Sadate dans les années soixante-dix, a en effet participé à creuser les écarts sociaux en Égypte et si de nouveaux « lieux »²⁵¹ dédiés aux activités physiques se multiplient au Caire ces dernières décennies, leurs conditions d'accès en termes de capital économique et symbolique les destinent à une frange minoritaire de la société égyptienne (Koning (de), 2009). Dans les années quatre-vingt-dix, à l'issue de trente ans de libéralisation économique, le paysage social et urbain du Caire change de façon accélérée et les espaces de loisirs, destinés aux nouvelles classes ascendantes et formulés comme « cosmopolites » et « modernes », se multiplient (Kuppinger, 2005). À Maadi et à Héliopolis, le développement de centres économiques s'accompagne de la construction de clubs de sport élitistes comme le *Maadi Sporting Club* et le *Nadi Shams*. Plus récemment, c'est au Nouveau-Caire (*al-qāhira al-gadīda*) – ville nouvelle implantée en plein désert constituant une alternative à la pression démographique et immobilière du Caire pour les foyers fortunés – que fleurissent des clubs de fitness. Ces derniers ciblent un public aisé et plutôt féminin, sensible aux images de corps dynamiques, minces et sains qui en ornent les murs. Ces salles sont également identifiables par le volume sonore de la musique qui y est diffusée,

²⁵⁰ Pour documenter la partie relative à la période contemporaine, j'ai mobilisé, en plus de mes observations de terrain, les ressources de l'agence centrale officielle des statistiques en Égypte connue sous le nom de CAPMAS (*Central Agency for Public Mobilisation and Statistics*), www.capmas.gov.eg/reports_eng/sports/sport.aspx?parentid=3536&id=3537. Cette recherche statistique a été faite en juin 2013 concernant la période allant de 2000 à 2011. On peut supposer que les bouleversements révolutionnaires qui ont suivis ont compliqué la collecte des données. Les chiffres disponibles renseignent sur l'évolution de la fréquentation de telle ou telle discipline, dans le temps et l'espace, mais ne disent rien toutefois des profils sociaux des personnes licenciées. Ces chiffres doivent être par ailleurs considérés avec prudence : la tentative de l'État égyptien de produire une image « crédible » de sa société, et ce à travers une quantification statistique, ne peut être que vaine. Elle fait face à un secteur informel dont on ne peut, en ayant vécu en Égypte, qu'admirer la vitalité même si celle-ci est sans doute proportionnelle à l'intensité de la crise sociale et administrative qui touche le pays (Battesti et Ireton, 2011).

²⁵¹ Le terme « lieu » est ici employé pour signifier l'idée d'ordonnancement et de positionnement (Certeau (de), 1990).

la taille et le nombre des écrans de télévision installés devant les machines et les équipes de coaches personnels qui accueillent chaque nouveau membre. Au Caire, l'enseigne *Samia Allouba*, montée par une businesswoman libanaise, possède par exemple onze salles parmi lesquelles une, à Maadi, accueille des cours de self-défense pour femmes ; la marque *Gold Gym*, qui regroupe des centaines de salles de fitness à travers le monde, possède neuf succursales en Égypte dans lesquelles sont proposées également des cours de self-défense. Les lieux où s'enseigne la self-défense en Égypte participent ainsi d'une géographie sociale de la distinction.

Le fait pour une femme égyptienne de s'adonner à des pratiques physiques et sportives doit être appréhendé au regard de la nature historiquement masculine et socialement fragmentée de ce champ d'activités. Malgré le mouvement de démocratisation précédemment esquissé, ce type d'engagement corporel demeure aujourd'hui majoritairement le fait d'hommes²⁵². La promotion des activités physiques pour les jeunes filles et les femmes fut pourtant encouragée en Égypte au début du vingtième siècle, notamment par l'intermédiaire de discours portant sur la santé maternelle. L'historienne Omnia Shakry (1998) a mis en lumière que ces derniers, qu'ils fussent au service du projet colonial, nationaliste ou moderne, avaient en commun de dépeindre la vitalité des mères comme signe de force collective. Afsaneh Najmabadi (1998) a observé des usages rhétoriques semblables en Iran à la même période : la valeur de la nation est associée à la gestion des foyers où grandissent les futurs citoyens sous la responsabilité maternelle, et c'est dans cette logique que des cours de gymnastique et de sports se voient proposés aux jeunes filles, considérées comme des futures mères, dans les écoles. C'est dans un souci hygiéniste semblable que le penseur tunisien Tahar Haddad formule en 1930 des propositions « avant-gardistes » (Lachheb, 2012, 124) relatives à l'« éducation du corps » et au « développement physique » des jeunes filles (Haddad, 1978, 230). Le développement de la pratique sportive par les femmes en Égypte est par la suite lié à l'inscription de l'éducation physique et sportive comme matière obligatoire dans les programmes scolaires. La formation du corps des enfants et des jeunes devient une des missions de l'école égyptienne, mais l'application de ces programmes demeure toutefois variable, particulièrement concernant la pratique par les filles. Pour Linda Herrera (2007), qui s'est penchée sur les discours portant sur l'éducation physique et sportive des filles en Égypte,

²⁵² Les statistiques consultées établissent que les femmes égyptiennes ont une pratique sportive en moyenne trois fois inférieure à celle des hommes et c'est par exemple le cas au Caire pour le karaté, l'athlétisme ou le basketball. Le ratio peut être largement plus élevé dans le cas de disciplines valorisant de manière manifeste la masse et la puissance musculaires, et ce conformément aux représentations classiques des normes de genre (CAPMAS, 2013).

le milieu scolaire constitue un laboratoire de choix pour observer les formulations de ce qui est, pour une société donnée, acceptable ou non. Les notions de piété et de pudeur se trouvent selon elle au cœur des négociations contemporaines sur les modalités de pratique par les filles, notamment à travers la question de la mixité des cours et celle, qui y est liée, des vêtements des sportives²⁵³. Une enquête, réalisée en Égypte en 2000 dans soixante-quinze établissements scolaires de milieu rural et urbain, révèle que près de 50% des enseignants hommes désapprouvent la pratique du sport par les élèves filles en invoquant la pudeur (El-Tawila et al., 2000) ; le même argument est avancé dans les débats menés aujourd'hui au sein des écoles islamiques privées²⁵⁴. À l'inverse, le registre religieux peut être également mobilisé afin de justifier la pratique sportive par les femmes (Walseth et Fasting, 2003) et d'autres discours, qui eux aussi puisent dans le répertoire islamique, s'élèvent contre ces réticences et défendent l'engagement physique féminin²⁵⁵. Un texte, écrit en 1992 par la doyenne de la faculté d'éducation physique pour filles à Alexandrie, est à ce titre exemplaire. L'argumentaire s'intitule « Femmes et sport dans la société islamique » (Abdelrahman, 1992) et s'emploie à démontrer que la pratique sportive des femmes est non seulement compatible mais en adéquation avec une vie religieuse. L'auteure rappelle l'importance de la forme physique pour effectuer les cinq prières quotidiennes tout en insistant sur les bienfaits d'une activité sportive en termes de vie sociale et de développement personnel. L'exercice physique est aussi déterminant pour la santé sexuelle, permettant de mener sereinement des grossesses et de rester désirable aux yeux de son mari. Ce dernier argument est avancé contre certaines représentations selon lesquelles les pratiques sportives pourraient abîmer l'hymen des jeunes femmes et menacer leur virginité (Masonis, 1999)²⁵⁶.

²⁵³ Il convient de rappeler ici, au-delà des seules considérations religieuses, que les débats relatifs aux tenues des sportives convoquent toujours des représentations spécifiques de la moralité et des normes sexuées. C'est le cas en France où des contraintes vestimentaires « gouvernent les corps » des footballeuses et des boxeuses professionnelles jusqu'à aujourd'hui (Mennesson, 2006) ou en Angleterre où l'obligation du port de la jupe par les joueuses de tennis a fait l'objet de débats animés (Mercier-Lefevre, 2005).

²⁵⁴ Ce type de structures s'est développé en Égypte en marge du système scolaire dans les années soixante-dix, période durant laquelle le religieux s'impose socialement comme répertoire et référent privilégié ; la dynamique s'accompagne d'une valorisation accrue des formes ostensibles de piété dont les manières de se vêtir font partie (Ferrié, 2004).

²⁵⁵ Le sujet du sport féminin et de l'islam constitue un objet d'intérêt scientifique, comme en atteste l'organisation, lors de la conférence 2014 de la MESA (*Middle-East Studies Association*), d'un panel intitulé « *Physicality, Sexuality and Representation: Theoretical Approaches to Muslim Women in Sports* ».

²⁵⁶ Des préoccupations semblables sont visibles dans d'autres contextes, comme en France, à l'image des discours longtemps portés par le corps médical, dissuasifs face au risque de stérilité que faisait courir l'engagement sportif aux femmes (Saouter, 2000 ; Bohuon et Louveau, 2005), ou de manière tout à fait contemporaine à celle de certains forums, dits « médicaux » ou « féminins », sur l'Internet. Voir à ce titre l'abondance des messages postés à la rubrique « Sport et virginité » sur le forum « Doctissimo », forum.doctissimo.fr/sante/regles-problemes-gynecologiques/sport-perde-virginite-sujet_173785_1.htm.

La pratique d'une activité physique par les femmes égyptiennes semble aujourd'hui limitée et située, à la fois de manière sociale et générationnelle (Brisson, 2008), et c'est entre autres le souci de la gestion de la mixité, croissant à mesure que la jeune fille grandit, qui conditionne les possibilités de cette pratique féminine. Une jeune activiste des Frères Musulmans vivant dans le riche quartier de Nasr City, m'expliquait par exemple qu'elle avait toujours eu des activités physiques intensives – football, tennis, natation – et que sa pratique était seulement conditionnée par le fait de n'avoir lieu qu'entre femmes. Si les centres de jeunes sont peu fréquentés par les femmes et semblent délaissés par les classes moyennes supérieures du Caire, c'est notamment à cause de la perception d'un encadrement défaillant de la mixité, comme l'invoquent mes interlocutrices. Certaines y ont des souvenirs ponctuels datant de l'enfance – comme Mariam qui se souvient être allée à la piscine avec sa mère au centre pour jeunes de Zamalek – mais ils s'espacent dès l'adolescence. Fatma m'expliquait à ce titre qu'elle ne souhaitait plus aller dans tel centre parce que les cours pour femmes, dont celui de kick-boxing, avaient lieu en plein air : « Je ne comprends pas le principe de faire des cours pour femmes s'ils ont lieu à la vue de tout le monde ! Ça m'a mise en colère ! Je n'y suis pas retournée ! ». La gestion de la non-mixité nécessite en effet des aménagements et des investissements que peu de structures engagent à partir d'un raisonnement – sans doute proche de la prophétie auto-réalisatrice – selon lequel la pratique sportive des femmes est minoritaire. Abdou, professeur de self-défense, montait lorsque je l'ai rencontré sa propre salle de sport et de musculation à Agouza. Il m'expliquait par exemple, un jour qu'il m'envoyait me changer dans les toilettes : « je n'ai pas prévu de vestiaires pour femmes mais c'est parce qu'il n'y a pas de femmes hormis dans les cours de self-défense ! ». Il semble que seuls les clubs et salles des quartiers socialement privilégiés ciblent un public féminin et se saisissent de cette part stratégique du marché. Les clubs de gym que j'ai eu l'occasion de fréquenter via la self-défense « communiquent » par exemple dans cette direction, leurs sites Internet mettant en scène des femmes actives et souriantes. La plupart jouent sur l'argument de la perte de poids, comme ce tract trouvé à *Gold Gym* qui représente deux portes : l'une large au-dessus de laquelle il est écrit « entrée » et l'autre fine qui correspond à la « sortie ». Ces clubs et salles de haut standing comprennent des espaces non-mixtes, et l'accès à certains équipements par les femmes, comme la piscine, peut être conditionné par des tranches horaires spécifiques. Toujours dans les quartiers privilégiés de la ville, il est également possible de trouver des lieux exclusivement féminins : il y a ainsi trois structures *Ladies only* parmi les salles du groupe *Samia Allouba*. J'ai pu également fréquenter les salles *Women Only Workout* à Zamalek et *Body Work* à Héliopolis. Dans chacun de ces lieux, des dispositifs servent à marquer et à *faire* la frontière : il ne faut pas que le corps ou que le regard d'un homme puisse accéder à l'espace de non-

mixité. L'efficacité du dispositif est d'autant plus importante qu'elle conditionne la venue et la tenue vestimentaire des sportives, comme me l'explique Fatma :

« Ça change tout ! Là-bas (*la salle de gym*) je peux ne pas porter le voile, je peux aussi m'habiller comme je veux (*unproperly*) pas comme ça (*elle montre ses habits*). Je peux porter des hauts sans manches et même des shorts si je veux. C'est plus simple parce quand tu fais du sport, tu as tellement chaud ! »

Dans la salle *Gold Gym* de Giza, le principe de séparation repose sur un jeu de trois portes séparées par des sas dont la dernière s'ouvre sur un mur à contourner pour arriver aux salles. Dans celle de Maadi, il faut changer d'étage pour accéder aux vestiaires pour femmes alors que dans la salle non-mixte de Zamalek, les volets sont maintenus fermés en permanence. Certaines jeunes femmes rencontrées témoignent également d'une activité physique à domicile : dans l'intimité d'une chambre à coucher, elles s'exercent à la musculation, évacuant ainsi la question de la mixité.

La pratique d'activités physiques par les femmes semble être strictement circonscrite aux élites égyptiennes et c'est uniquement via le milieu associatif qu'elle est parfois encouragée dans des quartiers populaires. Dans les foyers *Hope Village*, qui dépendent de l'UNICEF, des cours de karaté sont par exemple proposés aux enfants, filles et garçons, recueillis dans la rue. D'autres initiatives philanthropiques à destination des jeunes femmes de milieux populaires contribuent à faire rejouer, au travers des discours mobilisés, les binarités opposant la « modernité » à la « tradition » et l'« éducation » à l'« arriération », comme l'illustre Rania Kassab Sweis (2012) à travers son travail dans une ONG implantée dans la ville de Beni Suef, en Haute-Égypte. Les « jeunes filles des villages égyptiens », en cumulant différents « stigmates », représentent selon elle la cible humanitaire par excellence, à laquelle il semble qu'il faille « porter secours » en priorité. L'anthropologue révèle la dimension ethnocentriste des arguments qui accompagnent l'introduction des activités physiques féminines nommées « *harakāt al-gism* », c'est à dire « mouvements du corps », dans le programme de développement qu'elle a étudié : ces derniers participent à la diffusion d'un modèle de la jeunesse pensé comme universel et dans lequel le sport est considéré comme un pilier de la construction de soi. L'activité physique est présentée comme permettant de libérer les jeunes femmes des contraintes domestiques et communautaires, formulées comme « archaïques », qui pèsent sur leurs corps (Kassab Sweis, 2012). On reconnaît encore une fois, dans une perspective contemporaine et développementaliste, l'analogie classique et historique entre la vitalité des corps féminins, ici populaires, et la santé de l'Égypte. J'ai pu identifier une rhétorique semblable dans la justification de l'organisation de cours de self-défense à

destination de jeunes femmes, au sein d'une association caritative en bordure d'un quartier « informel » (*'ashū'aiyya*) du Caire. Ahmad, le professeur, déplorait que les femmes égyptiennes soient « fainéantes » et « grosses », négligeant leur santé, et m'expliquait que c'était son devoir d'« apprendre aux filles pauvres à se défendre ».

B. COMBATS CODIFIÉS : MASCULINITÉ ET « MUSCULINITÉ » À L'ÉGYPTIENNE²⁵⁷

Il est indispensable de situer la self-défense vis-à-vis des arts martiaux et des sports de combat puisque c'est en leur sein que les personnes qui l'enseignent se sont formées et à leur périphérie qu'elle s'est développée en Égypte. Les activités concernées s'avèrent être des supports privilégiés pour observer les socialisations et performances masculines et ainsi interroger la construction et la circulation de modèles, socialement situés, de masculinités au combat. Cette étude nous conduira à envisager d'autres pratiques auxquelles le champ des combats codifiés est lié, à l'image de la musculation et du culturisme, ainsi que les représentations et usages du corps que ces dernières impliquent.

Lors des trois derniers Jeux-Olympiques, l'Égypte s'est distinguée dans les pratiques martiales et les sports de combat. Les huit médailles remportées, qui constituent autant de marques d'« inscription dans la mondialité » d'une égyptianité au combat (Bayart, 2004, 389), l'ont été en boxe, taekwondo, judo, lutte ou encore en escrime. Ce n'est ainsi pas en football, qui demeure sans conteste une des activités les plus populaires en Égypte²⁵⁸, que le pays est réputé sur la scène internationale. Les combats codifiés occupent une place centrale dans l'univers sportif égyptien²⁵⁹ et l'étude du programme du centre *Al-Sawi*, dans lequel j'ai suivi plusieurs cours de self-défense pour femmes, est révélatrice de ce succès : parmi les sept activités physiques proposées se trouvent, outre la self-défense pour femmes, l'aïkido, la capoeira, le karaté et le kung-fu. Compte-tenu des contraintes financières de certaines

²⁵⁷ J'emprunte l'expression « musculinité » à Viola Shafik (2011, 1027) lorsqu'elle évoque les corps masculins portés à l'écran dans le cinéma égyptien des années soixante-dix.

²⁵⁸ Les statistiques parlent par ailleurs d'elles-mêmes : il y a entre dix et vingt fois plus de pratiquants de football que dans toute autre discipline sportive ; d'autant que le nombre de pratiquants recensés ne prend en compte que la pratique formelle et laisse dans l'ombre une large part de ce que permet ce jeu de ballon, c'est-à-dire des rencontres « sauvages » sur des terrains improvisés (Tremoulinas, 2007 ; Hussein, 2011).

²⁵⁹ Les disciplines qui s'y rapportent représentent d'ailleurs plus de la moitié des activités sportives catégorisées dans les études statistiques (CAPMAS, 2013). En milieu rural, elles restent minoritaires vis-à-vis des disciplines plus classiques comme le football ou le basketball mais au Caire, elles ont fini ces dernières années par les dépasser. Parmi ces pratiques, c'est le karaté qui est le plus pratiqué et qui fait d'ailleurs l'objet d'un intérêt récent en anthropologie comme le montrent les travaux de Hatsuki Aishima (2013) ou encore la thèse en cours de Yakeen Fouad (« *Masculinity, Insecurities and Leisure: An Ethnography of Karate Practitioners in Egypt* », Université américaine du Caire). Le kung-fu et le taekwondo viennent ensuite, puis le judo, en perte de vitesse par rapport aux autres.

structures pour la jeunesse, on peut supposer que ces formes de combats codifiés représentent l'avantage de pouvoir se pratiquer simplement et à moindre coût, sur des matelas ou à même le sol. La promotion des arts martiaux fait également bon ménage avec les projets éducatifs défendus par ces centres de jeunes : la rhétorique mise en avant par les professeurs auxquels je me suis adressée s'axe autour des valeurs de telle ou telle pratique parmi lesquelles celles du respect de l'adversaire et de la non-violence sont centrales. Ce sont d'ailleurs ces deux principes qui nécessitent des reformulations plus qu'ambigües lorsque les techniques des arts martiaux sont adaptées dans une perspective de combat « réel », comme en cours de self-défense²⁶⁰.

Avant de conclure sur les pratiques égyptiennes du combat, il faut mentionner le *tahtib*, considéré comme un « art martial plurimillénaire et innovant »²⁶¹. L'attention dont bénéficie ce dernier aujourd'hui est sans doute à lier au projet de l'inscrire au patrimoine universel de l'Unesco, autour duquel des manifestations ont été organisées en Égypte et en France en juin 2010²⁶². Le *tahtib* est un art martial impliquant l'usage d'un bâton et qui se pratique en cercle et en musique et est à plusieurs titres comparable à la capoeira (Green et Svinth, 2010, 419). On trouve des fresques représentant des hommes s'affrontant au bâton sur les murs de tombes datant de 1900 à 1700 avant Jésus-Christ, dans le site de Beni Hassan à trois cent kilomètres au sud du Caire. Si le *tahtib* n'est pas enseigné en Égypte, il est régulièrement évoqué dans le milieu des combats codifiés et les photos des fresques circulent sur les profils *Facebook* des pratiquants, comme sur celui d'Adam, professeur de self-défense, qui commente l'image : « Jetez un coup d'œil sur nos ancêtres ! ». Le *tahtib* est ainsi invoqué pour inscrire le goût et les aptitudes des Égyptiens pour le combat dans une filiation ancienne et pharaonique. Julie Boukobza (2008) a identifié des stratégies discursives semblables vis-à-vis de la « danse orientale » en Égypte, elle aussi associée dans les discours à l'époque pharaonique dans l'objectif de l'intégrer à un patrimoine idéalisé. Pour mes interlocuteurs, il semble s'agir en

²⁶⁰ Ou encore dans les méthodes enseignées en marge du milieu sportif, comme dans les MMA – *mixed martial arts* – aussi appelés en France « combat libre » (ou *free fight*) et dont il sera question dans la partie suivante concernant la formalisation de techniques dites de « défense » et le processus de « décodification » du combat qui l'accompagne.

²⁶¹ Intitulé de la rencontre en vue de l'inscription du *tahtib* au patrimoine universel de l'UNESCO, école du Louvre, Paris, 21 juin 2012, seiza.over-blog.fr/article-el-tahtib-conference-demonstration-au-louvre-107068423.html.

²⁶² C'est en avril 2013 qu'il est fait état des premières initiations de *tahtib* donnés en Égypte, au *Gezira Sporting Club* de Zamalek et au club *Wadi Degla* dans le Nouveau-Caire, www.tahtib.com. Des démonstrations ont été réalisées au festival des arts martiaux à Bercy, la vidéo de l'évènement est disponible sur *Youtube*, [youtube.com/watch?v=BBHiE8DSA8](https://www.youtube.com/watch?v=BBHiE8DSA8) tout comme un reportage sur *France Info*, [youtube.com/watch?v=Rv2WII7T7Vc](https://www.youtube.com/watch?v=Rv2WII7T7Vc). À la vue des images, il est d'ailleurs possible de repérer des similitudes entre les gestuelles circulaires du *tahtib* et celles des danses effectuées par les hommes, notamment celles auxquelles j'ai pu assister qui accompagnent les fêtes de fiançailles ou de mariage en Égypte.

effet de rappeler que même si la plupart des disciplines pratiquées sont « empruntées », c'est-à-dire originaires d'autres aires culturelles, l'Égypte présente dans son patrimoine, et depuis plus longtemps même que d'autres pays, un art martial. Stéphane Rennesson (2007) rappelle la valeur symbolique spécifique des disciplines de combat dans les représentations des identités nationales en ce qu'elles sous-entendent l'aptitude à la guerre de leurs membres.

La manière dont se sont développés les arts martiaux et les sports de combat au Caire permet de mettre en lumière l'imbrication historique qui existe entre la pratique du combat et la construction de modèles masculins socialement situés et valorisés. L'étude de l'histoire de ces corps au combat confirme la pertinence de penser l'intersection des rapports de genre et de classe. Patrick Haenni (2005) évoque une « culture Bruce Lee » pour décrire le succès des pratiques de combat auprès des jeunes hommes, déclassés socialement et économiquement, vivant dans le quartier d'Imbaba au cœur des années soixante-dix. C'est en effet, selon le politiste, l'influence des films d'arts martiaux projetés dans les cinémas de troisième classe du Caire dans ces mêmes années qui explique en partie ce développement. La pratique de la castagne devient pour certains jeunes hommes un « mode de réalisation » personnelle – Jean-François Bayart identifie d'ailleurs les sports de combat comme « pratiques de soi » constituant « un grand narratif de subjectivation » (2004, 388) – et un moyen de régler ses comptes, physiquement, avec ceux qui participent à leur stigmatisation. C'est donc pour des raisons aussi existentielles que stratégiques qu'ils s'entraînent à combattre (Haenni, 2005, 40). Les jeunes combattants associent leurs pratiques à celle de la musculation dont les salles privées se multiplient à travers les quartiers.

La prise d'importance de la musculature dans la manière dont se définissent ces modèles masculins « subalternes » (Jacob, 2007) est également visible à travers le cinéma égyptien. Viola Shafik (2011) décrit en effet le changement de style cinématographique qui s'opère en Égypte à partir de la chute de Gamal Abdel Nasser, au début des années soixante-dix : les drames cèdent progressivement la place aux films d'action et aux courses poursuites mettant en scène des dénouements souvent violents. Les corps masculins portés à l'écran se transforment ; Viola Shafik évoque à ce titre le concept de « masculinité » comme forme de « masculinité musculaire » parodique ou fantasmée (2011, 1027). Les pratiques de la musculation et du bodybuilding rencontrent d'ailleurs un certain succès en Égypte²⁶³.

²⁶³ Dans un registre léger, un exemple de ce succès nous est donné par la couverture médiatique du record mondial de Mustafa Ismail, le « Popeye égyptien » comme en parle un tabloïde britannique. Ce bodybuilder a battu en 2012 le record du monde de la taille des muscles des bras et raconte ses premières séances de musculation, à 18 ans, dans une salle cairote : « Popeye's 31in biceps are the world's biggest », *The Sun*,

À l'inverse de ce qui a pu être établi vis-à-vis du développement des sports en Égypte, il semble que ce soit d'abord à travers – et à partir de – la culture populaire que ce type d'activités a été développé et valorisé au Caire. Cet héritage est particulièrement visible dans les discours de certains de mes interlocuteurs, professeurs de self-défense issus des classes supérieures de la société égyptienne, qui s'évertuent à se positionner, de manière ambivalente – j'y reviendrai – vis-à-vis des figures du mauvais garçon et du voyou. Les films de Bruce Lee continuent par exemple à être évoqués, plus de trois décennies plus tard, afin de donner une chronologie à leur passion pour le combat. Je pense à Shaimaa, professeure de self-défense, qui a ressenti un « coup de foudre » pour Bruce Lee le jour où, petite fille, elle s'était assise devant la télévision sur les genoux de son père. Je pense aussi à Samir, aikidoka professeur de self-défense, me racontant qu'il cachait des livres de Bruce Lee dans ses classeurs de cours pour faire mine de travailler.

Le développement des activités physiques – en ce qu'il relève d'une entreprise de formation et d'encadrement des corps – constitue pour conclure un outil stratégique par lequel se sont modélisées les masculinités bourgeoises. C'est plus récemment que certaines pratiques, notamment les combats codifiés, ont rencontré du succès dans les quartiers populaires, toujours au service de la valorisation de figures masculines. De la construction des premiers courts de tennis au dix-neuvième siècle à la multiplication des salles de musculation ces dernières années au Caire, les possibilités et les modalités de mobilisation des corps révèlent des enjeux de distinction sociale. Pour motiver et justifier la mise en mouvement et les performances des corps, différents répertoires – ceux de la santé, de la modernité et plus récemment du cosmopolitisme – sont mobilisés de manière stratégique par les acteurs (Kreil, 2012). À plusieurs égards, le cas égyptien s'avère ainsi représentatif des enjeux de pouvoir sexués et sociaux, qui sous-tendent le développement des activités physiques et sportives, tels qu'ils ont été documentés dans nombre de travaux portant sur des aires géographiques et culturelles différentes (Terret, 2000). À présent, comment définir les pratiques de self-défense ? De quelle nature sont les liens entre ces dernières et les combats codifiés ? Sur quels projets repose leur

13 septembre 2012, www.thesun.co.uk/sol/homepage/news/4534401/Real-life-Popeye-Moustafa-Ismaels-biceps-land-him-a-spot-in-the-Guinness-Book-of-Records.html. C'est en haltérophilie, qui joue sur des performances semblables, que l'Égypte a remporté le plus de médailles depuis qu'elle participe aux jeux olympiques, et c'est d'ailleurs dans cette discipline qu'une athlète égyptienne, Fatma Omar, a ramené une médaille d'or aux derniers jeux paralympiques de Londres. D'immenses affiches à son effigie la remerciaient, le long des voies rapides à la sortie du Caire, à l'automne 2012. Ces données sur les performances olympiques de l'Égypte sont disponibles sur le site Internet du comité international olympique, www.olympic.org [consulté le 2 juillet 2013].

développement et à quelles demandes répondent-elles ? Sous quelles modalités des pratiques destinées aux femmes s'inscrivent-elles dans cet univers masculin ?

II. SELF-DÉFENSE : GÉNÉALOGIES « OCCIDENTALES », CIRCULATION TRANSNATIONALE ET CONTEXTES ÉGYPTIENS

La « self-défense » n'est pas définie au niveau institutionnel : il n'existe pas de fédération ni d'instance internationale encadrant l'usage de cette expression. L'appellation est libre d'emploi et tout individu peut décider de créer un cours et de le nommer ainsi. Cette absence d'institutionnalisation, expliquant que des propositions diverses et variées cohabitent sous un même nom, complique toute recherche sur les pratiques de défense – elle a compliqué la mienne au Caire. Évoquer « la » pratique de la self-défense constituerait en ce sens un abus de langage, le singulier laissant croire à une unité dans le contenu ou dans la pédagogie des propositions de cours. Au regard de mes expériences de terrain, cette unité ne semble que d'ordre terminologique et ne résiste pas à l'observation : je parlerai ainsi plus justement « des » pratiques de self-défense. Il est ainsi périlleux de tenter de faire l'histoire de la self-défense. Le principe de base – acquérir des techniques pour assurer sa propre protection – est de surcroît difficilement datable car indissociable de la coexistence même des individus et des groupes humains. Ce que je questionne ici, c'est la manière dont certaines pratiques de « self-défense » se sont progressivement qualifiées comme telles en périphérie des domaines de la guerre et du sport. Pour cela, il convient d'explorer les contextes – urbains, sociaux, militants – dans lesquels l'expression s'est formalisée et a circulé, à travers le monde, en étant associée à des pratiques du corps et des discours spécifiques. Comment qualifier ces contextes ? De quelles représentations de la violence, légitime et illégitime, sont-ils porteurs ? Comment ces représentations s'articulent-elles au système du genre ? Comment la spécificité de pratiques féminines est-elle construite ? L'écriture peine à rendre compte des entrelacements complexes, des croisements et éloignements ponctuels qui lient les différentes histoires de la self-défense féminine et par souci d'intelligibilité, elles sont ici distinguées.

A. DÉSORDRES URBAINS ET DEMANDE SÉCURITAIRE : ÉMERGENCE ET SUCCÈS DE PRATIQUES DE L'« INSÉCURITÉ »

Dans les salles de sport et les casernes militaires des grandes villes nord-américaines et européennes, la défense personnelle s'enseigne aux hommes puis aux femmes dès le début du vingtième siècle. La progressive diffusion de la pratique, toujours à proximité des sphères sportives et militaires auxquelles elle est liée, se nourrit de rhétoriques alarmistes sur le désordre urbain et les dangers de la ville. C'est autour de l'année 1900, en lien avec les

mutations sociales qui affectent les grandes villes en Europe et aux États-Unis, que se formalisent les premières méthodes de « self-défense », et l'Angleterre est particulièrement présente dans l'émergence de ce nouveau marché. En 1898, un ingénieur anglais de retour du Japon crée à Londres ce qui paraît être une des premières méthodes de défense personnelle formulée et enseignée comme telle. Il publie en 1899 un article dans le *Pearson's Magazine*, diffusé également outre-Atlantique, intitulé « The New Art of Self-Defence : How a Man may Defend Himself against every Form of Attack » (Barton-Wright, 1899). Son nouvel art – le *bartitsu* – repose sur l'usage combiné de gestes provenant de disciplines martiales différentes dont le jujitsu, et sur l'utilisation en tant qu'arme de la canne de promenade²⁶⁴. Les cours de défense personnelle rencontrent ainsi du succès, au début du vingtième siècle, parmi les classes bourgeoises et aristocrates anglaises. Ce succès s'explique par la perception d'une menace urbaine croissante, incarnée par des classes populaires formulées comme « dangereuses ». L'anxiété face aux dangers de la ville se double d'une suspicion envers les forces de police qui ne parviendraient plus à assurer la défense des citoyens : les agressions sont nombreuses et se passent trop rapidement pour pouvoir compter sur une aide extérieure. Hugues Lagrange (1993), qui s'est attelé à faire l'historique du « sentiment d'insécurité », montre à quel point la perception d'une impuissance policière – le fait que l'État n'honore plus le « contrat de sécurité » – est déterminante dans la mise en acte de l'anxiété : le sentiment d'insécurité constitue en ce sens une « action empêchée, entravée, qui déborde parfois sous forme d'autodéfense » (1993, 289). La self-défense se voit présentée, en 1900, comme un moyen « pour les classes supérieures de se protéger des attaques des *hooligans* et de leurs semblables à travers le monde »²⁶⁵. Elle incarne alors un modèle de masculinité bourgeoise, basé sur le contrôle de soi et l'usage – mesuré, esthétisé et justifié – de la force physique (Godfrey, 2011) : il s'agit bien de répondre à une attaque et non pas d'attaquer. Le respect de la loi, visible dans le refus de l'utilisation d'armes létales, est fondamental dans ce modèle. On peut noter à ce titre la publication à Paris, en 1905, de l'ouvrage *Cent façons de se défendre dans la rue sans armes* (André, 1905). Le couteau et le pistolet constituent les attributs de l'« autre », de l'agresseur, face auxquels seules la technique et l'ingéniosité peuvent triompher.

²⁶⁴ La transformation d'accessoires du quotidien en armes est classique en self-défense et est d'ailleurs souvent révélatrice, comme nous le verrons concernant les cours étudiés au Caire. Les objets constituent en effet des marqueurs sociaux et la référence à la canne, en plus de suggérer le sexe du combattant, sous-entend ici son appartenance sociale. Le *bartitsu* a été significativement immortalisé par Arthur Conan Doyle, l'auteur de la série des Sherlock Homes, qui a fait de son gentleman de héros un talentueux pratiquant (1982).

²⁶⁵ « To provide a means whereby the higher class of society may protect themselves from the attacks of hooligans and their like all over the world » : extrait de l'article « Jujitsu: Some Means of Attack and Defense », 23 octobre 1900 cité dans *Masculinity, Self Defence and Victorian Literature* (Godfrey, 2011, 134).

La montée de la demande sécuritaire et citadine, qui s'illustre par la formalisation des premières techniques de « self-défense » dans le courant du vingtième siècle, s'accompagne d'une transformation du champ des combats dits codifiés. C'est en effet en marge de ce dernier que de nouvelles formations se multiplient ces dernières décennies, focalisées sur le réalisme des combats et l'efficacité de la défense. Le champ des combats subit ainsi, dès les années quatre-vingt, un « retour à l'agôn » associé à un processus de « dé-sportivation » et de « décodification » (Gaudin, 2009, 24) : certains gestes qui s'étaient vu auparavant interdire – dans un souci d'encadrement de la violence et d'intégration des disciplines dans les compétitions internationales (Dunning et Elias, 1986)²⁶⁶ – se voient réintroduits dans des disciplines nouvelles. L'idée est la suivante : il n'y aurait aucune raison de réguler la violence d'un combat si l'adversaire, cessant d'être un partenaire, est devenu un agresseur²⁶⁷. De nouvelles formations se développent aux États-Unis à partir des années soixante-dix ; c'est le succès des *mixed martial arts* ou encore du *full contact*, du *close combat*, du *free fight* ou du *street fight*. Ces manières de nommer, ainsi que les techniques auxquelles elles sont associées, circulent progressivement entre différents espaces nationaux. Les termes anglais sont conservés la plupart du temps, sans être traduits – leur force évocatrice est signifiante. Le principe est de s'affranchir des appartenances disciplinaires « classiques » pour puiser, dans chacune des pratiques de combat existantes, les techniques les plus efficaces. Il s'agit pour le combattant de disposer du plus vaste arsenal possible et de pouvoir être opérant dans toutes les configurations existantes. Les différentes distances de confrontation – combat rapproché ou combat au sol – doivent ainsi être maîtrisées ainsi que les techniques – percussion, projection, soumission – qui leur sont associées. Ces formes de « combat libre », jugées dangereuses ou immorales, peuvent être soumises à des restrictions légales²⁶⁸. La focalisation sur le combat

²⁶⁶ Le mouvement de « codification » qui avait travaillé différents arts martiaux, notamment dans l'idée de leur faire intégrer le rang de disciplines olympiques vers le milieu du vingtième siècle, ne s'était pas fait sans résistances. Au sein des disciplines concernées comme le judo ou le karaté, des dissensions apparaissent rapidement en interne mobilisant des discours opposant l'art au sport, la tradition à la modernité et l'intuition à la rationalisation. Ces oppositions binaires (tradition/modernité, qualité/quantité, intuition/obligation) structurent toujours les discours relatifs aux pratiques de combat.

²⁶⁷ La décodification à l'extrême de certaines pratiques, célébrant l'idée d'une violence brute, s'accompagne toutefois d'autres formes de codification notamment en lien avec les logiques marchandes et télévisuelles auxquelles elles sont soumises. On assiste à la spectacularisation des affrontements dont les « sports » dits « ultimes » comme à travers les matchs d'*ultimate fight* ou les « combats en cage » (Van Bottenburg et Heilbron, 2009). La dimension transgressive du spectacle, résumée par l'expression « tous les coups sont permis », y prime sur la spontanéité ou la réalité des prises effectuées. Les matchs de catch poussent la théâtralisation à l'excès, mettant en scène des affrontements entre des « personnages-corps » aisément identifiables comme aimables ou détestables et qui offrent au public, complice et conquis, le « spectacle de la Douleur, de la Défaite et de la Justice » (Barthes, 1957, 17).

²⁶⁸ En France, les compétitions ainsi que leur retransmission télévisuelle demeurent interdites. « Pour justifier son interdiction, le ministre des sports, Jean-François Lamour, s'appuie sur une recommandation du Conseil de l'Europe de 1999, estimant que "la violence et les actes barbares et sauvages commis au nom du sport sont

« réel » explique sans doute par ailleurs le succès récent de méthodes de self-défense directement venues de l'armée ou de la police à l'instar du krav-maga israélien ou du sambo russe, dont on aime à dire qu'ils étaient jusque-là cantonnés au secret-défense. C'est de ce mélange de formes de combat « décodifié », elles-mêmes inspirées de disciplines spécifiques, qu'est issue la plupart des méthodes dites de « self-défense ». La trajectoire de Youssef, rencontré au Caire, offre une bonne illustration de ces entrecroisements : ayant reçu une formation initiale « classique » en karaté et en taekwondo, il donne aujourd'hui à la fois des cours particuliers de « self-défense » et des cours collectifs de « MMA » dans un dojo de la ville ; il m'explique : « aujourd'hui je fais des arts martiaux, mais sans la fumée ». Le projet de défense, tel qu'il est visible dans ses paroles, mobilise la rhétorique de la pureté : l'esthétisme cesse d'être un critère quand seule l'efficacité du geste compte. Dans la même veine, Moustafa, professeur de karaté et de self-défense féminine dans le *Swiss Club* du Caire, nous répétait, alors qu'il nous apprenait comment casser la nuque d'un adversaire : « On ne peut pas faire cela en karaté ! Mais en self-défense, oui, car ce n'est pas un sport ! » ; Mahmoud se réjouissait quant à lui de l'absence de « gestes interdits », me répétant qu'« il n'y a aucune règle » et que « tous les coups » étaient permis : « tu peux même ramasser une pierre et la lancer à la tête de ton agresseur ». Au regard de ces exemples, il apparaît que les techniques enseignées dans un objectif de défense, justement parce qu'elles sont destinées à sortir du cadre des cours et qu'elles peuvent atteindre de manière irréversible le corps de l'adversaire, ne peuvent être pensées et admises que sous des conditions précises. La self-défense n'est ainsi socialement acceptée que dans le cadre juridique de la « légitime défense », qui est reconnue de manière plus ou moins formelle dans les codes pénaux des différents pays concernés. Ce rappel légal est présent comme préalable à l'apprentissage dans l'introduction des manuels contemporains de self-défense (Ngo, 1999 ; Hoffer, 2002) ; la question de la légalité se trouve ainsi au cœur de cette dernière, et de manière ambivalente comme mon enquête ethnographique le montrera.

B. PRATIQUES FÉMININES, PRATIQUES FÉMINISTES

À leur création, les premiers cours de défense personnelle destinés aux hommes ne sont pas ouverts aux femmes mais, sans être encore enseignée, la self-défense féminine fait l'objet de publications de manuels, tous écrits par des hommes, au cours de la première moitié du vingtième siècle. En 1942, le livre *Hands Off! Self-defense for women* inaugure le style, écrit

dénués de valeur sociale dans une société civilisée qui respecte les droits de l'homme" » ; « Les gladiateurs du *free fight* », *Le Monde*, 21 mai 2006, www.lemonde.fr/a-la-une/article/2006/05/20/enquete-sur-les-gladiateurs-du-free-fight_774105_3208.html.

par un policier et ancien soldat anglais spécialisé dans le combat au corps-à-corps (Fairbairn, 1942). L'ouvrage insiste sur l'importance pour les femmes de participer à l'effort de guerre en se rendant capables de défendre leur vertu contre un homme confondu alors avec la figure de l'ennemi national²⁶⁹. En 1944, le manuel *Self-defense for women : Combato*, également écrit par un militaire, abonde dans le même sens et les femmes sont invitées à frapper si elles font face à des gestes déplacés (Underwood, 1944). Les manuels de défense à l'usage des femmes se multiplient à partir des années soixante-dix, en Angleterre et aux États-Unis. Certains ouvrages, utilisés et pensés par les forces de police pour servir la prévention du crime, responsabilisent les femmes face aux agressions. *Safety Tips for Women*, publié en 1976 par la police de Washington, dissuade par exemple les femmes de sortir seules en leur rappelant leur infériorité physique face aux hommes et d'autres manuels, comme *Self-Defense for Women* (Gustuson et Masaki, 1970) ou *Every Woman Can* (Conroy et Ritvo, 1982), insistent sur l'incidence de la tenue vestimentaire des femmes sur les agressions sexuelles qu'elles subissent. L'expertise militaire et policière est ainsi valorisée dans les premières propositions de méthodes de défense, qu'elle soit masculine ou féminine, comme gage de l'efficacité des techniques enseignées. Certains textes justifient par ailleurs la réaction violente des femmes par la présence de familles qui ont besoin d'elles, comme dans *Under the Belt : Unarmed Combat for Women* (Steiner, 1976) ou encore par une dimension chrétienne (Scribner, 1988). Plus rares sont les manuels qui rappellent la responsabilité des agresseurs et invitent les femmes à une réaction violente immédiate, voire armée comme dans *Fear into Anger : A Manual of Self-Defense for Women* (Bateman, 1978). Dans la diversité de leurs approches, ces ouvrages destinés à former les femmes à la défense se font le relais de constats alarmants sur l'insécurité des villes : statistiques et champ lexical de la prédation à l'appui, les femmes sont invitées à se former, en urgence, pour faire face aux dangers « plus grands chaque jour » de la « jungle urbaine » dans laquelle des inconnus rodent à la recherche de proies vulnérables (Peterson, 1979, 15). Les cours de self-défense pour femmes constituent ainsi, vers la fin du vingtième siècle, un marché en expansion dont se saisissent progressivement des officiers de police ainsi que des professeurs d'arts martiaux ou de sports de combats.

L'existence et le succès du projet repose – comme le montre également la lecture de manuels plus récents, dont certains, rares, écrits par des femmes (Ngo, 1999 ; Limier, 2014) – sur des discours établissant une spécificité féminine vis-à-vis des besoins et des capacités en

²⁶⁹ « It goes without saying that a woman should know how to protect herself. In wartime, in America at war, this is doubly so... The confidence you will gain from having learned how to protect yourself, from knowing that you are the master of any unpleasant situation with which you may have to deal, will immeasurably increase your efficiency and value to the war effort » (Fairbairn, 1942, 7).

termes de défense : hommes et femmes n'auraient pas à faire face aux mêmes types d'attaques – les femmes étant plus enclines à subir des agressions sexuelles – et n'auraient pas non plus la même puissance musculaire. Il existerait ainsi des techniques spécialement féminines, tournées vers l'arrêt rapide de la confrontation et l'immobilisation de l'adversaire. Étant donnée la multitude de propositions de cours de self-défense féminine, chaque professeur tente de se distinguer des autres, dans des perspectives commerciales entre autres, s'employant à démontrer que les méthodes de combat dont ils s'inspirent pour leurs cours sont expressément « pensées pour les femmes ». C'est le cas pour le Wing Tsun, art martial chinois dont on dit qu'il a été fondé par une femme bouddhiste dont l'objectif était de vaincre par la méthode et non par la force (Parisi, 2004). Tamer, professeur de self-défense au Caire, m'expliquait à ce titre : « Nul besoin d'avoir du muscle ou de l'endurance, ça ne servirait à rien pour une femme car un homme sera toujours plus fort. La méthode du Wing Tsun ne repose pas sur la force physique mais sur la stratégie ».

À partir des années quatre-vingt, les cours de self-défense pour femmes se diffusent rapidement des États-Unis et de l'Angleterre vers le reste du monde. Encore une fois, il est difficile de tracer l'historique de la circulation de ces pratiques. Les articles de presse, parmi les rares ressources disponibles sur le sujet, renseignent plus sur les moments auxquels un intérêt leur a été porté que sur une potentielle chronologie réelle. Par exemple en Égypte, alors que les témoignages recueillis font dater les premiers cours aux alentours de 2002, les articles de la presse internationale relatifs à la pratique, parus notamment dans *BBC News* et *NBC News*, remontent à l'année 2009²⁷⁰. Quoi qu'il en soit, la couverture médiatique locale et internationale dont bénéficie la self-défense féminine informe sur son succès, en même temps qu'elle y contribue de manière performative. En France, c'est en 2007 que la self-défense féminine est qualifiée de « branchée » dans *Elle Magazine* et de « tendance » sur *France Inter*²⁷¹. Des initiatives, toujours mises en lien avec l'augmentation des violences contre les femmes, sont aussi rendues visibles et relayées à travers le monde comme l'expérience du « *Pink Gang* » en Inde, renommé en français le « gang des saris roses », qui réunit des femmes formées au combat s'engageant physiquement dans la lutte contre les violences sexuelles (Pal, 2008). Au Kenya, les femmes âgées apprennent à se battre « contre les violeurs » (*MBC Al-*

²⁷⁰ « Egyptian women fight sexual harassment », *MSNBC News Mideast*, 8 février 2009, www.nbcnews.com/id/29083688/ns/world_news-mideast_n_africa/t/egyptian-women-fight-sexual-harassment/; « Egyptian women learn to fight back », *BBC News*, 18 mars 2009, news.bbc.co.uk/2/hi/7936071.stm.

²⁷¹ « Le sept-dix », *France Inter*, 13 novembre 2007, www.franceinter.fr ; « C'est la self-défense branchée. J'ai testé le krav-maga », *Elle Magazine*, 29 octobre 2007: 21-22.

Akhbar, 21 mai 2010)²⁷² et en Iran et à Djakarta, les jeunes femmes se mettent en mouvement « contre le harcèlement sexuel » (*Al-Masry Al-Youm*, 5 février 2012 ; *Al-Jazeera*, 24 juillet 2012)²⁷³. C'est plus récemment que sont évoqués des cours de self-défense en « non-mixité » au Liban et en Jordanie (*The Atlantic*, 8 mai 2013)²⁷⁴ ou encore au Népal, donnés par une policière (*Géo*, mars 2013)²⁷⁵.

La formalisation des pratiques de défense personnelle destinées aux femmes ne s'ancre pas seulement dans des discours portant sur l'insécurité urbaine et la vulnérabilité féminine. C'est aussi au sein des mouvements féministes, notamment américains et européens, que s'organisent des cours en lien avec des réflexions politiques sur la « légitime défense ». Le basculement, articulé à l'affirmation du droit des femmes à se défendre physiquement contre l'opresseur, ne s'opère pas sans heurts car, au sein de ces mouvements, la question de la violence divise : formulée par certaines comme l'arme du fort à refuser d'emblée, elle est considérée par d'autres comme une ressource politique. L'étude de ces positionnements divergents informe sur l'ambivalence du lien entre « défense » et « violence » qui, associée à la mobilisation stratégique des catégories du « légitime » et de l'« illégitime », se révèle consubstantiel à la pratique. Elle renseigne également sur le malaise historique, relatif à l'action violente et à la légalité, propre aux mouvements féministes (Russell et Bohan, 2007 ; Hollander, 2009). C'est en Grande-Bretagne, au début du vingtième siècle, que semblent s'être formalisés initialement des cours de défense féministes dans le cadre de la lutte politique des suffragettes pour le droit de vote des femmes. Les récits convergent vers Edith Margaret Garrud, « la suffragette qui connaissait le jujitsu » (Crawford, 2000) : cette professeure de sports monte en 1911 une pièce de théâtre comique mettant en scène une femme – elle-même – devant faire face à des violences conjugales et parvenant à vaincre physiquement son mari. Au moment où l'engagement des suffragettes se radicalise, quelques années plus tard, elle propose des cours aux militantes et est à l'initiative avec Gertrude Harding, autre figure

²⁷² « Des femmes âgées au Kenya formées à lutter contre les violeurs » (*'agā'za kīnā yatdrabīn 'alā qatāl al-mughṭaṣībīn*), *MBC Al-Akhbar*, 21 mai 2010, www.mbc.net/ar/programs/mbc-news/entertainment-and-technology/articles/عجائز كينيا يتدرين على قتال المغتصبين.html#comment|list

²⁷³ « En Iran, des femmes apprennent le "ninja" pour se défendre » (*nīsā' īrān yat'alīmīn « al-nīngā » li al-difā'a ran al-naḥs*), *Al-Masry al-Youm*, 5 février 2012, www.almasryalyoum.com/news/details/149624. « À Djakarta, les femmes apprennent les arts d'auto-défense » (*nīsā' gākartā yat'alīmīn fanūn al-difā'a ran an-naḥs*), *Al-Jazeera*, 24 juillet 2012, www.dailymotion.com/video/xscyfl_نساء-جاكرتا-يتعلمن-فنون-الدفاع-عن-النفس news.

²⁷⁴ « In Egypt, Some Women Fight Sexual Harassment with Karate Chops », *The Atlantic*, 8 mai 2013, www.theatlantic.com/international/archive/2013/05/in-egypt-some-women-fight-sexual-harassment-with-karate-chops/275642/. À Amman, le groupe *SheFighter* a été créé en 2010, présenté comme ayant la « première salle du Moyen-Orient destinée à des cours de self-défense féminine, conçus par des femmes et enseignés par des femmes », www.shefighter.com/ [consulté le 11 août 2014].

²⁷⁵ « Les pionnières du Népal », *Géo*, mars 2013, 409, 80.

importante du mouvement, de la création du groupe *Bodyguard*²⁷⁶ destiné à protéger les suffragettes des arrestations et des violences policières. Dans le secret des maisons et de son école d'art martial, elle forme les femmes au combat jusqu'en 1925. Cette narration, autour des « premiers cours »²⁷⁷, permet d'inscrire les pratiques de self-défense par les femmes dans une filiation féministe et militante et cet héritage est mis en avant sur la plupart des sites Internet, notamment en France, consacrés à la promotion de l'« autodéfense féministe »²⁷⁸. L'exemple des suffragettes anglaises demeure toutefois assez unique dans l'histoire des féminismes européens. En France, le *Mouvement de libération des femmes* (MLF), fondé dans les années soixante-dix, fait montre de moins de radicalisme²⁷⁹. Les premières marches de nuit en non-mixité organisées ne s'accompagnent d'ailleurs pas de prises de parole publiques sur la légitimité de la réaction violente des femmes face aux agressions qui y sont dénoncées. La lutte contre les violences faites aux femmes semble trop cruciale pour être parasitée par la pensée conjointe de la possibilité pour les femmes d'exercer une violence en retour (Dauphin et Farge, 1997 ; Cardi et Pruvost, 2012).

La question de la défense physique des femmes mobilise par contre les milieux féministes nord-américains dès la fin des années soixante. Les premières grandes campagnes de lutte contre le viol sont menées en même temps qu'au sein des associations et sur les campus universitaires, des cours de défense personnelle sont proposés aux femmes. La question de la réaction violente des victimes de viol divise toutefois profondément les féministes américaines : certaines déplorent l'individualisation de la lutte (Lonsway, 1996), l'abdication face au principe fondamental de la non-violence (Chesney-Lind et Pasko, 1995 ; Burton, 1998) et la participation des femmes à leurs propres viols (McDaniel, 1993) alors que d'autres célèbrent la fin de la passivité et l'entrée des femmes dans le combat (Brownmiller, 1975). Malgré ces désaccords, les cours de self-défense pour femmes se multiplient rapidement aux États-Unis et sont envisagés publiquement, dès les années quatre-vingt, comme des outils

²⁷⁶ On ne peut s'empêcher de noter là-aussi l'analogie entre les termes, de l'Angleterre du vingtième siècle à l'Égypte du vingt-et-unième siècle : pour rappel « *Bodyguards* » est aussi le nom pris par un groupe de patrouilles en charge de la protection des manifestantes, sur la place Tahrir, à l'automne 2012.

²⁷⁷ L'emploi de ce terme est nécessairement abusif, c'est ce qu'indique l'usage des guillemets : il renvoie seulement aux récits officiels auxquels j'ai pu avoir accès. C'est sans compter par ailleurs que d'autres dispositifs visant à former les femmes au combat préexistent, à travers les siècles et sous des formes diverses, à des pratiques de « self-défense ». On peut penser à la formation militaire ou paramilitaire des femmes dont plusieurs historiennes ont documenté l'existence (Dauphin et Farge, 1997 ; Dufournaud, 2012).

²⁷⁸ Voir le site Internet de l'association « Garance », groupe d'« autodéfense féministe » belge initié par Irène Zeilinger et qui constitue une référence en France, www.garance.be/cms/spip.php?page=recherche&recherche=garrud.

²⁷⁹ Sans toutefois être dans une posture de non-violence puisque des actions de destruction sont menées ponctuellement, comme à l'encontre de sex-shops en 1979 (Coulmont, 2007).

majeurs de prévention des violences sexuelles (McCaughey, 1997). C'est dans leurs sillages que les premiers cours d'autodéfense féministe voient le jour et se développent en Europe, avec plus ou moins de succès selon les pays : en Allemagne et en Autriche, le stage d'autodéfense constitue rapidement un « rituel initiatique pour toute féministe » alors que c'est encore timidement que les Françaises se saisissent de l'outil (*Scumgrrrrls*, 2005)²⁸⁰. À l'image des sensibilités militantes plurielles, une diversité de propositions et de démarches voit progressivement le jour et les reconfigurations de certaines luttes dans le sens d'une problématisation plus large des sexualités donnent naissance à des cours destinées aux personnes lesbiennes, *queer* ou « trans »²⁸¹. En 1990 à New York, les groupes *Pink Panthers* et *Queer Nation*, réagissant à une vague d'agressions homophobes, avaient déjà organisé des ateliers de self-défense dans une école de karaté²⁸². Le milieu institutionnel engagé auprès des femmes victimes de violences conjugales se saisit également de l'outil et un nouveau regard est porté sur les stratégies de protection que ces dernières mettent en place (Lebas, 2012). La question du recours à la violence, formulée et légitimée dans ce cadre comme « défense », se pose progressivement de manière plus consensuelle (Teays, 1998).

L'enjeu est grand aujourd'hui, pour les promotrices de l'« autodéfense féministe », de revendiquer une spécificité sur le marché de la défense personnelle rendu illisible par la multiplicité des propositions existantes à destination des femmes. Certaines méthodes, affiliées à des écoles spécifiques et estampillées « féministes », se diffusent : en Europe, se pratiquent par exemple le Fem Do Chi et le Wendo, méthodes québécoises fondées dans les années soixante-dix, ou le Seito Boei conceptualisé en Autriche dans les mêmes années²⁸³. Ces pratiques tentent de se développer en réseaux, gage de la portée politique des projets défendus et de l'usage de l'appellation – pourrait-on dire du label ? – « féministe »²⁸⁴. L'enjeu de différenciation se traduit également à travers des terminologies spécifiques et par exemple

²⁸⁰ « Poing d'interrogation », *Scumgrrrrls*, printemps 2005, www.scumgrrrrls.org/article45.html.

²⁸¹ Voir la présentation du *Diana Prince Club*, groupe d'autodéfense féministe parisien, www.centre-hubertine-auclert.fr/organisme/diana-prince-club. Les programmes 2010 et 2011 des UEEH, Universités d'été euro-méditerranéennes des homosexualités, font également état de cours d'auto-défense dans une perspective intergénérationnelle, www.ueeh.net/appel-a-contribution-colloque/ [consulté le 12 novembre 2013].

²⁸² Parmi leurs actions de sensibilisation, ces groupes s'organisent également en patrouilles de vigilance, sécurisant par exemple les sorties de bars et distribuant des sifflets pour donner l'alerte en cas d'agression ; vanishingnewyork.blogspot.fr/2010/10/pink-panthers.html.

²⁸³ « Self-défense féminine vs. auto-défense féministe », *Institut de Recherche, d'Étude et de Formation sur le Syndicalisme et les Mouvements Sociaux* ; iresmo.jimdo.com/2011/03/26/self-d%C3%A9fense-f%C3%A9minine-vs-auto-d%C3%A9fense-f%C3%A9ministe/ (consulté le 12 octobre 2011).

²⁸⁴ La sociologue américaine Martha McCaughey appelle en ce sens à la reconnaissance d'un féminisme qualifié de « physique » (1997, 18). Les idéologies s'inscrivant au niveau du corps, c'est à travers lui seul qu'elles peuvent se contester : le féminisme physique serait l'apport en « muscles » dont les mouvements de femmes auraient besoin pour « mettre à genoux la culture du viol » (1997, 211). Traduction de : « *A physical feminism adds the muscle the women's movement needs to bring rape culture to its knees* ».

en langue française, par l'emploi préférentiel de l'expression « autodéfense » plutôt que de « self-défense ». Ces efforts de distinction sont révélateurs de la posture prudente, voire hostile, à l'égard des autres pratiques de défense proposées aux femmes. Nombre d'articles scientifiques, issus des études féministes principalement, s'emploient ainsi à rappeler ce qui distingue les différents types de pratiques : la « self-défense féminine » ou « self-défense pour femmes » se voit opposée à l'« auto-défense féministe » (Iresmo, 2011). Dans les travaux universitaires concernant cette dernière, les pratiques qui ne se qualifient pas de « féministes » sont soit invisibilisées soit utilisées comme repoussoirs, considérées non seulement comme différentes mais comme contre-productives (Berger et Searles, 1987). En premier lieu, le fait que des cours de « self-défense » pour femmes puissent être dispensés par des hommes est présenté par les chercheuses comme une contradiction fondamentale (McCaughey, 1997) : comment, en effet, réfléchir sur la domination avec les « dominants » et comment se libérer en présence de l'opprimeur ? Les techniques enseignées aux femmes n'ont par ailleurs pas vocation à être connues par les hommes car cela reviendrait, dans le principe, à donner délibérément aux victimes et aux agresseurs les mêmes armes²⁸⁵. Les autres arguments concernent la qualité du contenu et de la pédagogie des cours féministes, qui traitent par exemple de techniques mentales et verbales au moins autant que de techniques physiques. Le fait que les femmes auront probablement à faire face à des agresseurs qu'elles connaissent y est par ailleurs pris en compte, tout comme les inhibitions qu'elles ont intégrées concernant les manières de signifier leur désaccord (Zeilinger, 2008). Les cours non-féministes alimenteraient au contraire le mythe d'un danger incarné par des inconnus croisés au hasard des chemins, de préférence la nuit (Welde, 2003) et, en se focalisant sur la force physique, laisseraient croire à une potentielle infériorité des femmes. Le travail de différenciation ne s'embarrasse ainsi pas de nuances : il est question d'un côté de « bons cours » et de « bonnes professeuses » (Hollander, 2009, 582) qui distinguent clairement l'agression de la défense. Les « autres » cours sont quant à eux durement critiqués (Madden et Sokol, 1994 ; Rentschler, 1999).

Ces histoires, distinctes et entrecroisées, ont en commun de faire apparaître des moments stratégiques où les manières de formuler les usages légitimes et illégitimes de la violence, face à une urgence sécuritaire ou aux rapports de force, se sont transformées. Les basculements invitent à penser l'articulation, qui est aussi une opposition, entre les notions

²⁸⁵ J'ai eu ainsi l'occasion de participer, en France, à des discussions concernant l'accessibilité des manuels d'autodéfense, aux hommes, dans les bibliothèques et archives féministes. Ces dernières sont pour la plupart accessibles à toute personne et certaines de mes interlocutrices défendaient la mise à l'écart, sur des étagères destinées uniquement aux femmes, des manuels d'autodéfense.

de « violence » et de « défense ». Un certain nombre d'éléments identifiés ici dans les généalogies américaines et européennes des pratiques féminines de défense sont présents en contextes égyptiens mais travaillés, pensés et mobilisés de manières spécifiques. Les récits de la self-défense laissent en effet apparaître différents nœuds, historiquement constitués, indissociables de mon objet d'étude. Le premier est relatif à la constitution d'une catégorie sexuée « femmes » qui, en termes de défense, aurait des besoins et des capacités propres. C'est ce sujet collectif qui est ciblé comme « victime » par exemple en Égypte, à travers la constitution du harcèlement sexuel comme problème public ; et c'est bien ce statut de victime qui autorise le passage à l'acte. Le deuxième est relatif à l'ambivalence du lien entre le projet de self-défense et les instances « légitimes » de pouvoir et d'exercice de la violence (Weber, 1963), comme le montrent le cas des suffragettes formées pour se battre contre la police et les méthodes de cours pour femmes conceptualisées et enseignées par des policiers. La révolution égyptienne constitue à cet égard une période de négociations et d'expérimentations inédites. Le troisième et dernier nœud repose sur la distinction entre « féminine » et « féministe » : si cette dernière ne se formule pas explicitement en contexte égyptien, ainsi que mon ethnographie permettra de l'établir, les considérations qui y sont historiquement liées – mixité des cours, rapport au professeur, techniques verbales, défense contre un proche – sont présentes sur mes terrains d'enquête.

III. AU CAIRE : LA SELF-DÉFENSE EN TRAIN DE SE FAIRE

L'expression arabe « *difā'a 'an al-nafs* » – littéralement « défense de soi » – et son équivalent anglophone « *self-defense* »²⁸⁶ sont employés conjointement pour qualifier en Égypte les pratiques d'autodéfense²⁸⁷ ; la préférence pour l'une ou l'autre de ces expressions, qui varie selon les personnes, pourra renseigner sur les représentations et les positions sociales des individus (Peterson, 2011 ; Koning (de), 2009). Pour spécifier que les propositions se destinent spécifiquement aux femmes, il est précisé dans l'intitulé des cours « *li al-banāt* » ou « *li al-sayidāt* » qui correspondent à « pour les filles » ou « pour les femmes » de la même manière qu'en anglais, le mot « *for girls* » ou « *for women* » est ajouté. Le fait de mener mon enquête de terrain dans deux idiomes – l'arabe et l'anglais – qui ne sont pas ceux de l'écriture m'oblige

²⁸⁶ Il est plus rarement orthographié avec une touche britannique : « *self-defence* ». C'était logiquement le cas au *British Club Association* du Caire dont j'ai fréquenté les cours pendant plusieurs mois.

²⁸⁷ En Égypte, comme dans la plupart des pays arabophones, les pratiques linguistiques sont complexes et varient selon les contextes sociaux. Les formes littéraires et dialectales de la langue arabe, que l'on peut grossièrement associer au langage écrit et oral, côtoient des langues étrangères parmi lesquelles l'anglais se distingue clairement (Doss, 2011).

à un travail de traduction dans lequel le choix des mots a son importance, étant donnés les enjeux mis à jour précédemment concernant l'appellation, en langue française, des pratiques de défense personnelle destinées aux femmes. J'ai fait le choix d'employer les expressions « self-défense »²⁸⁸, « féminine » ou « pour femmes », pour désigner les pratiques étudiées²⁸⁹. Je ne souhaite en effet ni produire ni induire de jugement sur les cours fréquentés, en comparaison à un modèle de référence formulé comme « féministe » et détaillé dans nombre de travaux²⁹⁰, le projet anthropologique s'accommodant mal des catégories normatives préétablies (Angleman, Shinzato, Van Hasselt et Russo, 2009).

La lecture de cette dernière partie pourra être accompagnée de celle des différents tableaux accessibles en annexe, présentant les cours de self-défense suivis ainsi que leurs professeurs.

A. PRATIQUES « BRICOLÉES » ET PROFESSEURS EN DEVENIR

Il est difficile de définir avec précision à quand remonte la naissance de la self-défense féminine au Caire. Une recherche dans la presse égyptienne et internationale peut permettre tout au plus de rendre compte d'un intérêt médiatique grandissant, comme cela a déjà été dit, à mesure que la question du harcèlement sexuel se publicise, au cours de la dernière décennie²⁹¹. Mon enquête de terrain le confirme : il semble que les premiers entraînements de « self-défense » pour femmes aient été organisés au Caire, sous cette appellation spécifique, au début des années deux mille. Je n'ai, pour être plus précise, pas trouvé de traces antérieures à 2002, année à laquelle Moustafa me dit avoir commencé à dispenser des cours au centre *Al-Sawi* dans le quartier de Zamalek. Le jeune homme, alors âgé de 23 ans, avait initialement prévu d'enseigner le karaté mais sur la demande de quelques jeunes femmes, il orienta

²⁸⁸ En français, l'appellation « self-défense » reste en effet plus couramment usitée que celle d'« autodéfense ». Une recherche par mot clé sur le moteur de recherche Google, réalisée le 16 juin 2013, trouve un total de 1 440 000 pages de résultats pour « self-défense » contre 775 000 pour « autodéfense ». L'accent aigu sur la lettre « E », signe d'une traduction partielle de l'anglais, donne à l'expression un caractère hybride comme dans bien d'autres pratiques de combats et sports qui ont conservé la forme linguistique de leurs origines ; la connotation anglaise, en sous-entendant une certaine proximité avec l'outre-Atlantique, semble de plus historiquement et socialement perçue comme valorisante (Vigarello, 2005).

²⁸⁹ Le mot « autodéfense » est parfois admis en tant que synonyme et dans le souci d'alléger le texte.

²⁹⁰ Je n'ai trouvé, au Caire, aucune proposition dont l'appellation mobilisait explicitement, en arabe ou en anglais, le mot « féministe ». Le seul cours suivi sur place dont le nom – « *Women's Power* » – aurait pu évoquer un projet en ce sens, a été pensé par Ahmad qui, au cours de nos longues entrevues, n'a jamais employé ce qualificatif. Si cette question sera traitée par endroit, ce sera pour appréhender les modalités selon lesquelles les individus, professeurs et pratiquantes de self-défense, convoquent cette catégorie.

²⁹¹ Difficile à ce propos d'être en accord avec Jill Cermele (2004) lorsqu'elle déplore le faible intérêt des journalistes concernant les pratiques de défense par les femmes ; ce n'est en effet pas le cas en Égypte où les initiatives de cours pour femmes font l'objet d'une couverture médiatique croissante ces dernières années. C'est bien alors le contenu des articles, plutôt que leur potentielle absence, qu'il s'agit de décrypter en même temps que celui d'autres présentations relatives au cours.

finallement son enseignement sur la défense. Une décennie plus tard, le champ égyptien de la self-défense est en effervescence et la dynamique ne cessera de s'amplifier, comme nous l'avons vu, au cours du processus révolutionnaire. Durant mes différents séjours au Caire, j'ai ainsi eu l'opportunité d'assister à des créations de cours, à des mises en route d'ateliers et à des montages de projets, tous en lien avec la self-défense. J'ai donc eu la chance d'observer des pratiques au moment où ces dernières se définissaient et se formalisaient, avant que l'épaisseur du temps n'invisibilise certains tâtonnements ou tentatives échouées : mes terrains cairotes m'ont ainsi donné à voir la « self-défense » en train de se faire et de se dire. Les cours que j'ai fréquentés sont à l'image de cette effusion dans laquelle se sont développées les pratiques de self-défense ces dernières années : la plupart d'entre eux ont été créés dans l'urgence, comme « improvisés » face à une nouvelle demande, par hasard, par opportunisme ou par conviction.

Voilà par exemple qu'en quelques mois – voire quelques jours – certaines personnes se désignent ou se voient désignées comme « professeures de self-défense » sans parfois même qu'elles aient reçu de formation en ce sens. Josie, jeune femme de 28 ans, a ainsi animé un après-midi entier de « self-défense » féminine à la faculté de médecine d'Abbaseya sans autre expérience que sa pratique du yoga et sans autre qualification que sa nationalité américaine. Elle s'était portée volontaire, en tant qu'amie d'une des initiatrices de l'évènement, pour faire la démonstration de gestes qu'elle avait trouvé sur l'internet. Claudia, comme évoqué ci-dessus, possédait quant à elle une courte et ancienne formation dans les arts martiaux avant qu'elle ne se porte volontaire, suite à une demande du Centre égyptien pour le droit des femmes (ECWR) à l'occasion d'une journée de sensibilisation contre le harcèlement sexuel ; elle deviendra par la suite enseignante au centre *Al-Sawi*. Au centre *Nun* de Zamalek, la situation est tout aussi impromptue : c'est initialement un professeur anglo-égyptien de *mixed martial arts* qui commence à dispenser des cours de « self-défense » féminine, en mai 2012, avec un certain succès – l'entraînement auquel je me suis rendue réunissait une dizaine de pratiquantes. Mais au bout de quelques séances, il décide finalement de retourner en Angleterre. Le centre *Nun* fait alors appel à Omar, par ailleurs professeur de kung-fu, pour pallier cette défection et prendre le relais. Ce dernier n'avait jusque-là jamais envisagé d'enseigner la « self-défense » à des femmes et lors de notre premier cours ensemble, il s'acharnait à nous apprendre à lancer un coup de pied envolé par derrière dans la tête d'un potentiel agresseur – ce que non seulement aucune de nous n'était en mesure de faire, mais qui de surcroît présentait le risque de nous faire tomber. Je suppose que dans le cas du centre *Nun*, la volonté de maintenir les cours de « self-défense » répondait à un intérêt en grande partie financier. John me raconte son arrivée, tout aussi stratégiquement orchestrée, à la tête

d'un cours de « self-défense » pour femmes dans le *Reform Pilates Studio* de Zamalek : ce jeune Américain de 21 ans, pratiquant intensivement le jujitsu brésilien, est en visite au Caire chez une amie lorsqu'il se voit proposer de dispenser des cours de « self-défense » dans une salle de fitness tenue par une connaissance à elle. Lors d'un entretien, alors que je lui demandais des détails sur le texte qui, à grand renfort de phrases alarmistes et de promesses de sécurité – pour 100 livres égyptiennes de l'heure²⁹² – faisait la promotion de son nouveau cours, il m'expliqua :

« Ce n'est pas moi qui ait écrit l'annonce, c'est la responsable de la salle et je n'ai pas fait très attention à ce qui était écrit. Moi je n'avais pas choisi d'enseigner la self-défense, j'aurais préféré donner des cours mixtes de jujitsu, pas qu'à des femmes, mais elle a beaucoup insisté ».

Youssef, professeur de *mixed martial arts*, finit par accepter d'animer des cours à l'intention de femmes réfugiées, dans une ONG britannique, sans même jamais avoir enseigné à des femmes puisque, m'expliqua-t-il, aucune ne persévère dans ses cours : « l'entraînement est trop dur pour elles, c'est trop physique. (...) Elles arrêtent toutes parce que ça demande trop d'effort. Car moi je suis honnête, je ne vais pas leur dire que c'est très bien comme ça et c'est pour ça qu'elles arrêtent ». Youssef maintient ce même discours lorsqu'il évoque avec moi ce projet d'enseignement auprès de personnes réfugiées, se situant alors en complet décalage avec les objectifs de la structure : « sensibiliser les femmes », évoquer avec elles la « violence domestique », « leur montrer quelques mouvements qui marchent » selon les mots d'une des responsables. Lui insiste pour que « seules les motivées » soient présentes, qu'elles s'engagent à travailler « chez elles » et que l'association investisse pour acheter un sac de sable afin qu'elles puissent s'entraîner régulièrement à donner des coups de poing.

Ces derniers exemples montrent que c'est parfois par coïncidence que des hommes, ayant en commun d'être investis à haut niveau dans des pratiques de combat, se retrouvent en charge d'enseigner la « self-défense » à des groupes de femmes, devant alors improviser des programmes de cours. Ce sont eux qui seront rapidement identifiés comme des référents de la self-défense féminine, sollicités pour faire des conférences ou des démonstrations, à l'image de Moustafa et Amr devenus intervenants dans des associations de lutte contre le harcèlement sexuel, l'un pour *Harassmap* et l'autre pour *Not guilty*. Ahmad a par ailleurs été contacté par une compagnie privée d'investissement, *Egypt Kuwait Holding*, pour animer un séminaire de sensibilisation à la « self-défense » auprès de ses employés et, fort de son expérience, Samir multiplie quant à lui les séminaires dans différentes universités égyptiennes (*Egypt Women*

| ²⁹² Soit l'équivalent de 15 euros.

News, 10 avril 2013)²⁹³. Ce sont également ces mêmes professeurs « improvisés » qui s'adressent aux journalistes et prennent la parole face aux caméras, expliquant la spécificité d'une défense féminine et mettant en mots un projet qu'eux-mêmes découvrent et participent à définir. Leurs représentations vis-à-vis du combat, des rapports sociaux et des corps sexués se révèlent alors empreintes – il en sera question dans le chapitre suivant – des milieux des sports de combat et des arts martiaux desquels ils sont issus et qui demeurent « peu enclins », selon les termes de Christine Mennesson (2009, 81), à « questionner » l'ordre sexué.

Les pratiques de self-défense féminine telles qu'elles se formalisent au Caire ces dernières années se révèlent ici dans leur dimension « bricolée ». Le bricolage est, pour Claude Lévi-Strauss, un moyen de « s'arranger avec les "moyens du bord" » c'est-à-dire avec un « ensemble à chaque instant fini de techniques et d'outils » (1962, 31), et c'est bien ce que font ces professeurs « auto-proclamés » : puisant dans les différentes disciplines de combat qu'ils connaissent, recherchant sur l'internet des vidéos et s'arrangeant avec l'idée d'une spécificité féminine par rapport au risque d'agression et aux possibilités de défense. Ahmad m'expliquait ainsi s'être inspiré de vidéos trouvées sur l'internet pour construire son programme « *Women's Power* », qu'il estime « le plus complet possible », explorant même la piste psychologique :

« Mon programme se divise en cinq parties. La première c'est de l'aérobic, pour que les filles soient en forme, qu'elles aient de l'endurance. La seconde, ce sont les fondamentaux du combat : je montre aux filles comment utiliser leurs corps pour se défendre, avec leurs mains, avec leurs jambes ou avec leurs têtes. La troisième partie se concentre sur l'étude des situations critiques, notamment en cas d'agression au couteau, avec une partie particulière pour le viol. On voit des méthodes spéciales pour éviter de se faire violer. Et la quatrième partie ce sont les matchs, chaque fille va se battre contre moi. (...) Il y a aussi une partie théorique, que j'aborde à chacun de mes entraînements, mon but est d'enseigner aux filles ce qu'est la psychologie d'un violeur ou d'un voleur ».

La durée et la fréquence des enseignements varient d'une proposition à une autre, selon la disponibilité des professeurs : Ahmad a ainsi décidé d'organiser son programme sur douze séances de cours hebdomadaires alors que Claudia consacre au sien quatre séances. Cette dernière me dit viser un objectif de sensibilisation, se concentrant sur les « fondamentaux de la self-défense » et mettant en avant leurs « bénéfices psychologiques » : sa première séance porte sur les distances et la défense verbale, la deuxième et la troisième traitent des différents

²⁹³ « Des cours de self-défense pour filles seront donnés gratuitement vendredi prochain au parc Al-Azhar » (*tadrībāt magānī al-gama'a al-muqabala al-āzhar li ta'alam al-fatā al-difā'a ran al-nafs*), *Egypt Women News*, 10 avril 2013, www.egywomennews.com/civil-society-organizations/1463-Initiative-to-learn-the-art-and-psychological-self-defense-training-for-girls-hold-free-next-Friday-Azhar-Park.html.

gestes d'agression – de la prise du poignet à l'étranglement – et la dernière est consacrée à des « jeux de rôles » et à la mise en pratique ludique des apprentissages. La taille des groupes varie également selon les cours, en lien avec la taille du lieu de pratique : Omar pose par exemple un nombre limite d'inscriptions – huit – pour ses entraînements alors que les cours de Samir, organisés dans un jardin public, peut réunir jusqu'à quarante participants. Certaines offres rencontrent par ailleurs peu de succès comme la tentative d'Abdou de proposer des cours pour femmes dans sa salle de musculation et dans lesquels une seule autre pratiquante est présente à mes côtés, qui plus est variant à chaque séance, aucune des filles n'étant jamais venue plus d'une fois. D'autres propositions se distinguent en marge par leur dimension spirituelle, comme celle d'Oussama, ancien garde du corps, enseignant la self-défense et « l'écoute de soi », ou encore le programme « *Art of control* » d'Amr, bodybuilder qui m'explique avoir reçu un certain « don », comprenant « le message des couleurs » et proposant une pratique de la self-défense permettant de « réactiver l'énergie interne » des participantes. Dans ces cas-là, les cours sont dispensés de manière individuelle, faute de pouvoir rassembler un groupe²⁹⁴.

La plupart des professeurs donnent un sens particulier à leur implication dans la self-défense féminine, quand bien même cette dernière se serait faite de manière hasardeuse, et se font les promoteurs de la pratique. Ils évoquent leur engagement à la manière d'un « devoir » qui se serait imposé à eux : celui de mettre leurs compétences de combattants au service d'une cause. Selon les personnes, le devoir se formule dans un registre moral, religieux ou – plus rarement – féministe. Samir, par ailleurs pratiquant d'aïkido, m'explique par exemple qu'il s'est décidé à animer gratuitement des cours de self-défense, dans un parc de la ville, lorsqu'il a compris la gravité de la situation en Égypte : « il fallait faire quelque chose », me dit-il. Les journalistes qui se succèdent à ses entraînements insistent d'ailleurs sur l'aspect charitable de l'initiative, évoquant un véritable « don » (*El-Watan News*, 19 avril 2013)²⁹⁵. Ahmad, karatéka, puise quant à lui explicitement dans le répertoire religieux pour justifier son choix de donner bénévolement des cours dans les locaux d'une association caritative musulmane renommée²⁹⁶. Il m'explique que c'est au départ parce qu'il a craint pour la sécurité

²⁹⁴ Ce sont d'ailleurs ces trois professeurs – Abdou, Oussama et Amr – qui m'avaient demandé de constituer par moi-même des groupes de filles intéressées, en échange de la gratuité de l'enseignement pour moi.

²⁹⁵ « Des entraînements gratuits pour faire face aux voyous et aux harceleurs sexuels » (*tadrībāt magānī li mawāgaha al- baṭṭagīyya wa al-mutaḥarrishīn ginsiyya*), *El-Watan News*, 19 avril 2013, www.elwatannews.com/news/details/167359.

²⁹⁶ Il s'agit de « *Risala Association for Charity* » qui constitue une des plus grandes organisations de volontariat du monde arabe (Daly, 2010). En Égypte, l'association comptait en 2012 plus de 112 000 volontaires (Sparre, 2013, 28). *Risala* (*risāla*) signifie en arabe « message ».

de sa « fiancée » qu'il a eu l'idée de concevoir ces cours, avant de se dire qu'il voulait en faire bénéficier le plus grand nombre de femmes possible, par « charité » :

« En Islam, nous croyons en des valeurs fortes et cherchons comment aider les autres, sans forcément penser à l'argent. Quand je fais ça (*enseigner bénévolement la self-défense*), je rends Dieu heureux. Et Dieu m'aidera dans ma vie en retour. C'est ça le principe, c'est un concept musulman : si tu fais le bien, tu auras du bien dans ta vie ».

L'absence de rétribution financière sert de preuve à la sincérité de l'engagement. Elle permet par exemple à Samir et Ahmad de se distinguer des « autres » professeurs, cupides, qui profiteraient de la situation critique et de la vulnérabilité des femmes pour gagner de l'argent. C'est dans ce sens qu'Amr me précise, après m'avoir dit que la self-défense était devenue « *fashion* » avec la révolution, qu'il l'enseignait déjà « avant que ça ne soit connu en Égypte ». Moustafa m'affirme de la même façon avoir « créé le tout premier cours de self-défense pour femmes » en 2002 et me met en garde à notre première rencontre : « pour moi, ce n'est pas un business mais quelque chose de très important. Il faudrait donner des cours à toutes les femmes égyptiennes ». L'importance du projet défendu implicitement par la self-défense féminine – offrir aux femmes les moyens d'assurer leur propre protection – ne peut, de quelque façon que ce soit, se monnayer. Ainsi, William avait refusé, à notre dernier cours, l'enveloppe qui contenait l'argent correspondant aux séances passées, demandant à ce qu'il soit donné à une association engagée dans la lutte contre les violences faites aux femmes. Chacun des professeurs cherche également à revendiquer le sérieux de sa propre méthode ; Ahmad affirme être « le seul à donner des cours si complets, avec l'aide de Dieu » et le « système de défense » de Mahmoud combine selon lui « le meilleur de toutes les pratiques ». Ismaïl accuse quant à lui les « autres » d'être des « incompetents et irresponsables », enseignant des techniques inefficaces et donnant « l'illusion à leurs élèves qu'elles savent comment se défendre » en les mettant ainsi en danger. Les rivalités classiques entre les différentes disciplines de combat apparaissent dans ces types de discours de manière saillante : John déclare par exemple que « le jujitsu est la meilleure option pour apprendre à se défendre » alors que Tamer maintient « qu'une fois que tu as essayé le Wing Tsun, les autres méthodes de défense te paraissent bien faibles ».

Parmi tous les professeurs rencontrés, seule Claudia qualifie de « féministe » son engagement. Cette jeune femme allemande de 32 ans est venue s'installer au Caire une première fois à la fin de ses études, pour mener une recherche sur les mutilations génitales féminines dans le cadre de son master. Attachée à l'Égypte, tout comme sa mère qui décède à ce moment-là, elle revient s'y installer « définitivement » une fois un poste trouvé à l'université

allemande ; elle aimerait aujourd'hui commencer un doctorat sur les sexualités et le pouvoir en Égypte. La « self-défense » constitue selon elle un moyen de « s'armer » pour lutter contre la « domination » et le « patriarcat ». Ce n'est pas un hasard que la seule « féministe » parmi les professeurs ne soit pas égyptienne : le mot « féminisme » (*nisawya*) a en effet une histoire ambivalente²⁹⁷ en Égypte – il demeure perçu comme une importation occidentale ancrée historiquement dans des rapports de pouvoir (Ahmed, 1982 ; Monciaud, 2005) – qui explique qu'il continue à être employé avec réticence.

Au moment où je quitte l'Égypte à l'issue de mon dernier séjour de terrain, en décembre 2012, le champ des pratiques féminines de défense poursuit son expansion et sa diversification par l'intermédiaire des professeurs. Moustafa vient alors de monter le « premier cours de self-défense pour adolescentes ». Ses paroles illustrent bien l'enjeu, à la fois stratégique et théorique, de l'appellation « self-défense » qui encadre – et restreint de fait – la pratique féminine du combat dans un projet de défense, parfois même à l'encontre de la volonté des principales intéressées :

« Elles ont entre 8 et 12 ans, je leur donne une heure toutes les deux semaines. Au départ, j'étais censé leur donner des cours de karaté mais j'ai changé d'avis finalement. Et j'ai voulu appeler cela "self-défense pour filles". Au début certaines d'entre elles étaient déçues car elles voulaient faire du karaté et moi je leur proposais de la self-défense ! Elles s'y sont faites, elles aiment bien maintenant ».

²⁹⁷ Les premiers mouvements « féministes » égyptiens se sont impliqués dès le début du vingtième siècle dans la lutte contre l'occupation britannique (Baron, 2005). En 1923, Huda Sharawi crée l'Union féministe égyptienne (UFE) dont l'objectif est de promouvoir les droits des femmes dans les domaines politique, juridique et social. Le mot apparaît alors, mais en langue française venant qualifier des mouvements qui se nommaient autrement jusqu'alors (Roussillon, 2006). En 1946, Fatima Nimat Rachid crée le parti féministe égyptien et Duriya Shafik le mouvement des « Filles du Nil » (*banāt al-nil*), en 1948, agissant pour le droit de vote des femmes. La question féminine devient, avec l'indépendance, un aspect central de la construction nationale : après le « féminisme d'état » (Hatem, 1992), instauré par Gamal Abdel Nasser dans les années soixante qui « nationalise » la question des femmes et la famille, la présidence d'Anouar Sadate est marquée par une série de lois portant sur le statut personnel des femmes. Ces dernières sont nommées « Jihane » du prénom de l'épouse de Sadate autoproclamée « première féministe d'Égypte » (Roussillon, 2006, 60). Suzanne Mubarak prend le relais, édictant également des lois sous son nom propre et créant, en 2000, le *National Council for Women* dont les locaux, significativement placés dans le même bâtiment avec ceux du parti PND, ont brûlé le 28 janvier 2011. Faisant face à l'indifférence des formations politiques et pour échapper à une confrontation directe avec l'État, les mouvements féministes égyptiens se sont progressivement repliés, ces dernières décennies, vers le monde associatif contribuant malgré eux à leur invisibilisation et une dynamique d'« apolisation du politique » (Roussillon, 2006, 62). Les mouvements de femmes sont aujourd'hui divisés entre une mouvance plutôt « séculariste », fortement liée aux structures internationales de défense des droits de l'homme, et une mouvance « féministe islamique », invitant à une relecture des textes religieux (Badran, 1996).

Claudia est quant à elle en discussion avec l'université d'Helwan au Caire pour animer des séances hebdomadaires à destination des étudiantes²⁹⁸. Des cours gratuits sont organisés au printemps 2013 par le groupe *Tahrir Bodyguards* dans une des salles de l'enseigne *Samia Allouba* sous la direction d'Ismaïl, professeur de taekwondo, avec lequel j'avais suivi un cours sur les conseils de Youssef (*Ahram Online*, 12 mars 2013)²⁹⁹. Le groupe « *Igmadi* », qui signifie « sois forte », se forme quelques mois plus tard, organisant des stages de formation à l'autodéfense entre femmes, à l'initiative de plusieurs associations investies contre les violences sexuelles³⁰⁰. L'institutrice forme les participantes au Wendo, méthode qui a été précédemment identifiée comme faisant partie de l'autodéfense féministe telle qu'elle s'enseigne aujourd'hui en Europe (*Egypt Independent*, 18 novembre 2013)³⁰¹. Deux des jeunes femmes que j'avais rencontrées au centre *Al-Sawi* l'année précédente m'ont raconté s'y être rendues, dont l'une en compagnie de sa mère.

B. FAIRE DE LA SELF-DÉFENSE FÉMININE AU CAIRE : DIVERSITÉ DES LIEUX, MULTIPLICITÉ DES PUBLICS

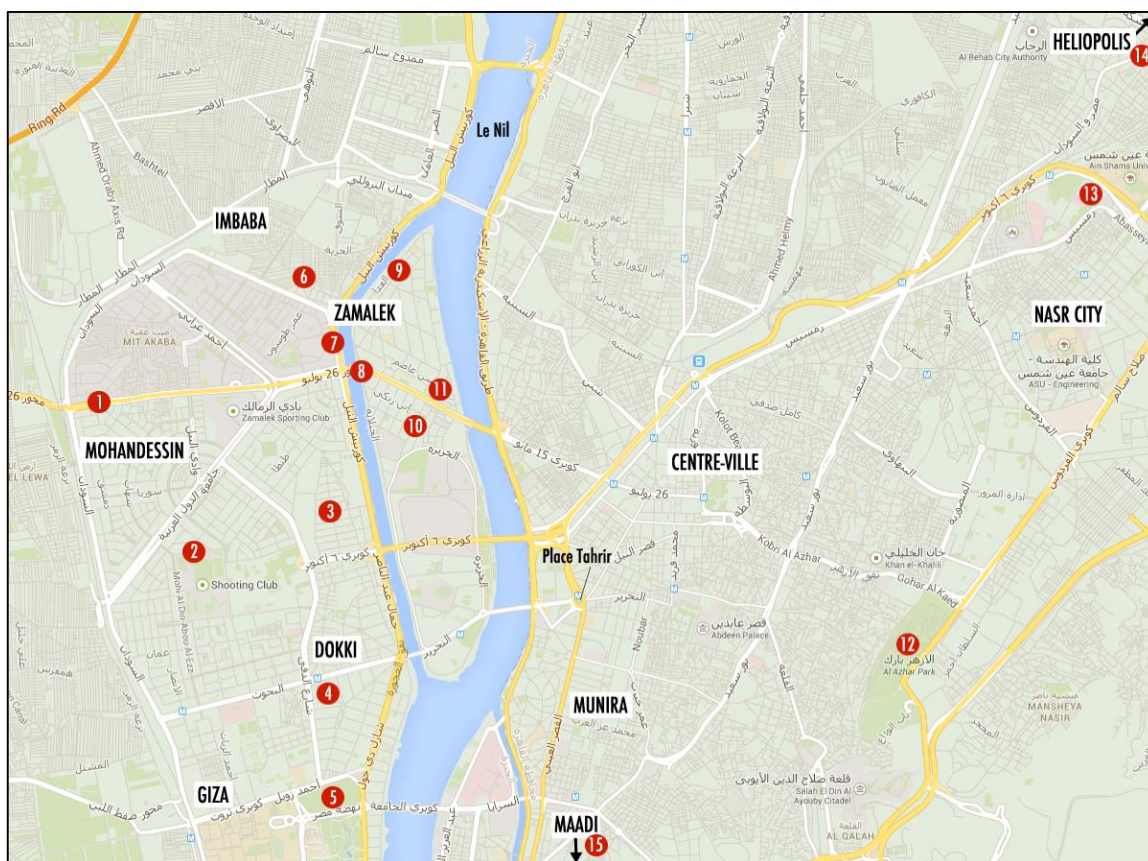
Dans quels lieux sont donnés, au Caire, les cours de self-défense ? Comment se manifeste matériellement leur diversité ? Quels sont les publics qu'ils ciblent et selon quelles modalités ? Une attention particulière sera accordée ici aux conditions matérielles de pratique ainsi qu'aux différents indices – conditions d'accès, ameublement, affichage – qui informent à la fois sur la vocation des structures et la position sociale de leurs publics. Les lieux fréquentés dans le cadre de mon enquête ethnographique, et que je classe ci-dessous selon différentes catégories, sont ici représentés sur une carte.

²⁹⁸ Claudia, dans la volonté de démocratiser un peu plus son enseignement, avait également proposé d'animer des cours bénévolement à une association implantée dans un quartier populaire du Caire. La personne en charge de cette structure avait finalement refusé, arguant que les relations avec les habitants étaient suffisamment difficiles pour ne pas proposer des cours qui pourraient être mal perçus, d'autant plus qu'ils seraient donnés par une femme étrangère.

²⁹⁹ « Tasers and Taekwondo: Amid security vacuum, Egyptians look to self-defence », *Ahram Online*, 12 mars 2013, english.ahram.org.eg/NewsContent/1/64/66346/Egypt/Politics-/Tasers-and-Taekwondo-Amid-security-vacuum,-Egyptia.aspx.

³⁰⁰ L'annonce pour ces cours est visible sur la page *Facebook* du groupe, www.facebook.com/igmadi.

³⁰¹ « Igmadi: Teaching Zumba, Wen Do against sexual violence », *Egypt Independent*, 18 novembre 2013, www.egyptindependent.com/news/igmadi-teaching-zumba-wendo-against-sexual-violence.



Cartographie des cours de self-défense suivis, carte adaptée depuis Google Maps, juillet 2014 (confection par l'auteure).

1. <i>Fit Gym</i>	10. <i>Centre Nun</i>
2. <i>British Club Association</i>	11. <i>Women Only Workout</i>
3. <i>First Gym</i>	12. <i>Parc Al-Azhar</i>
4. <i>Dojo Dragon's Den</i>	13. <i>Faculté de médecine, université Ain Shams</i>
5. <i>Parc Orman</i>	14. <i>ONG Risala for Charity Association, branche Héliopolis.</i>
6. <i>Swiss Club</i>	15. <i>Maadi Gold Gym</i>
7. <i>Nile Gold Gym</i>	
8. <i>Centre Al-Sawi</i>	
9. <i>Reformes Pilates Studio</i>	

Une première catégorie de lieux rassemble les clubs de fitness – dans mon cas les enseignes internationales *Gold Gym* et *Samia Allouba* – dont il a déjà été dit qu'elles visent la partie la plus aisée de la société égyptienne. Les cours de self-défense y sont donnés dans de grandes salles climatisées dont certains murs sont revêtus de miroirs et de barres de danse. Sur les étagères alentours, du matériel est disposé avec soin, destiné aux autres activités organisées dans le même espace : gros ballons, haltères ou encore marches individuelles pour la pratique du « *step* ». Les matelas disposés au sol, encastrés les uns dans les autres à la manière d'un puzzle, sont propres ; ils paraissent neufs. Entre deux morceaux de musique rythmée, le ronronnement des réfrigérateurs, dans lesquels des bouteilles d'eau et de boissons énergétiques sont en vente, se fait entendre. Les affiches qui ornent les murs font pour la plupart

la promotion de marques de vêtements ou de chaussures de sport. Dans la salle *Samia Allouba*, les posters reprennent le slogan « *Yes... you can !* ». Pour accéder à ces clubs de fitness, toute personne doit posséder une carte, achetée pour le mois ou l'année, qui lui donne accès à tous les services, la self-défense ne constituant qu'une activité parmi les autres. C'est d'ailleurs en raison du prix de la carte³⁰² que je n'ai pu avoir accès à plus d'une séance – le cours d'essai est en effet offert ou accessible à prix réduit – dans chacun de ces lieux.



Devanture, *Gold Gym Nile*, 30 mai 2011 (cliché de l'auteur).

Les salles de musculation se distinguent partiellement des clubs de fitness dans le sens où leur espace réduit ne leur permet pas d'isoler les pratiques les unes des autres. Dans les deux salles où Abdou dispense ses cours – *Fit Gym* et *First Gym* – il faut par exemple pousser les machines de musculation sur le côté pour dégager un espace et disposer nous-mêmes les matelas au sol. Nous nous entraînons, à *Fit Gym*, face à une affiche sur laquelle une femme souriante mange une pomme en se mesurant le tour de taille ; mais la plupart des images présentes offrent des images valorisées de corps masculins musclés et combattifs, comme à l'entrée où un portrait grandeur nature d'Abdou, présenté comme « le champion du monde d'Aikijutsu », accueille les visiteurs. L'enseigne de la salle *First Gym* met en scène, dans un même registre esthétique, deux hommes à la musculature saillante³⁰³. Les conditions

³⁰² Au mois, selon le programme choisi, la carte de membre revient entre 600 et 2000 livres, soit environ entre 80 et 200 euros.

³⁰³ Mon enquête ethnographique me permettra par la suite d'envisager le discours sur les muscles comme un discours de classe.

d'accès à ces salles de musculation sont moins exclusives que les salles de fitness puisqu'il est possible de s'inscrire pour suivre seulement les cours de self-défense.



Devanture, *First Gym*, quartier d'Agouza, 26 juin 2011 (cliché de l'auteure).

Les dojos constituent une autre catégorie en ce que ces lieux, bien que toujours liés à la pratique d'une activité physique, sont exclusivement dédiés aux arts martiaux et à la préparation du corps qui y est liée. Les décorations qui ornent les murs du dojo où Youssef donne ses cours privés, *Dragon's Den*, font alterner des références à l'univers martial et pugiliste à travers par exemple des peintures d'idéogrammes japonais, signifiant « honneur » et « courage », ou encore des photographies de groupes de pratiquants, gants de boxe ou couteaux à la main. Les tapis disposés au sol sont marqués par les combats : déchirés par endroits, tachetés de gouttes de transpiration et parfois de sang.



Salle de pratique, *Dragon's Den*, Dokki, 9 février 2012 (cliché de l'auteure).

La catégorie suivante réunit des lieux qualifiés de centres de « bien-être et de remise en forme » et dans laquelle se trouvent le *Women Only Workout (WOW)*, le *Reform Pilates Studio* et le centre *Nun*, tous trois situés dans le riche quartier de Zamalek. Ces petites structures « cosy » (*Cairo 360*, 5 janvier 2011)³⁰⁴, qui proposent des services divers et variés, ont la particularité d'être des habitations réaménagés : le sol des salles de pratiques est revêtu de parquet, il y a des moulures au plafond et des cheminées de marbres dans les coins. La décoration est sobre, la musique douce et des huiles essentielles sont parfois diffusées pour assainir et parfumer l'air. Le service est pensé pour une clientèle féminine, raffinée et fortunée, possédant les références et le capital culturel nécessaires pour faire son choix parmi les séances de yoga, de chant, de sophrologie, de *Pilates*³⁰⁵ ou de self-défense. Au centre *Nun*, une salle accueille des consultations avec des thérapeutes énergéticiens, des psychologues et des acupuncteurs. Les tables près de l'accueil servent de présentoirs à des brochures, en anglais, invitant les femmes à des groupes de parole sur l'allaitement et la grossesse ou à des cours de massage pour bébés. Le *WOW* offre même un service de garderie pour permettre aux mères de se rendre aux activités. Dans ce type de lieux, les inscriptions se font pour un nombre de séances donné, par exemple par 4 ou 10 pour les cours de self-défense.

³⁰⁴ « WOW: Cosy women's workout studio in Zamalek », *Cairo 360*, 5 janvier 2011, www.cairo360.com/article/healthandfitness/1410/wow-cosy-womens-workout-studio-in-zamalek.

³⁰⁵ La méthode *Pilates* a été fondée par Joseph Pilates au début du vingtième siècle : il s'agit d'un mélange de yoga, de danse et de gym qui se pratique à l'aide d'aggrès spécifiques et de ballons. Cette pratique, douce et gainante, fait l'objet d'une promotion dans les magazines féminins.



Salle de pratique, centre *Nun*, Zamalek, 7 mai 2012 (cliché de l’auteure).

Catégorie à lui tout seul, le centre *Al-Sawi* constitue dans le paysage socioculturel du Caire un espace unique, réputé pour sa programmation culturelle, les nombreuses activités qu’il propose et l’espace de socialisation qu’il offre aux jeunes hommes et femmes qui le fréquentent³⁰⁶. Il s’agit d’une structure récente, créée en 2003 par un homme d’affaires égyptien, fêru de culture, qui la gère et la finance en partie. Bien qu’implanté en bordure du riche quartier de Zamalek, le centre affirme sa volonté de promouvoir la culture pour tous et accueille une population socialement mixte (*Al-Jazeera*, 7 janvier 2008)³⁰⁷ ; ceci étant permis par le prix réduit de sa carte de membre – 30 livres égyptiennes – donnant accès durant une année aux différents espaces du centre ainsi qu’à certains évènements. L’inscription à une activité particulière nécessite un règlement supplémentaire compris entre 50 et 100 livres égyptiennes³⁰⁸. Le centre *Al-Sawi*, bien qu’encourageant certaines formes de pratiques alternatives – spectacles pro-révolution, concert de musique métal – profite d’une image positive dans certains milieux conservateurs. L’interdiction de fumer et de boire de l’alcool dans l’enceinte du centre, ainsi que le contrôle implicite des relations entre garçons et filles, l’expliquent en partie. Cette réputation « morale » est sans doute une raison non négligeable à la fréquentation du centre par de jeunes femmes. La proposition de self-défense n’est à ce titre

³⁰⁶ Voir le site Internet du lieu, eventful.com/cairo/venues/sakia-sawi-culture-wheel-/V0-001-002381823-0 [consulté le 28 juillet 2014].

³⁰⁷ « Le Sawi poursuit ses activités en 2008 » (*sāqiyyat al-ṣawī bi-masr takḥatār al-‘uqūl maḥūrā li-anṣḥatāhā fī 2008*), *Al-Jazeera*, 7 janvier 2008, www.aljazeera.net/news/pages/19dd2c26-a854-41c4-ae7f-a2e5b7d5ca6b.

³⁰⁸ La carte est donc environ à 4 euros et l’inscription à une activité varie entre 7 et 14 euros (il faut entre 7 et 8 livres égyptiennes pour faire un euro).

pas la seule à poser la règle de la non-mixité ; des cours de yoga, ainsi que des groupes de discussion sur le Coran, y sont également soumis. Les entraînements de self-défense ont lieu dans une salle accueillant à d'autres moments des conférences ou des cours de danse, comme le laisse deviner la présence de chaises, d'un piano et de miroirs.



Ma carte de membre pour l'année 2012-2013, au centre Al-Sawi.

La catégorie suivante du classement des lieux de pratique de la self-défense rassemble le *Swiss Club* et le *British Club Association*, deux institutions représentant culturellement et diplomatiquement en Égypte des pays étrangers. C'est sans doute à ce titre que les mesures de contrôle et de filtrage des entrées sont particulièrement sévères : l'entrée au *British Club Association* – appelé aussi « *BCA* » – se fait par exemple à travers un sas, dans lequel les passeports et les sacs des visiteurs sont examinés et où chacun doit s'acquitter d'un droit d'entrée de 20 livres égyptiennes. Au *Swiss Club*, il faut franchir une première barrière et expliquer au gardien la raison de sa venue afin que ce dernier déclenche, électriquement, l'ouverture du portail. Le club constitue un îlot de richesse implanté dans le quartier populaire d'Imbaba : il s'agit d'une ancienne villa coloniale entourée d'un grand jardin dans lequel un restaurant organise pour certaines occasions, comme la Saint-Valentin par exemple, des soirées « *Raclette* » ou « *Fondues* ». Le lieu est surtout fréquenté par des familles – égyptiennes et expatriées – car il propose un grand nombre d'activités pour les enfants comme des cours de musique, de langues, de gymnastique, de danse ou de karaté. Les inscriptions doivent être renouvelées chaque mois. Le cours de self-défense pour femmes, monté à la demande de trois mères dont les filles suivaient des cours de danse au club, prend place dans un espace extérieur mais couvert, destiné aux activités physiques. Les jours de grande chaleur, les cours se déplacent dans une salle climatisée au parquet ciré, à l'intérieur de la villa. Le *BCA*, implanté à Mohandessin, offre un espace de socialisation semblable, cosmopolite et élitiste, permettant à ses membres de jouer aux fléchettes en buvant des pintes de bière dans une « reconstitution » d'un pub irlandais. Les cours de self-défense sont organisés dans une salle de ce pub, à l'étage, dans laquelle il est nécessaire de pousser sur le côté tables, chaises et jeu de billard afin de

s'aménager un espace. L'argent est récolté à chaque séance par l'instigatrice du cours, Hana, qui est aussi une des pratiquantes.



Espace de pratique, Swiss Club, 18 avril 2012 (cliché de l'auteur).

Ce dernier exemple permet de faire la transition vers la dernière catégorie des « espaces informels », réunissant les propositions de cours de self-défense prenant place dans des lieux n'étant pas a priori destinés, notamment matériellement, à les accueillir. Il s'agit alors, à l'exception du *BCA*, de cours donnés gratuitement et ne nécessitant aucune inscription de la part des pratiquants. Ces pratiques informelles de self-défense se déroulent par exemple dans les salles de classe des universités comme à la faculté de médecine d'Abbaseya, dans laquelle l'« atelier self-défense » avait été organisé dans la salle d'examen, au sous-sol : il avait fallu déplacer une centaine de bureaux et de chaises pour permettre aux participantes d'avoir suffisamment d'espace pour s'entraîner. Claudia relate de semblables efforts d'installation lorsqu'elle évoque les cours qu'elle donnait, « en douce », à l'université allemande du Caire. Le programme « *Women's Power* », animé par Ahmad dans la branche d'Héliopolis³⁰⁹ de la *Risala Association for Charity*, rentre également dans cette catégorie : l'entraînement succédait à une formation au secrétariat, dispensée immédiatement avant dans la même pièce, et nous devions débarrasser les chaises, les bureaux et ordinateurs avant de commencer l'entraînement, dégagant ainsi une surface de carrelage blanc sur lequel les filles disposaient un tapis poussiéreux, de deux mètres sur trois environ, délimitant l'espace de combat.

³⁰⁹ La branche d'Héliopolis est la plus grande branche égyptienne de la *Risala Association for Charity* : en 2012, on y comptait 8 000 volontaires et 580 employés (Sparre, 2013, 28). Lorsque je m'y suis rendue, le deuxième immeuble destiné à accueillir les activités de l'association, et qui comptait plus de quinze étages, venait d'être achevé. C'est en son sein que les cours de self-défense féminine étaient organisés.



Affichage sur un banc, faculté de médecine, université Ain Shams
27 mars 2012 (cliché de l'auteur).

Les cours donnés en extérieur et en public, au parc Al-Azhar ou à celui d'Orman, intègrent cette même catégorie même si la pelouse offre aux corps une surface bien plus amortissante que le carrelage.



S'entraîner sous les arbres, parc Orman, 30 novembre 2012 (cliché de l'auteur).

La nature des lieux, ainsi que leurs emplacements dans la ville, traduisent une certaine homogénéité sociale. En effet, que les cours soient donnés dans des dojos, des universités, des centres culturels ou des salles de musculation, ils le sont dans un périmètre géographique restreint et socialement signifiant. Le centre-ville et les quartiers de Zamalek, Dokki, Maadi

ou Mohandessin font partie des territoires les plus privilégiés de la métropole cairote. L'accès aux différents lieux identifiés est conditionné à la fois explicitement – portes, contrôles, cartes de membre, règlement intérieur, prix des cours – et implicitement – tenues vestimentaires, maîtrise de la langue anglaise, règles d'interaction – même si l'intensité de ces filtres sociaux varie d'un lieu à un autre. Mais il est important, une fois cette homogénéité géographique et sociale mentionnée, d'insister sur la diversité des pratiques de self-défense au Caire. Le centre *Al-Sawi* n'est par exemple en rien comparable à la salle *Gold Gym* : l'inscription au cours de self-défense coûte 60 livres égyptiennes pour le premier contre plus de 600 pour le second. Au centre *Al-Sawi*, la programmation est adaptée au rythme universitaire : ses activités sont suspendues durant les périodes d'examens et les cours de self-défense féminine sont organisés en fin d'après-midi, « pas trop tard pour que toutes puissent venir » comme me le dit la professeure, alors qu'au *Gold-Gym*, les séances de self-défense ont lieu de vingt-et-une heures à vingt-trois heures. De même, le centre *Nun* n'est pas comparable au dojo *Dragon's Den*, bien que les coûts d'inscription soient équivalents et que le cours se fasse pieds nus : les personnes fréquentant le premier ont la possibilité de suivre sur place des séances de yoga, celles qui fréquentent le second des entraînements de défense au couteau. Cette pluralité des lieux de pratique informe sur l'effervescence du champ de la self-défense au Caire ainsi que sur la large circulation de discours, socialement situés et largement mondialisés, sur l'insécurité urbaine et l'importance de pouvoir assurer soi-même sa propre défense.

CONCLUSION

L'exploration socio-historique des pratiques de self-défense a contribué à mettre à jour la diversité des processus – urbains, sportifs, sexués – qui les sous-tendent ainsi que la pluralité des milieux dans lesquels elles se sont progressivement formalisées, en Égypte et ailleurs. Ces pratiques continuent aujourd'hui leur diffusion en contexte égyptien. Le champ cairote de la self-défense est en effervescence – les pratiques sont « en train de se faire » au moment où je les observe – et des cours se développent plus ou moins formellement dans une multiplicité d'endroits. Des propositions variées cohabitent aujourd'hui au Caire sous la même appellation. Le succès de ces pratiques informe sur des basculements significatifs : l'individu est désormais seul, face au collectif, pour assurer sa sécurité et juger de la légitimité de sa réaction. La défense désignait une relation, dont la dimension sexuée apparaîtra dans les parties suivantes, la voilà devenue propriété individuelle. Dans leur diversité, les pratiques égyptiennes ont ainsi en commun de constituer des supports privilégiés pour interroger les manières dont se

construisent, dialectiquement, les catégories du « légitime » et de l'« illégitime » dans le travail d'énonciation de la violence.

Le présent chapitre s'arrête ici, avant que les pratiquantes n'entrent en cours, au début des entraînements, aux portes des salles. Les lieux de pratique ont été localisés, les trajectoires des professeurs esquissées et il reste maintenant à décrire comment se déroulent, concrètement et techniquement, l'apprentissage de la self-défense féminine, ainsi que ce que ce dernier donne à penser à l'anthropologie.

CHAPITRE 5

CORPS-À-CORPS : L'ORDRE SEXUÉ EN « JEU »

Samir crie : « c'est à vous maintenant ! ». Et il ajoute en anglais, comme il le fait systématiquement : « *face to face* ! ». Il vient de nous montrer, plusieurs fois d'affilée, un mouvement de torsion de poignet censé faire tomber au sol un adversaire. Le geste est technique, assez difficile en fait car l'angle d'inclinaison du poignet doit être précis pour que le mouvement soit efficace. La démonstration a réuni le professeur et un garçon volontaire pour jouer l'agresseur. C'est Marwan comme souvent qui s'est désigné pour le faire, il faut dire qu'il sait chuter de manière particulièrement impressionnante, en s'envolant presque. Samir répète : « À vous ! ». Le cercle que nous formions autour du professeur se dissout et nous nous retrouvons entre filles – les garçons sont entre eux à quelques mètres de là. Chacune cherche du regard une partenaire pour s'entraîner à faire le mouvement demandé. Mariam se tourne vers moi.

Extrait de mes notes de terrain, 2 novembre 2011.

Cet extrait, relatif à un des entraînements organisés dans le parc Orman, est à l'image de la plupart des cours de self-défense : c'est d'abord toujours le professeur qui montre une technique au groupe, souvent avec l'un ou l'une d'entre nous, avant que nous nous entraînions en binômes. Les possibilités et modalités de contact physique entre les pratiquantes entre elles d'une part et les pratiquantes et les professeurs d'autre part varient selon les contextes. Ces différences révèlent la dimension socialement et sexuellement organisée des interactions entre les corps en cours de self-défense et informent plus largement sur les règles qui gouvernent les sociabilités publiques – et féminines – en Égypte. La configuration de la confrontation physique – ou plus justement du « jouer » à se battre – constitue par ailleurs une situation spécifique en ce qu'elle rend plus visible encore les enjeux sexués de la répartition des techniques et des légitimités relatives à la violence. Quand bien-même les pratiquantes et professeurs se battent « pour de faux », voire même « pour de rire », leurs gestes font « signes » et invitent à penser les modalités du « faire violence ». Le travail de Gregory Bateson sera ici fondamental pour envisager la portée signifiante du « jeu », révélant la complexité du message entre ce qui est signifié en apparence et ce qui est signifié réellement : « L'essence du jeu réside dans la dénégation partielle de la signification qu'auraient dans d'autres situations les actes

du jeu » (Bateson, 1988, 133). L'emboîtement des différents niveaux de sens doit être mis en perspectives pour servir la compréhension de la pratique étudiée et des « jeux » de violence auxquels elle donne cadre.

Il sera question, dans une première partie, d'envisager la violence à travers sa dimension technique et les apprentissages concrets qui ont lieu en cours. Quels sont les gestes de la défense ? Sur quelles parties des corps s'agit-il de frapper et comment ? De quel sexe sont les corps au combat ? L'occurrence du sexe contribue non seulement à catégoriser les corps mais aussi à les classer les uns vis-à-vis des autres en les associant à des vulnérabilités présentées comme naturellement opposées. Le fait que la plupart des entraînements ne réunissent que des pratiquantes femmes ne change rien à cette dynamique de classification des corps sexués ; sans compter que le professeur est présent, généralement un homme, et qu'il encourage à la fois par sa pratique et son discours à la bicatégorisation. La seconde partie se concentrera sur les mouvements des corps en cours de self-défense, et particulièrement sur les enjeux qui régissent leurs rapprochements et mises à distances. Les contacts physiques induits par la pratique, et particulièrement ceux qui font interagir des corps d'hommes avec ceux de femmes, nécessitent en effet des aménagements spécifiques, à la fois pratiques et vestimentaires. Selon quelles modalités le « jeu » des corps s'organise-t-il en cours de self-défense ? Comment se définissent les gestes et les contacts acceptables et inacceptables ? De quelles natures sont les « encadrements » induits par les situations de corps-à-corps ?

I. ANATOMIES ET POTENTIALITÉS DE VIOLENCE

Les corps constituent des objets incontournables de toute ethnographie et encore plus spécifiquement d'un travail relatif à la violence. Ils constituent en effet à la fois le siège, l'instrument et la cible de cette dernière (Wacquant, 1989) et le cours de self-défense, au travers des mises en pratique auxquelles l'apprentissage donne lieu, fait exister conjointement ces trois dimensions. C'est en ce sens que mon terrain représente un support de choix pour observer les « jeux » des corps ainsi que les manières de distinguer les formes légitimes et illégitimes de violence relativement, comme ce chapitre le propose, à l'ordre sexué. La possibilité pour une personne de toucher ou d'être touchée, d'être atteinte dans son corps ou d'atteindre le corps de l'autre, se formule en effet en convoquant le lexique du genre. Comment les corps sont-ils « mis en sexe » à travers la pratique de la self-défense féminine ? Comment sont dits – et positionnés les uns vis-à-vis des autres – les corps et les anatomies ? Que permet l'évocation de l'organe-sexe masculin et selon quelles modalités peut-il être ciblé ? Peut-on parler de vulnérabilités sexuées ? Et enfin, qu'est-ce que « faire semblant » de se battre ?

A. FRAPPER (TORDRE ET MORDRE) LÀ OÙ ÇA FAIT MAL

« Il faut que vous soyez plus rapides », assène Moustafa en passant parmi nous et Youssef le répète lui aussi : « dans une agression, chaque seconde compte ». La rapidité est ainsi présentée comme une des caractéristiques premières d'une défense efficace : il s'agit de faire cesser l'attaque rapidement car plus elle dure et moins la personne agressée sera en mesure de réagir (Ngo, 1999). La potentielle future victime est invitée à concentrer sa force sur quelques prises et coups, généralement un enchaînement de deux ou trois mouvements, dirigés avec précision vers le corps de l'agresseur. Il ne s'agit pas en théorie de rendre l'adversaire hors d'état de nuire mais de le déstabiliser et le rendre impuissant le temps nécessaire pour se mettre soi-même en sécurité, c'est-à-dire pour fuir les lieux et donner l'alerte³¹⁰.

La formalisation de techniques dites « de défense » informe sur la nature relative, ambivalente et performative du travail de qualification de la violence. Lorsqu'ils sont contenus dans un cadre social – et juridique – qui leur donne une « légitimité », certains gestes changent de sens social et de signifiant. Le qualificatif « violent » n'apparaît pas d'emblée pour caractériser des techniques qui de la part de l'agresseur seraient immédiatement classées du côté de la « violence ». Tout projet d'autodéfense met en lumière la nature équivoque du lien entre violence et défense – les techniques de l'une et de l'autre sont les mêmes – et permet en ce sens un d'observer ces passages où le sens d'un geste bascule et où les manières d'étiqueter la violence se transforment. En cours de self-défense, le nombre, la nature et la complexité des techniques enseignées varient selon les entraînements : au parc Orman, où le même groupe se réunit chaque semaine pendant plusieurs mois, un ou deux gestes sont travaillés à chaque séance alors qu'au centre *Al-Sawi*, où une session correspond à seulement quatre rencontres, un plus grand nombre de techniques sont abordées chaque fois. Le répertoire technique de la self-défense peut se diviser en plusieurs catégories, présentées pour plus de lisibilité dans le tableau suivant.

³¹⁰ Nous verrons par ailleurs que le curseur qui distingue les gestes de défense nécessaires de ceux qui ne le sont pas se déplace d'un cours à l'autre.

Noms des techniques	Description des techniques	Distance nécessaire
Percussion	Frapper avec le poing, le pied, le genou, le coude, la tête	Variant selon les coups
Soumission	Position d'étranglement obligeant l'adversaire à abdiquer	Corps-à-corps
Dégagement Torsion	Se défaire de l'emprise de l'adversaire, l'obliger à se soumettre par torsion de ses articulations : doigts, poignets, coude, épaule, cou	Environ un mètre
Projection	Déstabiliser et faire tomber au sol l'adversaire	Variant selon les coups
Défense à l'objet	Frapper avec (ou lancer) des objets accessibles : sac à main, livre, trousseau de clé, téléphone, pierre, chaise	Environ un mètre
Défense armée	Se défendre à l'aide d'un spray lacrymogène, d'un choc électrique, d'un couteau, d'un pistolet	Variant selon les armes
Défense face aux armes	Se défendre face à menace d'un couteau ou d'un pistolet : saisie et désarmement	Environ un mètre
Défense verbale	Dire « non », refuser clairement, alerter, demander de l'aide, crier	Toutes les distances
Déplacement	Reculer, maintenir une distance, éviter, se baisser, prendre la fuite, courir	Plus d'un mètre
Diversion	Surprendre, simuler, mentir	Toutes les distances
« Tricky »	Mordre, pincer, griffer, cracher, chatouiller, mettre un doigt dans l'œil, tirer les cheveux, percer le tympan, arracher l'oreille	Corps-à-corps

Je distingue ainsi, selon la taxinomie en vigueur dans les formes de combats « libres », les techniques de percussion – les coups – des techniques de soumission, de dégagement et de torsion – dans lesquelles l'adversaire n'a d'autre choix que d'abdiquer et d'obéir au mouvement imposé sous peine de perdre connaissance ou d'avoir un membre fracturé³¹¹ – et des techniques de projection dans lesquelles l'adversaire est déséquilibré. Ces quatre premières catégories, que l'on pourrait qualifier de « classiques », doivent être complétées par une liste de techniques propres aux pratiques de défense. Il s'agit tout d'abord de la « défense à l'objet » qui implique d'utiliser, à des fins de défense, des objets divers et accessibles comme une paire de clés, une pierre, un livre ou un sac. La « défense armée » diffère de la précédente catégorie en ce que les objets utilisés pour se défendre ont été conçus à cette fin spécifique comme le sont par exemple une bombe lacrymogène ou un choc électrique. Le couteau constitue tout de même, relativement à la gravité des blessures qu'il peut infliger à l'adversaire, un cas particulier de défense. La défense « face aux armes » postule quant à elle que l'agresseur est muni d'un couteau ou d'un pistolet, les techniques enseignées – torsions spécifiques des doigts

³¹¹ Il s'agit pour la plupart de techniques issues de l'aïkido, communément appelé en Égypte l'« art de briser les os » (*fan taksīr al- 'azām*).

ou du poignet – focalisent alors sur le désarmement et parfois sur l'utilisation de l'arme, en retour, contre son propriétaire. Des « techniques verbales » sont aussi travaillées, plus rarement, dans quelques cours. Certains professeurs, comme Claudia, invite les pratiquantes à s'entraîner à signifier un désaccord en utilisant différentes expressions comme « Éloigne-toi ! » (*iba 'id*), « Tiens ta main ! » (*shil idak*), « Ça suffit ! » (*khalas*), « C'est mal ! » (*haram 'alik*). D'autres comme William leur demandent d'associer un cri, puissant et fort, à chaque coup donné. Les « techniques de déplacements », focalisées sur l'importance de garder son équilibre dans le mouvement, sont explicitement travaillées dans la plupart des cours. Les techniques de « diversion » consistent quant à elles à surprendre l'adversaire par la ruse, par exemple en mimant la peur ou la blessure ou encore en faisant des gestes inattendus. J'ai pour finir qualifié de « *tricky* » la dernière catégorie de techniques, selon le terme employé par Ahmad et qui pourrait se traduire par « retorse » ou « vicieuse ». Elle rassemble certaines actions dont la plupart sont interdites dans les formations de combat les plus « décodifiées » – griffer, mordre, pincer, crever les yeux, arracher l'oreille – et qui sont présentées comme indispensables à mettre en pratique en « situation réelle » d'agression. Le déploiement préférentiel de telle ou telle technique se fait en fonction de la configuration de la situation et plus particulièrement, comme le mentionne le tableau précédent, de la distance qui sépare le corps de la « victime » de son « agresseur » ; il serait par exemple peu judicieux de tenter de mordre ou de donner un coup de tête à un adversaire éloigné.

Différentes configurations d'« agression » sont abordées en cours, classées graduellement selon leur gravité. Moustafa m'explique par exemple la progression de son programme de self-défense :

« Je commence par les bases, ensuite on progresse et les derniers cours se font avec des armes. Je distingue différentes phases : se faire attraper par le poignet ou par les habits ou par le cou, puis se faire frapper ou se faire étrangler et enfin les plus graves : kidnapper, violer. Ces deux dernières étapes se travaillent avec des armes, je veux dire que l'agresseur porte un couteau. Le couteau peut être utilisé de trois façons différentes : il peut lacérer la peau, il peut se planter ou bien il peut être tenu contre la gorge de quelqu'un. Pour chaque option, il y a des gestes de défense particuliers ».

Il s'agit ainsi de savoir associer les techniques de défense adéquates aux différents types d'attaque possibles. Le tableau suivant donne à voir certaines de ces associations, de manière indicative seulement car l'ordre et le choix de techniques varient selon la formation initiale du professeur. William, par ailleurs professeur de kick-boxing, fait par exemple principalement

travailler les coups de pieds et les coups de poing alors que Moustafa, karatéka, insiste sur l'importance de déséquilibrer l'adversaire.

Nature de l'« attaque »	Techniques associées
Le contact non-consenti ou prolongé	Défense verbale + torsion + déplacement
L'accroche par le poignet, la main, le vêtement	Torsion + soumission + percussion + déplacement
L'emprise par derrière	Torsion + « <i>tricky</i> » + projection + déplacement
Étranglement	Torsion + percussion + projection + déplacement
Attaque au couteau	Torsion + percussion + projection + déplacement
Le viol	« <i>Tricky</i> » + torsion + soumission (étranglement) + déplacement

La majorité des cours associe à l'apprentissage de techniques de défense des temps d'échauffement, de musculation ou d'étirement dont l'intensité est variable selon les professeurs. Claudia propose par exemple aux pratiquantes de s'échauffer rapidement, durant une ou deux minutes, les poignets et les épaules avant de commencer l'entraînement alors que William et Abdou, à l'inverse, consacrent près d'une heure à la préparation physique. Les participantes sont alors invitées à mobiliser toutes leurs articulations, à courir autour de la salle ainsi qu'à faire plusieurs séries de pompes et d'abdominaux.

Le projet de la self-défense féminine repose sur un postulat : l'efficacité d'un coup dépend de l'endroit du corps vers lequel il est porté plus que de la puissance du mouvement réalisé. Les femmes n'auraient ainsi pas besoin d'être sportives ou « fortes » pour être en mesure de se défendre efficacement, tel qu'il l'est répété dans les annonces faisant la promotion de la pratique. Au centre *Nun* par exemple, la publicité du cours mentionne qu'il se destine aux femmes quelles que soient leurs « conditions physiques »³¹². Le succès de la défense se base sur une connaissance précise du corps humain et l'identification des endroits stratégiques, les « zones vulnérables »³¹³, vers lesquels il s'agit de diriger ses gestes. Sur cette

³¹² « *This program was designed for all ability and fitness levels* » : le texte est en ligne sur la page Facebook du centre *Nun*, www.facebook.com/nuncenter/posts/234561126648753?stream_ref=5. Voir également l'émission « *Zayna* » – prénom féminin populaire – diffusée sur la deuxième chaîne le 3 mars 2012, portant sur la défense face à des attaques au couteau et dans il est précisé que pour pouvoir se défendre, les filles n'ont pas besoin d'être « fortes », www.youtube.com/watch?v=4VdU-N3shbk.

³¹³ En cours de self-défense il s'agit de porter des coups qui « ciblent des endroits vulnérables et requièrent peu de force » (« *target vulnerable areas and require little strength* »). Voir « In Egypt, Some Women Fight Sexual Harassment With Karate Chops », *The Atlantic*, 8 mai 2013, www.theatlantic.com/international/archive/2013/05/in-egypt-some-women-fight-sexual-harassment-with-karate-chops/275642/.

image faisant la promotion d'un cours de self-défense au Caire, on distingue d'ailleurs un schéma d'un corps sur lequel sont identifiées les cibles à atteindre.



Extrait de la page Facebook « Basic of self-defense » des cours du parc Orman, www.facebook.com/groups/egyptselfdefense/?fref=ts.

Cette connaissance se formule comme étant l'unique clé pouvant permettre un renversement de situation à l'avantage de la victime, ici présentée par Amr comme particulièrement fragile : « Imagine une toute jeune fille, petite, et un gars immense à côté d'elle. Qu'est ce qui va se passer ? Elle va mourir ? Non ! Pas si elle connaît les points faibles (*weak areas*) de son adversaire ». Le corps est ainsi présenté par les professeurs de self-défense comme un ensemble de points sensibles qu'ils nomment en arabe « *muntaqa da'ifa* » – « zone faible » – ou « *naqāṭ da'if* » – « point faible »³¹⁴. L'anatomie de l'agresseur est comme morcelée : le corps de ce dernier n'est pas représenté comme un tout mais comme une somme. La liste des cibles corporelles ne change pas d'un cours à l'autre ; ce qui varie éventuellement, selon les disciplines sportives ou martiales desquelles sont issus les professeurs, c'est le mouvement à faire pour atteindre ces cibles. Plus que les articulations (*mafāṣal*) et les jointures du corps, qui constituent effectivement des endroits fragiles et potentiellement douloureux, c'est le visage de l'agresseur qui s'impose comme cible première. Ce dernier est généralement accessible dans un combat en face-à-face et concentre un nombre important de points sensibles et directement atteignables sans qu'il n'y ait besoin de maîtriser des techniques autres que les « *tricky* » déjà abordées plus haut : ongles dans les yeux, coup sur le nez, paupières attrapées, gifles sur les oreilles pour atteindre les tympans ou encore un peu plus bas, doigt envoyé vers la gorge.

Le corps qui se dessine, à travers cette énumération de cibles à atteindre, prend une allure singulière et l'on pourrait le représenter à la manière des schémas somatotopiques faisant

³¹⁴ Expression visible sur le portail de la femme égyptienne (*al-bāwāb al-mar'a al-masriyya*), www.egywomennews.com/investigations-and-reports/1636-Ahmed-Samir-Girls%27-Education-Initiative-Coordinator-for-self-defense--Our-primary-goal-is-to-teach-girls-how-to-break-the-barrier-of-fear.html.

figurer les différentes parties du corps, de manière plus ou moins grande proportionnellement à la densité des récepteurs sensoriels qui s'y trouvent. Dans la pratique de la self-défense, le corps de l'agresseur aurait un visage surdimensionné et chaque articulation de son corps serait saillante. La planche anatomique que l'on imagine ici n'est pas, et il est important de le préciser, *immédiatement* sexuée. Dans les premiers coups que les apprenties combattantes sont invitées à donner ainsi qu'à travers les organes à cibler, il n'est pas d'emblée question de sexe ; ce n'est que plus tard qu'il sera nommé, en tant qu'organe masculin et cible à viser, et que seront ainsi « mis en sexes » les corps de l'agressée et de l'agresseur. Et lorsque les situations d'agression sont présentées comme véritablement critiques, il est question dans certains cours de réaliser des prises pouvant mettre en danger réel l'agresseur ; il s'agit par exemple de clés de cou coupant l'arrivée du sang à la tête ainsi que la respiration et contre lesquelles William nous met en garde : « cette clé de bras autour du cou c'est possible mais jamais plus de 5 ou 6 secondes et on relâche, sinon il y a des risques importants qui peuvent être fatals ! »³¹⁵. Les fonctions vitales ici atteintes renvoient à des représentations d'un corps vivant et irrigué, qui ne sont pas non plus sexuées.

Quand bien même serait-il provisoire, ce postulat de départ, qui implique en quelque sorte une a-sexuation des vulnérabilités corporelles, structure – et justifie – la pratique de la self-défense féminine. Il demeure pour autant rarement développé par les professeurs : seul l'un d'entre eux fonde explicitement sa promotion de la pratique sur cet argument. Moustafa, enseignant au *Swiss Club*, se distingue ainsi de tous les autres professeurs par son radicalisme vis-à-vis de la « force masculine », selon lui une fiction entravant la puissance féminine. Il me dit :

« Les filles me demandent souvent : "oui mais qu'est-ce que je fais si l'adversaire fait deux fois ma taille ou bien s'il est vraiment fort ?". Je veux qu'elles se mettent dans la tête que la force c'est du faux, que les hommes ne sont pas plus forts qu'elles. J'ai des os, tu as des os, tout le monde a des os. Personne ne peut rien contre ça ! Et à partir du moment où un homme a des os, tu peux les lui casser. C'est tout. Un homme fort c'est impressionnant mais il est aussi vulnérable que n'importe qui. On peut faire des années de musculation sans pouvoir se muscler le coude, le poignet. On ne fait pas de muscle dans les paupières ou bien dans la gorge, si bien qu'on est vulnérable aux mêmes prises que n'importe qui. Je peux casser le pouce à n'importe qui en deux secondes, lui crever les yeux, lui couper la respiration ».

³¹⁵ Nous verrons que dans certains cours, notamment ceux qui réunissent uniquement des hommes, la possibilité de blesser de manière irréversible l'agresseur peut être envisagée voire souhaitée.

Cette symétrie anatomique entre les corps d'hommes et de femmes, est rappelée dans les mêmes termes dans les travaux des chercheuses féministes travaillant sur la self-défense. Martha McCaughey écrit par exemple qu'« un œil est un œil, une gorge est une gorge et tout le monde en possède » (1997, 5) ; ce simple constat constitue selon elle une remise en cause explicite de l'ordre des corps sexués. Moustafa, toujours dans la même discussion, va plus loin dans sa volonté de discréditer la force masculine. Selon lui, les masques tombent dès que le corps a mal et tout homme, aussi musclé soit-il, doit faire face à sa vulnérabilité et à sa douleur, se voyant relégué au rang d'animal faible – ici de volaille :

« Un homme qui fait deux mètres de haut, qui est très musclé, et bien si je lui mets mes deux doigts dans les yeux, il ne sera rien d'autre qu'un petit poulet. Comme tout le monde. Un petit poulet qui crie : "Mes yeux !!" et qui a mal ».

On peut reconnaître ici, dans le discours de Moustafa, une suspicion relative à la masse musculaire qui est symptomatique des dynamiques de distinction sociale qui travaillent le milieu des pratiques martiales et des sports de combat ainsi que les représentations de la virilité combattante. La déconstruction à laquelle invite Moustafa concerne ici non seulement la hiérarchie entre les corps d'hommes et ceux de femmes, mais la hiérarchie entre les corps masculins eux-mêmes. La distinction dont il est question se traduit à travers les corps des professeurs : les artistes martiaux cultivent des corps assez « secs » dont la puissance se veut interne et il leur importe de ne pas « gonfler », comme me le dit Tamer, professeur de Wing Tsun. Le muscle se voit associé dans le discours de ce dernier à des pratiques moins nobles formulées comme immatures : lui aussi, lorsqu'il était jeune voulait « faire du muscle » mais il n'avait, selon ses dires, « rien compris » puisqu'il n'avait pas encore découvert sa discipline martiale. Son corps, tout comme ceux de Moustafa ou d'Ahmad qui sont karatékas, s'opposent par leurs volumes à ceux d'Amr ou d'Abdou, qui viennent tous deux de l'haltérophilie et du bodybuilding et pour lesquels une valeur, à la fois esthétique et dissuasive, est attribuée aux muscles. Amr me racontait par exemple qu'il ne se battait jamais car il suffisait qu'il se lève et se rapproche de son adversaire d'un air déterminé pour que ce dernier prenne la fuite³¹⁶.

L'enjeu de connaître les points stratégiques du corps humain renvoie à celui de faire advenir la douleur. Cette dernière constitue en effet la finalité de la plupart des gestes de défense : il faut faire mal à l'autre pour le rendre inoffensif. Et quoi de plus efficace pour

³¹⁶ Il est possible ici de repérer différentes « cultures sportives », entre notamment arts martiaux et sports de combat, en ce qu'une culture sportive se définit, selon Sébastien Darbon (2002), en « une combinaison spécifique de pratiques, de comportements, de rapports au corps et de systèmes de valeurs » caractéristique d'un sport donné.

connaître l'intensité de la douleur induite par tel ou tel mouvement que de la sentir par son propre corps ? En cours de self-défense, les exercices se font la majeure partie du temps en binôme, en alternant les rôles : chacune travaille successivement sa défense contre l'autre. En jouant le rôle de l'attaquante, il est ainsi possible d'éprouver les effets provoqués par les gestes de défense travaillés. La douleur ressentie en exercice est valorisée, donc plus facilement acceptée, puisqu'elle sera a priori celle ressentie par l'agresseur en situation dite « réelle ». Il est ainsi classique qu'une pratiquante, étant en position d'attaque, demande à sa partenaire de se défendre « avec force » afin de se rendre compte de l'efficacité de la gestuelle. Imen insiste par exemple, alors que nous travaillons toutes les deux, pour que je ne retienne pas mes gestes et m'explique en début d'exercice : « quand tu te défends, j'essaie de résister. Comme ça je vois vraiment si je peux tenir, je vois ce que ça fait ». De même qu'il est fréquent, en cours d'exercice que la pratiquante qui se défend demande à son adversaire si « ça marche ? » (*shaghal?*), question qu'il faut comprendre comme équivalente à « est-ce que tu as mal ? ». Si « ça ne marche pas », à l'adversaire alors de guider le geste à partir de sa propre perception de la douleur ; par exemple en corrigeant l'axe de torsion de son poignet ou en désignant un point sensible.



Guider le geste, Swiss Club, 3 avril 2012 (cliché de l'auteure).

Lorsque l'arrêt du combat est manifeste, c'est-à-dire lorsque la pratiquante attaquante lâche prise face à la douleur, les partenaires se félicitent mutuellement : « ça marche ! ». Plus que de correspondances entre les corps, il s'agit ici de « projections » dans le sens où Veena Das (Das,

1996a) l'entend à propos de la violence. L'anthropologue la conçoit comme un langage physique, non dicible, agissant par l'intermédiaire d'une perception, la douleur, ressentie et « projetée » à travers le corps de l'autre³¹⁷. Ce mouvement de projection n'a pas nécessairement besoin de deux corps : lorsque le professeur fait la démonstration d'un mouvement, les pratiquantes sont invitées dans le même temps à imiter la gestuelle et chacune, lorsque c'est possible, peut être amenée à essayer la prise sur elle-même. Quand nous travaillons par exemple les torsions de doigt et de poignet, chaque pratiquante s'entraîne seule : la main droite devient celle de l'agresseur, celle que la main gauche doit tordre. En un seul mouvement, chacune engendre et éprouve alors, à travers son propre corps, la douleur. J'ai pu observer régulièrement des moments où une personne, répétant sur elle-même les gestes de défense, semble se « dédoubler » et devenir son propre repère en termes de douleur ; à l'image de cette observation effectuée dans un cours mixte :

Le jeune homme que je trouvais discret passe quelques minutes à se frapper lui-même sur les yeux. Je trouve ça amusant. Il agira de la même façon quand le professeur parlera des coups de pied donnés dans le genou ou au-dessus du genou pour tordre la jambe : il se penche en avant et se donne des grands coups de poing au-dessus du genou, en essayant de faire varier l'angle du coup, avec un air pas vraiment convaincu que cela puisse faire mal.

Extrait de mes notes de terrain, 20 octobre 2012, Gold Gym.

Autres expériences singulières de projections sur les corps, courantes dans les salles équipées : face au miroir, nous sommes invitées à viser notre propre reflet et à frapper dans le vide en direction de notre tête afin d'apprendre, nous dit-on, la bonne inclinaison du geste.

L'apprentissage des points faibles du corps humain, qui s'associe à des expérimentations douloureuses, est formulé par les pratiquantes de manière positive. Le récit est celui d'une découverte, celle d'un savoir « bien gardé » (McCaughey, 1997, 86) et pour certaines, « délibérément » éloigné des femmes (Brownmiller, 1975) car remettant d'une certaine façon en cause la hiérarchie des corps. Ce savoir est lui-même présenté par les professeurs avec des formules rhétoriques particulières : Amr, à propos de ces points faibles, évoque un « véritable secret » ; les techniques d'atteinte aux points vitaux sont quant à eux évoqués par Youssef comme « devant rester secrètes ». L'information posséderait donc un potentiel subversif : révéler les vulnérabilités partagées des corps humain vient implicitement

³¹⁷ Il s'agit en cours de self-défense d'une double projection puisque la situation jouée constitue en elle-même la projection d'une expérience non-réalisée, celle d'une agression, et dont on souhaite d'ailleurs qu'elle ne se réalise pas.

en effet, en appréhendant de manière commune hommes et femmes, bouleverser l'ordre sexué. Ce bouleversement demeure largement encadré.

B. AVEC OU SANS SEXE ?

Le constat d'une certaine symétrie des vulnérabilités anatomiques, suggéré plus que clairement explicité, est pris – comme paroxalement compensé – dans un ensemble de discours contraires insistant sur les différences entre les corps sexués. En situation d'entretien, Ismaïl, évasif, m'explique que « les hommes et les femmes n'ont pas les mêmes corps » et Oussama, plus radical, me dit qu'« hommes et femmes ont des anatomies radicalement différentes ». Les modalités d'énonciation de la « différence sexuelle », en cours de self-défense féminine, révèlent le rôle joué par l'évocation des organes génitaux masculins – le fait d'en « avoir » ou pas – dans le travail de production, de catégorisation et de distinction des corps sexués.

Si les professeurs sont amenés à évoquer les parties génitales des hommes de manière récurrente, c'est que ces dernières, dans un projet de défense, se trouvent parmi les endroits du corps à cibler : les coups qui y sont portés, disent-ils, sont particulièrement douloureux. Dans certains enchaînements de défense, les apprenties combattantes sont ainsi invitées à diriger un pied, un genou ou une main contre les parties génitales de l'agresseur supposé – ceci sous-entendant au passage l'appartenance sexué de ce dernier – et il est intéressant d'observer la manière dont ces « parties » sont alors qualifiées, et surtout non qualifiées. Car pour la majorité des professeurs, l'enjeu est de parvenir à faire comprendre aux pratiquantes où doit porter le coup tout en distanciant les organes en question, notamment en évitant de les nommer. La manière de faire la plus répandue est d'utiliser la gestuelle ; Abdou me fait par exemple une démonstration : « tu donnes un coup de coude dans la bouche (*il fait le geste sur moi*), tu attrapes les épaules (*il fait le geste sur moi*), et là, coup de genou (*il envoie son genou vers mon entrejambe*) ». Josie explique de son côté : « les points sensibles du corps de l'agresseur, c'est simple, ils se trouvent sur une ligne centrale. Vous tracez une ligne dans votre tête (*elle dessine la trajectoire de la ligne de sa main en partant de son front vers son nombril*) : il y a le front, le nez, la bouche, la gorge, le ventre et (*sa main descend sous son nombril, elle finit le geste en l'air*) puis encore plus bas, vous voyez ce que je veux dire ? ». Cette réticence à nommer ne s'accompagne pas d'une quelconque prudence quant à la manière dont il s'agit de toucher les parties génitales de l'agresseur et les gestes peuvent être évocateurs comme lorsque William nous explique :

« Comme c'est un homme, tu le frappes là (*il montre son entrejambe et martèle de coups en direction d'une personne invisible face à lui*), et même tu peux attraper (*il resserre la main*), voire même (*en silence, il montre qu'il broie et tire les testicules vers le bas*) ».

L'évocation des organes génitaux des hommes, et surtout des gestes qu'il serait envisageable de leur porter, déclenchent des réactions différentes selon que les cours de self-défense sont mixtes ou non et également selon les pratiquantes et leurs représentations de ce qu'il est ou non acceptable de faire. Le coup aux parties génitales, si le professeur est un homme, est abordé en cours avec sérieux et les pratiquantes ne réagissent alors pas à son évocation ni ne s'en font le relais : en exercice par deux, nous répétons les gestes et phrases des professeurs, en laissant sous silence les mêmes termes qu'eux. Dans les deux cours non-mixtes dispensés par des professeuses, la possibilité d'atteindre les parties génitales des hommes est par contre évoquée avec humour. Même si le mouvement est tu et seulement montré, il s'accompagne de rires de la part des professeuses et de la plupart des participantes. Cet extrait illustre les différentes réactions qui entourent cette évocation entre femmes :

Claudia fait la démonstration de la prise par derrière, il faut se défaire en frappant le visage de sa tête puis en envoyant sa main vers les parties génitales de l'agresseur. Elle dit, tout sourire : « si le coup ne suffit pas les filles, vous pouvez toujours attraper les boules (*bowls*), les écraser puis les tirer ». Nour pousse un cri horrifié et éclate de rire, Mona et Mariam ont de grands sourires sur leurs visages. Hind dit en souriant : « mais je n'oserai jamais faire quelque chose comme ça ! ». Claudia lui répond, elle prend l'air grave soudainement : « tu sais ma chérie (*habibti*), si ta vie en dépend, il ne faudra pas que tu hésites ».

Extrait de mes notes de terrain, 25 avril 2012.

Une pratiquante du même cours, qui souriait à l'idée de frapper un homme entre les jambes, m'explique en entretien qu'elle est gênée par les gestes que nous apprenons : « moi je ne ferai jamais certains mouvements, c'est trop pour moi (*elle rit*). Il y a des choses qui se font et d'autres non, et ça non ! ». Fatma, l'auteure de ces paroles, est une jeune femme de 28 ans, qui me laisse apercevoir son souci d'être « respectable » (*muhtarama*) particulièrement dans ses interactions avec les hommes et, effrayée par ce qu'ils pourraient penser d'elle, elle évite par exemple de leur serrer la main et de les toucher³¹⁸. Cette distance physique qu'elle cherche à

³¹⁸ La question du serrage de main occupe nombre de discussions en cours de self-défense féminine. Selon les contextes, certaines pratiquantes racontent qu'elles refusent les mains tendues par les garçons ou bien font mine de les serrer mais à distance. Les filles me disent être inquiètes que les garçons soient « sexuellement » excités par ce contact physique comme me l'expliquent deux partenaires de combat : « ils peuvent laisser trop longtemps leur main dans la tienne » et « quand ils te serrent la main, les garçons imaginent parfois des choses avec toi, ils pensent au sexe ». Shaimaa, artiste martiale qui anime des démonstrations de self-défense féminine à la télévision égyptienne, m'expliquait avoir choisi comme situation de départ de sa première émission un serrage de main qui se prolonge.

cultiver est évidemment mise à mal par l'apprentissage de la self-défense et Fatma s'emploie donc, tout en me confiant qu'elle « ne veut se battre avec personne », à distinguer les gestes faisables de ceux qu'elle ne peut envisager. Le fait de porter un coup aux parties génitales d'un homme constitue pour elle, et pour d'autres, un franchissement moral non-acceptable. Il est à ce titre significatif que le livret diffusé par ECWR sur le harcèlement sexuel liste trois endroits à cibler en priorité sur le corps du harceleur – les yeux, la gorge et les côtes – parmi lesquels ne figurent pas les parties génitales. Significatif également que soit précisé plus bas dans le même paragraphe que se défendre n'est pas en contradiction avec « les caractéristiques de la féminité et de la pudeur (*ṣifāt al-anūtha wa al-ḥayā*) » (2012,11).

La possibilité de frapper les parties génitales d'un homme, à travers l'affirmation de l'efficacité du geste, contient une dimension symbolique. Les professeurs qui l'évoquent font état d'une atteinte à la puissance masculine pouvant engendrer un anéantissement du corps de l'adversaire. Paradoxalement, le corps masculin apparaît en ce sens plus vulnérable que le corps féminin, le lieu de la puissance étant également celui de la défaite. Cibler le sexe de l'agresseur est présenté aux femmes comme un moyen possible d'inverser le rapport de supériorité physique. Ahmad me l'explique, à force de pourcentages comme il aime souvent le faire :

« Si tu imagines qu'un homme représente 100% de la force, une femme représente quoi ? (*il me pose souvent cette question, je ne réponds pas*) on peut dire qu'elle représente 30% environ. Du coup ça fait 100% contre 30%, c'est difficile pour la femme. Mais si la femme arrive à atteindre un point faible du corps de l'homme, et surtout si c'est le pénis, alors la force de l'homme descend à 0%. Ça fait alors un combat à 30 % contre 0%, ce qui te laisse pas mal de chance ! »

Moustafa, quant à lui, nous décrit l'efficacité d'un coup de pied porté vers l'entre-jambe de l'agresseur, rendu aussitôt incapable de poursuivre le combat. Le secret de l'efficacité de la prise selon lui, est de « transpercer sa cible » en visant non pas les parties génitales elles-mêmes mais plus haut vers le nombril et là, nous dit-il : « je vous jure, je ne l'ai vu qu'une fois dans ma vie, un homme se faire donner un coup de pied de cette manière, et bien il a volé en l'air. Il a volé à deux mètres du sol avant de s'étaler par terre. Ça l'a soulevé ! ». Le coup porté semble ici annuler la force et faire littéralement « s'envoler », comme disparaître, l'homme ciblé. Le lieu de la puissance est sexuel : l'atteindre, c'est pouvoir rendre un homme impuissant et ce dans les différents sens du terme. Viser les organes génitaux d'un adversaire est ainsi formulé, notamment par les personnes qui mettent en garde contre cette prise, comme pouvant nuire à sa sexualité en entraînant des répercussions, dont on suppose l'irréversibilité, sur ses

capacités sexuelles et reproductives. Le témoignage de Shaimaa, artiste martiale faisant des démonstrations de self-défense féminine à la télévision égyptienne, est à ce titre éloquent. Elle m'explique en entretien les raisons pour lesquelles elle est radicalement contre la mise en pratique de techniques de défense dans le cadre du couple, prenant comme argument le risque que la femme puisse blesser son mari à cet endroit du corps bien précis :

« La maison n'est pas la rue, on ne peut pas pratiquer des méthodes de combat de rue avec son mari (...). Que va-t-il se passer dans ton couple ou ta famille si le jour où ton mari te frappe, tu le blesses ? Tu lui casses un bras ou le nez ? Imagine même que tu lui mettes un coup de pied dans le sexe et qu'il ne puisse jamais plus avoir de relations sexuelles dans sa vie, comment dépasser cela ? C'est toi, sa femme, qui lui a fait ça ! Comment allez-vous réussir à dépasser cela ? Que vas-tu dire aux autres ? Que va-t-il dire aux autres ? »

Cet extrait évoque, en la conditionnant, la possibilité pour une femme de se défendre face à son mari, dans le cadre conjugal, il en sera question plus tard. La crainte d'une atteinte à la puissance sexuelle masculine est également visible dans la plainte déposée en justice contre le réalisateur du film *678* dans lequel des femmes victimes de harcèlement s'en prennent aux parties génitales de leurs agresseurs à coups de lame. (Diab, 2010). La plainte dénonce une « incitation à la violence » et fait état de blessures pouvant atteindre les « capacités reproductives des jeunes hommes de manière définitive » (*Egypt Independent*, 9 janvier 2011)³¹⁹. La vigilance avec laquelle sont appréhendés les coups aux parties génitales des hommes est significative : le fait de rendre intouchable, pour des raisons diverses, le « lieu-dit » de la vulnérabilité corporelle constitue un outil fondamental de construction de la force masculine³²⁰.

Peu de mes professeurs nous laissent effectuer les enchaînements contre eux : en réalité, seuls deux parmi eux s'engagent dans des corps-à-corps, qui peuvent s'effectuer à force « réelle », contre les pratiquantes. Ils s'emploient alors à protéger leurs corps des coups redoutés : Ahmad pour ce faire porte une coquille³²¹ visible à travers son kimono, et Moustafa utilise en entraînement un pao³²² qu'il tient fermement devant lui, à hauteur de son sexe, pour

³¹⁹ « Court to examine lawsuit accusing film of "tarnishing Egypt's image" », *Egypt Independent*, 9 janvier 2011, www.egyptindependent.com/news/court-examine-lawsuit-accusing-film-tarnishing-egypts-image.

³²⁰ Même dans les formes de combat les plus décodifiées, comme dans les *mixed martial arts*, il est devenu impossible de trouver des fédérations qui autorisent les coups dans les parties génitales.

³²¹ La coquille est une coque de plastique rigide reliée à une ceinture : elle est portée communément par les sportifs impliqués dans des disciplines à fort engagement physique comme les sports de combats ou les pratiques martiales. Ahmad est karatéka, cela explique qu'il possède et utilise un tel accessoire.

³²² Un pao, aussi appelé « pao de frappe », est une pièce épaisse de matelas, de taille variable selon sa fonction, munie de poignées permettant d'être tenue avec force contre le corps afin de recevoir, sans être blessé, des coups donnés à force. En déplaçant le pao, il est possible de travailler différentes frappes – aux

que chacune s'essaie de manière réaliste aux coups de genou portés aux testicules qui impliquent de se placer en face de son adversaire et de lui attraper les épaules. En situation de combat, Moustafa nous met en garde en interdisant les coups portés « sous la ceinture » et place sa main au niveau de son sexe pour prévenir et amortir les possibles erreurs de trajectoires. Lorsque nous travaillons en binômes, entre femmes, le coup porté vers les organes génitaux – qu'il soit donné par un genou, un pied ou une main – s'arrête toujours à bonne distance de l'entre-jambe de l'adversaire. Cette dernière, pour signifier la réception du choc, se plie en avant dans une gestuelle souvent excessive, semblable à celle des « fausses bagarres » des films à petits budgets. La pratiquante joue ici à « faire l'homme », j'y reviendrai, mimant ce qu'elle imagine être la réaction d'un corps masculin frappé à son sexe.

C. CATÉGORISER LES CORPS, NATURALISER LES HIÉRARCHIES

En cours de self-défense féminine, les corps se voient affectés à une « classe sexuelle » (Goffman, 2002, 44) ; le mot « classe » permet ici de sous-entendre un rapport hiérarchique car il ne s'agit pas seulement de différencier les corps mais bien de les positionner les uns vis-à-vis des autres. Ces derniers, subissant un travail de « mise en sexe », se retrouvent figés dans des rapports de supériorité ou d'infériorité physique : les corps féminins, représentés comme vulnérables, s'opposent aux corps masculins, puissants. Pour Coline Cardi et Geneviève Pruvost, la distribution asymétrique des « vulnérabilités supposées » est constitutive de l'ordre social (2012,57). La production conjointe d'un sexe menaçant – fort – et d'un sexe inoffensif – faible – semble en tous les cas « faire système » sur mon terrain, structurant la démarche même de la pratique étudiée³²³.

Les exercices travaillés en cours de self-défense féminine mettent en scène des combats opposant les jeunes femmes et de potentiels agresseurs masculins. Je n'ai jamais observé de situation dans laquelle il était sous-entendu, par les professeurs ou les pratiquantes, que l'adversaire puisse être une femme. Une seule fois, un professeur a mentionné la possibilité d'utiliser un mouvement en cas d'attaque de chien mais, hormis ce cas unique, il est admis que le futur agresseur soit un homme. Ce postulat – une femme qui affronte un homme – s'articule à un ensemble de représentations et de discours organisé autour de la bi-

poings, aux pieds, aux coudes ou aux genoux – et sur différentes parties du corps – ventre, torse, jambes et parties génitales.

³²³ Les sciences humaines seraient, selon Farha Ghannam (2013), complices de cette construction discursive et de la diffusion de ces représentations hiérarchisées des vulnérabilités sexuées. Les recherches portant sur la santé reproductive, l'accès au soin ou encore les expériences de la maladie, focalisent sur les femmes. Le faible nombre de travaux, anthropologiques notamment, portant sur la santé des hommes contribue selon elle à alimenter le mythe d'un sexe féminin malade et fragile, donc inférieur.

catégorisation et de la hiérarchisation des corps sexués. Le processus de « mise en sexe » des corps implique la « mise en vulnérabilité » des femmes et, à l'inverse, la reconnaissance d'une supériorité masculine, ainsi que le montrent les descriptions ponctuées par des adverbes comparatifs contraires : les femmes sont « moins », les hommes sont « plus ». Les professeurs usent de ces arguments pour rappeler l'importance pour une femme d'apprendre à se défendre ; ma première rencontre avec Ahmad, en mars 2011, commence ainsi :

« Ahmad : Dis-moi Perrine, qui est plus fort ? Une femme ou un homme ? Qui est le plus fort ?

Perrine : *Silence de ma part.*

Ahmad : Qui a les gros muscles ? Ce sont les hommes hein ?

Perrine : Oui ?

Ahmad : Oui ce sont les hommes. Perrine, tu es donc plus faible que moi. Je suis beaucoup plus fort que toi : j'ai des biceps, j'ai des abdominaux donc je suis à 100% plus fort que toi. Perrine, si je suis à 100% de la force, toi tu t'estimes à combien ?

Perrine : Je ne sais pas (*je ris*).

Ahmad : On peut dire à 50% non ? Et 50 est plus petit que 100 ».

Plus tard Ahmad conclut : « C'est bien simple, les hommes ont des muscles et les femmes n'ont rien ». Youssef, de son côté, m'explique l'évidence du rapport hiérarchique : « un homme a beaucoup plus de muscles que toi. », « une femme sera toujours plus faible qu'un homme ». Mohamed, faisant une démonstration devant les caméras, précise à propos d'un coup porté à la tête : « si ce mouvement est fait par un homme, il peut tuer mais fait par une fille, il pourra provoquer quelques minutes de déséquilibre »³²⁴. Je pense également ici à une vidéo de démonstration de mouvements de self-défense dans laquelle, en quelques minutes, le professeur emploie à treize reprises le mot « faible » (*ḍa'ifa*) pour qualifier la victime, précisant même que « la fille est *naturellement* faible » (*al-bint aṣlān ḍa'ifa*)³²⁵. Le corps de l'agresseur est décrit par les pratiquantes comme « plus fort » et « plus imposant » que les leurs : le féminin est perçu comme petit et le masculin comme grand. Les filles les plus grandes en taille sont d'ailleurs invitées, il en sera question plus tard, à interpréter les agresseurs auprès des autres.

Au-delà de la question des hiérarchies sexuées, et de la position de faiblesse dans laquelle semble se trouver toute femme lorsqu'elle fait face à un homme, c'est l'idée d'une

³²⁴ Voir l'émission de télévision « *Zayna* », deuxième chaîne, 3 mars 2012, www.youtube.com/watch?v=4VdU-N3shbk.

³²⁵ L'adverbe se traduirait littéralement par « originellement », le mot *aṣlān* venant de la racine « *aṣl* » qui signifie « origine ». Épisode de l'émission « Les filles du pays » (*banāt al-balad*) dédiée à la self-défense, chaîne *Hayat*, 8 mars 2012, www.youtube.com/watch?v=Jm_QoOYhOzo.

spécificité des formes de violence à l'encontre des femmes qui justifie selon les professeurs l'existence de cours de self-défense spécifiquement féminine. Le raisonnement est le suivant : les agressions ne sont pas les mêmes selon que la victime est un homme ou une femme et de fait, les gestes de défense à maîtriser diffèrent. Pour Moustafa par exemple, « un homme se prendra un coup de poing, une femme une gifle » tout comme Samir qui explique en cours que « les saisies des poignets, c'est souvent contre les filles ». Dans les représentations des professeurs, un homme sera en général agressé pour des raisons matérielles – l'agresseur lui demandera son portefeuille – alors qu'une femme le sera pour des raisons sexuelles – un homme voudra la toucher, « la dominer » pour William ou « la maîtriser » pour Ahmad. Youssef insiste sur ce point : « Si les hommes attaquent une femme, ils veulent être le maître, ils veulent une esclave ». La figure du viol occupe une place particulière dans les discours portant sur les attaques sexuellement différenciées, en se constituant comme figure ultime de l'agression. La possibilité pour les femmes d'être violées apparaît constitutive de leurs expériences existentielles, et est récurrente dans les récits de mes interlocutrices comme dans ceux de mes professeurs. Être une femme reviendrait en quelque sorte à pouvoir se faire violer (Iacub et Maniglier, 2005), caractéristique fréquemment formulée avec gravité vis-à-vis du choix de donner ou de prendre des cours de self-défense féminine. L'absence de ce risque pour les hommes, perçue comme telle en tous les cas, rend par exemple incompréhensible pour Mariam leur besoin de prendre des cours de self-défense. Elle exprime sa colère de voir la proportion d'hommes et de femmes s'inverser dans le cours de self-défense mixte que nous suivons ensemble au parc Orman :

« Je ne pensais pas que les hommes s'intéressaient à la self-défense, la self-défense pour moi c'est pour les filles. Je ne sais pas ce qu'ils viennent faire là ! Ça me dépasse. Moi si j'étais un homme et qu'un gars me demandait mon portefeuille ou n'importe quoi, surtout si le gars est armé, je lui donne tout. Tout ! Pour une fille c'est complètement différent ».

Pourtant rarement travaillée en cours, la figure du viol peut être instrumentalisée par les professeurs afin de promouvoir la pratique de la self-défense auprès des femmes. J'ai pu observer dans deux cours différents l'usage d'un argumentaire mobilisant le risque de viol afin de fidéliser les participantes et les motiver à s'engager à se rendre aux séances suivantes. John annonce par exemple en fin de cours, alors que nous remettons les tapis en place :

« La prochaine fois, vous devrez être prêtes à travailler sur des situations réellement dangereuses ! Avez-vous déjà imaginé que quelqu'un pouvait s'allonger sur vous ? Vous voyez ce que je veux dire ? Quelqu'un de plus grand et de plus fort que vous ? Vous imaginez ?

Dans les prochains cours, je vous apprendrai des techniques pour vous sortir de cette situation critique ».

Extrait de mes notes de terrain, 19 février 2012.

Le statut particulier occupé par le viol dans les représentations des violences envers les femmes n'est pas spécifique à l'Égypte. L'incorporation par les femmes de la menace de viol qui plane sur leurs corps constitue, expliquent Coline Cardi et Geneviève Pruvost (2012), une donnée importante de l'ordre social commune à différentes périodes historiques et aires géographiques. Ce qui est spécifique à certaines jeunes femmes cairottes rencontrées, c'est l'incidence sociale que pourrait avoir un viol dans leurs vies ; entre autres les complications qu'elles rencontreront pour trouver un mari. « Le viol c'est la mort sociale » me résume Lina, la gravité de l'acte se conjuguant d'ailleurs, et mes informatrices le mentionnent souvent, à la sévérité du jugement prévu par le code pénal égyptien qui peut aller jusqu'à la peine de mort³²⁶.

Le projet porté par la self-défense féminine représente, compte-tenu du postulat d'une hiérarchie « naturelle » des vulnérabilités, un projet que l'on pourrait qualifier de « contre-nature ». Il s'agit en effet de donner à des femmes les moyens de parvenir à « s'en sortir » face à des hommes présentés comme toujours « plus forts » qu'elles. Le défi est perdu d'avance en ce qu'il se situe en opposition au sens logique. Il importe donc aux professeurs, qui défendent leur enseignement ainsi que le marché qu'il représente, de construire un nouveau syllogisme posant cette fois la possibilité pour les femmes de prendre l'ascendant sur les hommes. Pour ce faire, les professeurs font usage de formules rhétoriques organisées autour de l'image du retournement de la force : la puissance masculine est laissée intacte mais il est dit qu'elle sera utilisée par la femme. Ainsi, ce n'est pas tant que la victime est forte mais c'est qu'elle parvient à utiliser la force de son agresseur contre lui, laissant apparaître le syllogisme suivant : « femmes = faiblesse », « hommes = force » donc « femmes utilisant la force des hommes = force ». Cette image de l'inversion, particulièrement pratique pour évoquer une défense féminine, est par ailleurs commune dans les pratiques martiales (Parisi, 2004), dans lesquelles la violence de l'adversaire est vue comme transitant par le corps du combattant, qui reste ainsi non-violent, pour se retourner contre sa source³²⁷. Ces formulations rhétoriques qui encadrent

³²⁶ Parmi les mesures législatives prises en mars 2011 par le *Conseil suprême des forces armées* (SCAF), qui a pris le pouvoir à la suite d'Hosni Moubarak, se trouve l'aggravation, dans l'article 267 du code pénal égyptien, des peines encourues pour viol impliquant notamment la systématisation de la peine de mort dans le cas où la victime serait mineure ; www.amnesty.fr/AI-en-action/Violences/Peine-de-mort/Actualites/Egypte-pas-d-avenir-pour-l-abolition-de-la-peine-de-mort-4471.

³²⁷ Ce discours de la circulation des forces et des énergies est central dans l'argumentaire qualifiant les arts martiaux de pratiques non-violentes. Siham qui enseigne la self-défense et pratique l'aïkido m'explique :

la pratique de la self-défense féminine prennent parfois l'apparence d'énoncés absurdes, aux accents orwelliens³²⁸, tels que celui prononcé par un professeur dans une émission de télévision : « plus l'agresseur est fort et mieux c'est pour la victime »³²⁹. Une autre solution pour résoudre l'illogisme que représenterait une possible supériorité physique féminine consiste pour les professeurs à mettre en avant l'importance pour les femmes de surprendre leur agresseur. Abdou m'explique : « il faut être logique, une fille ne va jamais battre un garçon, sauf si c'est par surprise ». Et Ismaïl insiste : « la seule chance » de s'en sortir pour une femme c'est de « prendre son adversaire par surprise ». Ahmad me parle également de l'importance de la diversion, me mimant une femme qui lancerait son sac à main en l'air et en profiterait pour envoyer à son agresseur un coup de pied dans le genou avant de fuir. De manière unanime, il est ainsi répété aux pratiquantes que leur force repose dans le fait que « les hommes ne s'attendent pas à une réponse », qu'« ils n'envisagent pas qu'il puisse y avoir résistance » et qu'ils ne sont donc pas préparés au combat. La ruse et la simulation sont présentées comme des compétences, associées au sexe féminin, à déployer en situation de combat, permettant aux femmes de compenser leur infériorité physique. Plus la victime aura l'air sous le choc ou décontenancée et moins son agresseur s'attendra à une riposte de sa part. Youssef m'explique qu'il « conseille toujours aux filles de faire les idiotes » en jouant sur le registre de la soumission, faculté féminine « innée » selon ses dires :

« Si un homme t'agresse, il s'attend à ce que tu sois soumise. Tu dois savoir utiliser tes armes propres, tes armes innées et traditionnelles : la soumission. Tu as ces armes là en tant que femme, c'est simple. Il faut que tu fasses semblant d'abdiquer, de te soumettre (*il se recroqueville sur lui-même*) et d'un coup, bam ! Dans sa tête ! (*Il envoie le plat de sa main dans un visage imaginé*) ».

Il conclut : « il faut savoir que la chance d'une femme face à un homme est tactique et stratégique, non pas technique »³³⁰.

« J'ai vraiment aimé la philosophie de l'aïkido, c'est incroyable comme c'est une pratique non-violente, une pratique de paix. L'idée c'est seulement de rediriger les énergies négatives ailleurs que sur toi, et en déplaçant cette énergie, tu peux aussi la faire disparaître ».

³²⁸ Dans *1984*, roman d'anticipation, Georges Orwell (1949) dépeint un monde totalitaire dans lequel le pouvoir diffuse d'absurdes oxymores tels que « *War is peace* » (La guerre c'est la paix) ou « *Freedom is slavery* » (La liberté c'est l'esclavage).

³²⁹ Emission de télévision dédiée à la self-défense féminine, 3 mars 2012, programme « *Zayna* », chaîne 2, www.youtube.com/watch?v=4VdU-N3shbk.

³³⁰ On aurait pu croire que ces deux représentations – la figure de l'inversion et celle de la ruse – seraient convoquées respectivement par les professeurs issus des arts martiaux et ceux issus des sports de combat. Ce n'est pas tout à fait le cas : s'il est vrai que les artistes martiaux ont tendance à convoquer la figure de l'inversion – de la violence, de l'énergie, de la force – celle de la ruse est mobilisée par la totalité de mes interlocuteurs, sans distinction de formation.

Le travail de « mise en sexe » des corps est ainsi indissociable d'un mouvement de naturalisation et de hiérarchisation : le corps féminin se voit formulé comme faible relativement à son homologue masculin, « plus » fort. Le projet de la self-défense féminine paraît donc aller à l'encontre du sens logique et nécessite, pour se rendre intelligible, le recours à des ruses. Ces dernières s'apparentent aux « tactiques » dont parle Michel de Certeau (1990) : cet « art de faire » qui « joue » sur les failles d'un système – ici hiérarchique – mais sans pour autant sortir des limites de ce système.

D. DÉMONSTRATIONS DE FORCE ET « JEUX » DE VIOLENCE

L'observation de cours de self-défense, à la fois dans des groupes de femmes et d'hommes, laisse croire dans un premier temps à une succession d'exercices de combat qui opposent de manière hasardeuse les corps des élèves à ceux des professeurs. Seule une observation plus longue permet de comprendre que des règles implicites régissent ces corps-à-corps et que certaines configurations de combat, notamment celles qui impliqueraient pour le professeur d'être en situation de soumission, n'ont que rarement lieu. Les modalités d'atteintes corporelles, symboliques et physiques, se révèlent travaillées par des légitimités différenciées et hiérarchisées « à faire » : le champ des gestes possibles – toucher, marquer, chuter – se décline dans le registre actif ou passif selon la position des individus dans les relations de pouvoir. Les mécanismes de distinction et de hiérarchisation ainsi mis à jour s'ancrent dans le système du genre.

Tous les professeurs hommes que j'ai rencontrés, à l'exception de deux d'entre eux dont je parlerai plus spécifiquement, ne se confrontent pas directement à leurs élèves pendant les cours. S'ils font la démonstration des gestes de défense à effectuer, c'est seulement en tant que victime venant finalement à bout d'un agresseur potentiel. Ils n'incarnent pas l'autre rôle, celui de l'agresseur vaincu et, pour les mises en pratique, divisent leurs groupes en binômes. La possibilité de la soumission physique du professeur paraît d'autant moins envisageable dans les groupes féminins ; la configuration « homme dominé physiquement par une femme » est peu conventionnelle et, comme l'illustre l'extrait suivant, même difficile à « représenter ». Shaimaa a animé entre 2009 et 2010 huit émissions dédiées à la self-défense féminine sur la chaîne de télévision *Nile TV*. Elle me raconte en entretien la mise en route du projet :

« Moi au début j'avais suggéré que je vienne avec un homme, ça me paraissait plus réaliste. Mais ils n'ont pas voulu (*elle rit*), je ne sais pas pourquoi ils n'ont pas voulu. Ça aurait été beaucoup plus crédible pourtant, aux yeux des téléspectatrices, si elles avaient vu une femme mettre à terre un homme. Surtout que Nermeen (*la jeune femme contre laquelle elle faisait ses*

démonstrations) est vraiment toute petite et très fine. Du coup je suis sûre que les gens se disaient que, si j'arrivais à la mettre à terre, c'était parce que c'était contre elle mais que contre des hommes je n'aurais pas pu. J'ai proposé pourtant, mais ils ne voulaient pas ! »

Il existe une crainte, pour certains professeurs, de se faire blesser par les pratiquantes. Ce n'est pas tant alors la blessure qui importe mais plutôt le fait que cette blessure puisse être visible et qu'elle laisse une marque. Le corps – selon qu'il s'agit de l'élève ou du professeur, d'un homme ou d'une femme – ne peut se confronter, ni s'atteindre, de la même manière. L'extrait suivant illustre ces réglementations différenciées :

Abdou me fait répéter le mouvement plusieurs fois, je dois arrêter mon geste avant d'atteindre son visage. Je me manque une première fois et le touche à la gorge, doucement. Une seconde fois, je l'atteins au visage, au niveau des lèvres, un peu plus fort. Il se tient soudainement la bouche et s'écarte de moi, se met devant le miroir pour regarder si sa lèvre saigne ; ce qui n'est pas le cas. Il me semble en colère : « tu ne peux pas me faire ça ! Que vont dire les gens ? ». Je m'excuse tout en lui disant que lui aussi me fait des marques sur le corps – je suis sortie du cours précédent avec de longues griffures autour du cou – « mais je suis le professeur ! » me répond-il. Le cours reprend, Abdou pare désormais mes coups à trente centimètres de son visage.

Extrait de mes notes de terrain, 19 juin 2011.

Les pratiquantes se voient ainsi, la plupart du temps, refuser l'accès à l'expérience physique qui consiste à prendre le dessus face à un homme. C'est pourtant dans cette dernière que réside, pour Jill Cermele (2004), le potentiel subversif de la pratique : la mise à jour de la dimension construite de la vulnérabilité féminine bouleverse selon elle la perception qu'ont les femmes de l'ordre sexué en même temps que leurs représentations du monde. Le fait d'avoir pu suivre des cours de self-défense pour hommes m'aide ici à ne pas conclure trop rapidement à une hiérarchisation sexuée, liée à la coprésence de corps d'un homme et de femmes. Car les cours entre hommes sont travaillés par des enjeux de distinction semblables à ceux observés dans des cours mixtes : les corps y sont engagés physiquement dans des jeux de domination et de soumission dans lesquels le professeur assoit une supériorité sans équivoque. Les pratiquants se distinguent également entre eux, au fur et à mesure des exercices : la résistance à l'effort ou la douleur, le courage et la combattivité sont autant d'aptitudes dont il convient de faire preuve et qui seront évaluées les unes vis-à-vis des autres. Le cours offre une scène à des performances formulées au prisme des adverbes comparatifs – « plus que » et « moins que » – identifiés précédemment comme servant à distinguer les corps d'hommes et de femmes. Pour les pratiquants engagés collectivement et individuellement dans des représentations de la

virilité³³¹, le féminin et le masculin servent aussi de bornes. Dans ces cours pour hommes, la question des marques – qui peut marquer le corps de qui ? – trouve une réponse semblablement hiérarchisée : c’est d’abord le professeur qui laisse son empreinte sur les corps de ses élèves, puis les pratiquants entre eux. Abdou, qui donne également des cours à un groupe d’hommes, est en train d’animer un échauffement :

Abdou va chercher un grand bâton. Chacun des pratiquants passe alors devant lui pour recevoir plusieurs grands coups, trois ou quatre, portés avec de plus en plus de force. Sur le torse, sur le ventre, sur les côtes. Les coups claquent sur les corps : les hommes grimacent lorsque le bâton les atteint, certains poussent des cris, ils soufflent. La plupart ne veulent pas y retourner. Les plus jeunes d’entre eux contrôlent mal les réflexes protecteurs de leurs corps : leurs mains viennent protéger le ventre, comme par instinct, et leurs jambes se déplacent toutes seules pour fuir le coup. Abdou crie : « Tu vas où ? », « Enlèves tes mains ». Le soulagement est visible une fois son propre tour passé. Chacun soulève alors son t-shirt et regarde son reflet dans la glace. Ils se montrent leur ventre entre eux, mais ne me le montrent pas à moi. Je vois tout de même : la peau rouge vif, de longues marques sur le ventre. Je suis en retrait, je refuse de passer. Un des pratiquants vient me voir pour me dire que ce n’est rien et que je peux y aller. Je refuse, Abdou ne me dit rien. Soulagement.

Extrait de mes notes de terrain, 12 juin 2011.

Je me souviens également d’un épisode survenu lors de notre sortie au paintball, organisée par Moustafa pour notre groupe de self-défense. Chacune d’entre nous, sauf moi, était venue avec sa famille ; je m’étais trouvée dans la même équipe que le mari de Safaa et nous affrontions justement à la première épreuve celle de sa femme : après quelques minutes de jeu à peine, la balle de plastique que je viens de tirer vers elle la heurte violemment au cou. Safaa a mal ; l’impact de la bille est nettement marqué sur sa peau par un gonflement rouge et bleu. Alors que je m’excuse auprès d’elle, son mari intervient : « Pourquoi tu t’excuses ? C’est moi qui ai tiré sur elle ». À l’entraînement de self-défense suivant, quelques jours plus tard, l’épisode se poursuit :

Nous nous mettons en tenue. Safaa nous montre son cou, toujours bien marqué. Elle se tourne vers moi : « mon mari me répète qu’il est sûr que c’est lui qui a tiré sur moi ». J’en doute toujours, mais réponds : « s’il est sûr c’est tant mieux, je me sens déculpabilisée comme ça! ».

³³¹ Ce qui peut être perçu comme des affirmations « viriles » rassemble en réalité des « stimuli trop complexes pour être réduits à une revendication d’identité masculine » (Kreil, 2012, 146). La mise en garde est importante, d’autant plus que je n’ai pas effectué de travail long d’observation ni même d’entretiens auprès de ces hommes, sous peine d’alimenter une réflexion tautologique autour d’une catégorie unique et réifiée du masculin.

Heba commente en riant : « c'est fou ! On dirait qu'il se sent mieux en sachant que c'est lui qui a tiré sur sa femme ! ».

Extrait de mes notes de terrain, 20 mars 2012.

La possibilité – que l'on peut penser ici en termes de légitimité – d'atteindre physiquement le corps d'un autre, est travaillée et conditionnée par différents enjeux. Ces derniers, tels qu'ils sont visibles dans la pratique de la self-défense, révèlent des représentations spécifiques de l'ordre – sexué, social, familial – et des hiérarchies qui y sont liées.

Le projet de la self-défense féminine, rendu plus sérieux encore par l'occurrence de la possibilité du viol, autorise, en même temps qu'il les dissimule, certains détournements. Comme désignés précédemment, Ahmad et Moustafa font exceptions en ce que l'un et l'autre, dans les cours de self-défense qu'ils donnent aux femmes, exposent leurs corps à la domination physique et aux coups de ces dernières. Les marques visibles sur leurs corps, infligées par leurs élèves, sont présentées avec fierté comme le signe de la combativité des pratiquantes et donc indirectement, celui de l'efficacité de leurs enseignements. Mes rencontres avec ces deux professeurs me laissent pourtant supposer qu'il existe, pour l'un comme pour l'autre, d'autres raisons que celle du professionnalisme, restées implicites, qui justifient les atteintes dirigées contre leurs corps. Dans l'extrait suivant, Moustafa décrit son processus d'enseignement par rapport à la douleur ; les rôles d'actif et de passif doivent s'inverser et celui qui fait mal, le professeur, doit devenir celui à qui l'on fait mal :

À la fin du cours, nous nous retrouvons assis sur les chaises en plastique qui longent le mur. La discussion se lance sur la douleur et chacune de nous liste les endroits de son corps où elle a mal. Heba a mal à son pied et aux poignets, Leïla a mal aux bras, moi à l'épaule. Moustafa prend aussi la parole et nous montre du doigt les endroits où il a pris des coups pendant le cours, c'est vrai qu'il a pris beaucoup de coups aujourd'hui. Surtout au visage. Même si on avait des gants, ça fait mal. Il demande : « vous vous souvenez ? Au début, aux premiers cours, c'est moi qui vous faisais mal mais aujourd'hui c'est le contraire, c'est vous qui me faites mal ! ». Il sourit.

Extrait de mes notes de terrain, 26 février 2012.

L'exposition corporelle à laquelle consent Moustafa dans ses cours est largement exploitée par les pratiquantes, nous y reviendrons, et surtout par Heba qui n'hésite pas à frapper, fort et par surprise, sur lui. Moustafa se retrouve fréquemment contre nous en position de soumission : mis à terre ou obligé de se baisser, sous la pression d'une clé de poignet par exemple. En plus de sa formation sportive classique et de son dévouement professionnel, je suppose que le comportement de Moustafa est en lien avec le cadre spécifique dans lequel ont lieu ses cours.

Il me semble que certains rapports de force dans ses cours peuvent être mis en lien avec l'appartenance des pratiquantes à une élite et l'expression d'une certaine domination sociale. Le *Swiss Club* se veut être un lieu d'excellence, qui cherche à attirer les familles aisées – voire très aisées – du Caire et les inscriptions aux activités proposées y sont plus chères que dans d'autres endroits, pourtant réputés, de la ville. Le souci de « satisfaire » la clientèle sous-tend, selon moi, l'implication corporelle de Moustafa dans ses cours : ici, la hiérarchie sociale inverserait la hiérarchie sexuée.

Ahmad, quant à lui, me montre à chacune de nos rencontres les nouvelles marques qu'il a sur son corps, notamment sur son visage et autour de son cou. Dans son cas, la fierté ressentie vis-à-vis des capacités combattives des pratiquantes se double de celle liée à l'aveu, tacite, de corps-à-corps effectués avec des femmes. Les marques constitueraient en quelque sorte des preuves d'une proximité physique, non-conventionnelle, entre lui et des jeunes femmes. Ahmad n'est pas le seul, nous le verrons dans la partie suivante, à discerner une certaine équivoque dans les corps-à-corps mixtes qui ont lieu dans son cours. C'est en tous les cas sur le registre sexuel qu'il m'explique la griffure qu'il a au cou, se confondant dans ses dires avec l'agresseur qu'il interprétait : « je voulais la violer mais comme tu vois, elle s'est bien débattue » ; de même, pour une blessure à la lèvre : « je l'ai jetée au sol et me suis mis contre elle. Je lui disais que j'allais la violer. Voilà ce qu'elle m'a fait ! ». La figure du viol semble ici constituer une sorte d'allégorie de la sexualité, un moyen pour le jeune homme de faire une référence explicite à un rapport sexuel, mais de manière acceptable puisque dissimulée dans le cadre de la self-défense féminine. Il est à ce titre significatif que la plupart des blessures présentes sur son corps, sur ses bras et son torse, soient les fruits de sa petite amie, Dalia, par ailleurs pratiquante dans le groupe de femmes auquel il enseigne. Tous deux veulent se fiancer mais le projet s'éternise, par manque d'argent. Ils me disent donner beaucoup d'importance à la religion et au fait que les futurs époux ne doivent pas avoir de relations sexuelles avant le mariage. Leurs contacts physiques se limitent au fait de se tenir par la main, « pour ne pas avoir de tentation » me dit Ahmad. Mais en cours de self-défense, les deux amoureux s'affrontent dans des corps-à-corps rapprochés ; il arrive régulièrement qu'Ahmad attrape Dalia et la colle contre lui, rien ne les distinguant alors d'un couple qui s'enlace si ce n'est la présence du couteau dans la main d'Ahmad. Et Dalia de se défendre, griffant et mordant, la douleur provoquée par ces gestes servant de prétexte au contact physique. Un jour, Ahmad me montre une marque de morsure, particulièrement impressionnante, sur son avant-bras :

« Ça c'est Dalia, mais elle m'a fait ça pour rire ! Elle a attrapé mon bras et m'a mordu c'est tout ! Elle est folle (*il rit*) ! Tu sais quelque fois aussi, elle attrape mon bras et plante ses ongles

dedans. Ça me fait des grandes marques aussi ! Là regarde (*il sort son téléphone portable*), j'ai pris une photo pour lui montrer ce qu'elle m'avait fait ! »

Ce type de détournement s'apparente à un « jeu » dans le sens où l'entend Gregory Bateson, dans son texte « Théorie du jeu et du fantasme », écrit en 1954 et traduit en français en 1977. Selon lui, jouer revient à être capable d'échanger des messages disant « ceci est un jeu », messages qui s'appuient sur la proposition négative suivante : « ce que l'on fait n'est pas ce qu'on croit qu'on fait ». Le jeu offre un contexte paradoxal aux interactions dans lequel les signaux échangés valent pour d'autres événements. Dans un article portant entre autres sur le « jeu » chez Bateson, Albert Piette (1997) explique que « jouer » à se mordre n'équivaut pas à « une morsure réelle et une non-morsure sur un mode additionnel », ni même « sur le mode de la neutralisation » à une « non-morsure » et une « non-non-morsure » mais bien à « pas vraiment » une morsure³³². L'expérience d'Ahmad et Dalia invite à prolonger la réflexion puisque, dans leur cas, la morsure est douloureuse. Elle existe et laisse même une marque sur la peau³³³. Aussi « joué » soit-il, le geste fait saigner ; il blesse. La morsure est-elle alors toujours une « pas vraiment » morsure ? Que fait la douleur au jeu ? Elle m'apparaît ici comme une potentielle menace vis-à-vis du cadre ludique. Elle constitue en ce sens une prise de risque : celle de faire éclater le « message d'encadrement » – le « comme si » – et de mettre fin au jeu. En même temps, de manière ambivalente, la douleur insiste sur le cadre, elle le rend visible et invite à le renforcer. Il est alors d'autant plus important de maintenir le jeu que la douleur est présente dans celui-ci.

En cours de self-défense, la potentialité de violence des corps masculins est rendue présente par la présence des professeurs. Ces derniers, chacun à des degrés variables, rappellent physiquement aux combattantes leur infériorité, sous couvert d'incarner un agresseur, potentiel lui aussi. Le mouvement est double et contradictoire : en même temps que les pratiquantes font l'apprentissage de techniques symboliquement associées au masculin, elles intériorisent la domination masculine et en font l'expérience physique (Mennesson et Clément, 2009). La potentialité implique le mode conditionnel : « ça pourrait » en quelque sorte, mais « ça n'est pas ». Le fait que certains gestes soient faits « pour de faux » ou « pour rire » laisse pourtant imaginer la possibilité qu'ils soient effectués sérieusement, c'est-à-dire « pour de vrai ». Certains professeurs se livrent ainsi à des démonstrations de force sur le registre de l'humour.

³³² Albert Piette s'inspire ici de Richard Schechner, professeur d'études théâtrales ayant mobilisé les travaux de Victor Turner : l'expression « pas vraiment » est selon lui celle qui permet au mieux de dire le jeu et la coprésence simultanée de deux termes apparemment incompatibles (Piette, 1997).

³³³ Selon Bateson, les signaux échangés dans le contexte du jeu sont de l'ordre d'une communication autour de quelque chose qui « n'existe pas » : « non seulement le mordillage ludique ne dénote pas la même chose que la morsure pour laquelle il vaut, mais, de surcroît, la morsure elle-même n'est que fictive » (1977, 214).

Les gestes violents, qui effraient bien que s'arrêtant pour la plupart avant de toucher le corps, sont effectués en souriant. Je pense ici particulièrement à William qui, lorsqu'une pratiquante tombe au sol, mime un coup de pied vers le ventre de celle-ci ou fait mine de se jeter sur elle, le coude pointé vers son visage, tout en riant. Le rire permet ici de dissimuler ce que dit le geste, ce qu'il fait, sans pour autant en recouvrir le sens. Bateson (1977) explique d'ailleurs, toujours à propos du jeu, que le fait que ce qui est dénoté par les signaux n'existe pas n'empêche pas que les affects convoqués répondent à ce qui est dénoté. C'est en ce sens que l'on peut dire que la menace constitue une forme comparable à celle du jeu : « le poing serré n'est pas encore le coup de poing, mais il réfère à la possibilité d'un futur – mais encore inexistant – coup de poing » (1977, 212). Le jeu permet de tenir ensemble des termes incompatibles, et de faire coexister des contraires – l'absence et la présence conjointes d'un coup de poing – toujours sur le mode du « pas vraiment » un coup de poing. Roberte Hamayon, pour qui le jeu comme « modalité de l'action » se définit « par la négative », aurait dit une « sorte de » coup de poing (2012). D'autres professeurs font usage de véritables mises en scène d'agressions, accessoires coupants à l'appui, en assumant le fait qu'elles puissent effrayer les pratiquantes. Ahmad par exemple, dans tous les exercices de combat, utilise un véritable couteau ; il s'agit d'un cran d'arrêt, de grande taille, dont la lame se déploie dans un claquement sonore. Les situations de combat sont semblables : Ahmad se saisit de son couteau brusquement, en fait sortir la lame avant de l'apposer sur le corps d'une pratiquante, soit au niveau du poignet, contre les veines, soit dans le cou ou encore sur le visage, contre la paupière ou une oreille. Il répète alors à la fille ainsi attaquée : « je vais te tuer ». Ahmad m'expliquera en entretien que s'il en rajoute pour faire peur aux filles avec lesquelles il se bat, c'est « pour qu'elles se rendent compte de ce que fait la peur et pour qu'elles soient préparées quand ça leur arrivera ». Vouloir montrer qu'une prise « marche » constitue également, comme dans l'exemple qui suit, une raison louable avancée pour déculpabiliser le professeur d'user de sa force, voire de faire mal à une des pratiquantes. Il s'agit en l'occurrence de moi :

William se met face à moi, je me mets en position de garde en le regardant dans les yeux comme il me le demande. Son pied part brusquement contre mes jambes et je m'effondre par terre. Les filles poussent des cris, ma tête tape le sol. William ne m'a pas retenu. Je me suis fait un peu mal mais je me sens surtout humiliée. William me relève en me souriant, il s'excuse : « je voulais juste te montrer l'efficacité d'une balayette quand elle est faite par surprise ».

Extrait de mes notes de terrain, 7 juin 2011.

Le sérieux et la gravité du projet contenu dans la self-défense – apprendre à des filles à se défendre et notamment contre le viol – constituent pour certains des alibis de taille justifiant des corps-à-corps inégaux et violents, simulés ou réels. François Xavier Molia (2012) a révélé

un usage semblable de l'alibi à propos du troisième volet du film *Terminator* (2003) dans lequel le personnage du méchant, un robot lui-aussi, a les apparences humaines d'une plantureuse femme. L'ultime bataille à laquelle se livrent les deux protagonistes, sous couvert de montrer un combat entre robots, pourrait se comprendre selon le chercheur comme célébrant le rétablissement de la domination masculine. Le dernier exemple concerne un cours ne réunissant que des hommes à part moi. Youssef, le professeur, m'invite à faire l'expérience d'un étranglement afin que je saisisse qu'il ne s'agit pas tant, pour faire perdre connaissance à l'adversaire, de lui couper la respiration mais plutôt de bloquer l'arrivée de sang à son cerveau. Il m'explique l'intérêt de sentir par moi-même, dans mon corps, l'efficacité du geste et je finis par accepter la mise en situation. Charge symbolique supplémentaire : c'est finalement à un jeune garçon – son fils de 12 ans – qu'il demande de faire la démonstration contre moi :

Je demande à Youssef s'il est sûr que je ne vais pas m'évanouir ; il m'assure que ça ira, qu'il a demandé à Joseph d'aller doucement. Je me mets en position, à genou, il me dit : « attends que le reste du groupe ait fini ses exercices, généralement les gars aiment bien regarder cela ». Nous attendons donc, il les arrête finalement et leur dit de me regarder, que je veux essayer l'étranglement. Je m'installe, le bras tendu devant moi. Joseph vient derrière moi et se place, Youssef lui dit en anglais : « Ne lui fait pas mal ». J'appréhende un peu. Je sens la pression de son bras sur mon cou, ma main tient en l'air et soudainement je me sens tomber, j'ai un mouvement brutal, ma main tombe au sol, Joseph relâche la pression, je tousse. Le groupe rit.

Extrait de mes notes de terrain, 21 octobre 2012.

Les démonstrations de force, jouées par mes professeurs, dépassent dans mon cas le seul cadre des cours et peuvent aussi avoir lieu en situation d'entretien. Il est ainsi fréquent que mon interlocuteur cherche à me montrer, en me faisant une démonstration, qu'un simple mouvement suffit à rendre un agresseur hors d'état de se battre. Amr me dit par exemple, alors que nous buvons un café : « avec mon doigt, avec un seul doigt, je peux t'empêcher de bouger » avant de me saisir un de mes doigts et de me le tordre. Youssef quant à lui, alors que nous discutons sur une terrasse d'un bar, m'attrape brusquement la paupière pour me montrer à quel point la prise est efficace. Ces types d'interactions avec mes professeurs, qui sont en même temps mes informateurs, peuvent être comprises comme des mises en garde indirectes : une menace signifiant, selon les termes de Pierre Mauger, qu'« une redéfinition unilatérale de la relation enquêteur-enquêté en termes de rapports de force physique est toujours possible » (1991, 141). Les corps « jouent » quand ils ne font pas simplement ce qu'ils disent qu'ils font (Bateson, 1977) et c'est aussi le cas, hors du cadre de la mixité, dans les quelques cours auxquels j'ai assisté et qui ne réunissaient que des hommes. Le projet de self-défense – le fait que soit postulée la légitimité de la réaction physique – autorise là aussi les

pratiquants à transgresser certaines limites en se projetant dans des représentations extrêmes de la violence. Il semble y avoir par moments une confusion entre défense et attaque, les cours présentant plus des techniques de combat que des mises en situation. Des références explicites au meurtre peuvent être ainsi faites :

Youssef montre un mouvement de torsion du cou au sol, le mouvement est compliqué et les garçons s'entraînent. Il leur montre une variante plus simple et qui implique de fracturer le cou de l'adversaire (*nul besoin de le préciser le geste parle de lui-même*). Un pratiquant demande : « est-ce que c'est légal ? ». Youssef fait un grand sourire et répond : « non bien-sûr que ce n'est pas légal mais on parle de self-défense là », quelques garçons rient.

Extrait de mes notes de terrain, 21 octobre 2012.

Dans l'impunité offerte par le cadre d'une légitime défense, les jeunes hommes s'amuse avec des couteaux et « jouent » à la guerre, vêtus pour certains de treillis militaires. J'avais pu observer une ambivalence semblable, liée à l'expérience d'une transgression autorisée et valorisée, au sein des comités populaires dévoués à la protection des quartiers durant les premières semaines de la révolution (Lachenal, 2012).

Il existe différents niveaux de « jeu », dont le plus complexe est travaillé par une incertitude qui se traduit par la question suivante : « est-ce un jeu ? » (Bateson, 1977). Cette incertitude se révèle constitutive des interactions qui ont lieu en cours de self-défense. À travers les exercices « joués » qui les opposent aux professeurs, les pratiquantes sont confrontées à une exhibition de la supériorité potentielle des hommes et font l'expérience « par corps »³³⁴ de la domination physique. On retrouve ici l'idée d'une « économie de la menace », indissociable des mécanismes de pouvoir et qui invite, pour aborder la question de la violence, à « tenir ensemble » à la fois l'étude de la violence qui advient et celle de la peur de l'irruption de la violence (Cardi et Pruvost, 2012, 57). Selon Judith Halberstam, c'est aux groupes dominés qu'incombe la responsabilité de définir le lien entre fantasme et réalité : « le pouvoir, en d'autres termes, consiste dans le privilège de ne pas avoir besoin de connaître à l'avance la nature de la relation entre représentations de la violence (...), d'une part, et actes de violence (...) d'autre part » (2006, 97). Un reportage diffusé sur une chaîne égyptienne, portant sur « la *baltaga* au féminin », offre une belle illustration de ces transactions affectives liées à l'idée de menace³³⁵. Le fait que ce soient des femmes qui revendiquent l'usage de la violence engendre

³³⁴ L'expression est celle de Pierre Bourdieu, dans son Programme pour une sociologie du sport (1987) : il y a une manière de comprendre avec le corps qui se situe en deçà de la conscience et qui ne peut se formuler en mots.

³³⁵ Voir le reportage « La *baltaga* au féminin » (*al-baltaga al-nisā'īya*), CBC Egypt, émission « Les femmes ne savent pas mentir » (*al-sitāt māya'arafūsh yakaḍbū*), 4 décembre 2011, www.youtube.com/watch?v=oZqFKaj5v_U.

en effet un bouleversement dans l'attribution des affects : « est-ce que c'est plus simple de frapper des hommes que des femmes ? » demande d'emblée la journaliste ; ce à quoi l'interviewée répond : « c'est pareil pour moi, les hommes et les femmes, car je fais peur à tout le monde ». Être investie, ou s'investir, du pouvoir de violence semble ainsi signifier d'être en mesure de faire peur en faisant craindre l'irruption de sa propre violence. Les dernières questions de la journaliste le confirment : « est-ce que les gens ont peur de toi ? ». Puis pour finir : « est-ce que ton mari a peur de toi ? ». Les tractations autour du sentiment de peur accompagnent ici la reformulation des rapports de pouvoir, tout comme le montre également le récit révolutionnaire relatant une peur changeant de camp, de manière décisive, et qui ne « fait plus peur » (Dailleux, Farag et Taia, 2013, 6).

En même temps que la self-défense laisse penser, au travers des techniques enseignées, à des vulnérabilités physiques non sexuées, elle repose sur un puissant travail de « mise en sexe » des corps. Ces derniers se voient classés selon deux pôles hiérarchisés, opposés dans leurs capacités physiques et catégorisés dans un rapport inversé à la violence. La forme du « jeu » que prennent les exercices en cours de self-défense offre un cadre paradoxal à ce travail de sexuation et de hiérarchisation : de véritables démonstrations de force ont lieu sous couvert de faire « pour de faux » et, derrière le prétexte d'armer des femmes, chaque sexe se voit assigné à la légitimité ou à l'illégitimité de porter le pouvoir de violence. Sous couvert d'une justification irréprochable – donner aux femmes les moyens d'assurer leur propre défense – les corps-à-corps qui ont lieu en cours de self-défense féminine se teintent donc d'autres significations. Les signaux valent pour d'autres signaux. Les confrontations physiques constituent ainsi, pour certains professeurs, des occasions d'expérimenter physiquement le contact avec des corps de femmes, qui peut être vécu comme transgressif. Pour d'autres, les exercices servent de supports à faire, en toute impunité, des démonstrations de la violence potentielle que leurs corps d'hommes sont en mesure de déployer. Mine de rien, en souriant, ces professeurs participent à confirmer l'ordre social et sexué et alimentent certains mécanismes de menace dont il se nourrit. Si les pratiquantes ont mal c'est, pour ainsi dire, « pour leur bien ». Certains rapports de pouvoir trouvent ainsi, en cours de self-défense féminine, des scènes paradoxales sur lesquelles ils peuvent s'incarner de manière particulièrement désinhibée, à travers le « jeu » de corps mis en situation de domination ou de soumission.

II. FAIRE (COURS) AVEC DES CORPS SEXUÉS

Que ce soit dans les situations d'agression décrites en cours de self-défense ou bien dans le cadre concret de l'espace de pratique, les interactions des corps entre eux – ceux des agresseurs et ceux des victimes, ceux des pratiquantes et ceux des professeurs – font l'objet de codifications précises. Savoir gérer la distance entre son corps et celui de l'autre se révèle être une compétence, à la fois sociale et technique, centrale dans les situations de combat projetées et réelles. La plupart des cours fréquentés donnent lieu, pratiquement et discursivement, à des situations de corps-à-corps entre hommes et femmes et c'est à ce titre que des dispositifs d'encadrement sont investis. En Égypte, en effet, la moralité publique est structurée par des interdits relatifs aux relations entre les sexes et, selon Gaëlle Gillot, qui a travaillé à produire une « géographie amoureuse » du Caire (2005), des réglementations strictes gouvernent le comportement des filles et leurs interactions avec les garçons dans l'espace public. L'entrée sur le marché matrimonial, situation de la majorité de mes informatrices, constitue une période que la géographe qualifie « de risque social maximum » (2005, 31) où la question de la réputation se pose de manière particulièrement aiguë³³⁶. Il va sans dire que les situations de proximité physique auxquelles donnent lieu les cours de self-défense féminine, entre hommes et femmes particulièrement, constituent des configurations pour le moins inhabituelles et risquées. Elles font, en ce sens, l'objet d'aménagements spécifiques de la part des pratiquantes et des professeurs. Il s'agit, dans la seconde partie de ce chapitre, d'interroger les enjeux relatifs aux interactions, déplacements et positionnements des corps en cours de self-défense féminine. Comment les situations de corps-à-corps sont-elles encadrées ? Comment maintenir éloigné le soupçon d'immoralité ? Selon quelles modalités les distances entre les corps se régulent-elles ? À quelles conditions l'engagement physique des femmes est-il possible ? Le mot « jeu » est ici également envisagé dans son acception mécanique et spatiale, renvoyant à l'image d'un interstice autorisant le déplacement d'éléments ; un mouvement par rapport à un axe.

A. SE FAIRE AGRESSER ET SE DÉFENDRE : UNE AFFAIRE DE DISTANCES ?

Les techniques enseignées en cours de self-défense impliquent que le corps de l'agresseur – on suppose le plus souvent qu'il est seul – soit à proximité de celui de sa victime : littéralement « à portée de main » – ou de pied. La possibilité de se défendre postule que les corps engagés dans l'interaction puissent s'atteindre directement et physiquement ; si les corps sont éloignés

³³⁶ La sexualité féminine fait l'objet d'un contrôle social, motivé par des logiques de l'honneur (Tillion, 1982), et Diane Singerman précise qu'il est par exemple « peu commun » d'observer en Égypte « des marques d'affection en public entre hommes et femmes » et que seul le mariage peut être considéré comme le lieu propre au contact physique et à l'activité sexuelle (1995, 92).

l'un de l'autre, par exemple dans le cas où l'agresseur viserait sa victime avec un pistolet, les techniques apprises sont inopérantes. La situation d'agression, telle qu'elle est décrite en cours de self-défense par les professeurs, implique au départ un rapprochement corporel suspect. C'est parce qu'une personne – un homme qualifié par le pronom personnel « il » (*hûa*) – est « trop » proche de nous, pratiquantes, que nous sommes invitées à réagir et qu'un premier geste de défense, plus ou moins violent, pourra être envisagé. Il est à ce titre significatif que, dans le cours organisé au centre *Al-Sawi*, les mots que les jeunes femmes sont invitées à crier à l'encontre de leur agresseur supposé, afin de prévenir la confrontation, contiennent une dimension spatiale : « éloignes-toi » (*iba 'id*), « dégages » (*irḥal*). Une pratiquante propose l'expression « *makānak !* » qui pourrait se traduire littéralement par « à ta place ». Dans le premier exercice effectué dans ce cours, chaque binôme est par ailleurs invité à travailler sur la question des distances et l'expérience subjective de celles-ci. Chacune de nous se met en marche vers sa partenaire qui doit, au moment où elle estime que l'autre est trop proche, se mettre en position de garde en signifiant oralement sa désapprobation. Claudia explique qu'il est déjà trop tard – « tu es en danger » – si l'adversaire est à portée de bras puisqu'il est en mesure d'attraper sa victime ; il s'agit donc de l'arrêter plus tôt. Il semble crucial de savoir distinguer les situations de proximité dites « normales » de celles jugées « menaçantes » et ce travail de distinction n'est pas forcément évident, particulièrement aux yeux des pratiquantes qui témoignent pour la plupart d'expériences urbaines quotidiennes caractérisées par des corps-à-corps rapprochés, particulièrement dans les transports en commun. Dans le cours du centre *Al-Sawi*, dans lequel un temps est consacré à la discussion, les jeunes femmes relatent par exemple des expériences d'attouchement dans lesquelles elles n'ont pu savoir si le contact était intentionnel ou non. Les règles proxémiques qui régulent leurs interactions sociales et urbaines semblent ainsi parfois manquer de lisibilité (Hall, 2001). Les professeurs insistent alors sur l'importance de distinguer, dans la foule, celui qui ne respecte pas les codes sociaux et qui, de fait, devient un suspect potentiel (Goffman, 1959). Une jeune femme doit selon eux rester vigilante et attentive aux attitudes et au langage corporel des hommes alentours. Certains professeurs expliquent qu'il faut être en mesure de repérer à distance les individus menaçants afin de rester éloignées d'eux. La question du visage de l'autre, à travers la nature de son regard, est alors convoquée. Amr me dit à ce titre s'inspirer, dans ses sessions destinées aux femmes, des « cours de reconnaissance faciale donnés aux policiers et qui leur permettent de deviner, d'un regard, que tel homme est un voleur et tel autre un gay, qu'un homme est bon ou mauvais ». Il va sans dire, à la lumière de cette citation, que ce projet de repérage au faciès constitue un support puissant de stigmatisation. Si l'ennemi est reconnaissable, c'est bien qu'il est descriptible et nous nous intéresserons plus tard à ces portraits signifiants.

Les pratiquantes sont encouragées à « passer à l'acte » dès lors que l'agresseur franchit un certain seuil autour d'elles. Il s'agit pour elles de défendre leurs territoires : « espace personnel » (*masāḥa shakhsiyya*) comme il est écrit dans un guide publié par ECWR (2012,15) ou selon Dina, « espace qui nous appartient », délimité par des « frontières à ne pas franchir » selon les mots de Claudia, ou encore « seulement avec une autorisation » pour Moustafa. La taille de ce périmètre est semblable d'un cours à l'autre : approximativement, selon Moustafa toujours, « déterminé par la longueur de ton bras, cela dessine un cercle autour de toi ». C'est à travers le franchissement de ces délimitations spatiales qu'est constituée, et nommée comme telle, la possibilité de la réponse physique féminine : la légitimité pour une femme d'user de gestes violents envers un homme est conditionnée par ce mouvement d'intrusion illégitime. Ahmad explique : « Personne ne doit jamais rentrer dans cet espace sinon tu te bats » et Claudia confirme : « Si le gars tente de rentrer dans ton espace, et bien tu le frappes ». La frontière entre le tolérable et l'intolérable se cristallise ici autour du toucher, limite ultime à ne pas franchir : un corps féminin touché doit réagir, vite et efficacement. Dès lors que l'agresseur supposé établit un contact physique direct, il devient envisageable d'atteindre son corps de manière sérieuse, comme l'illustre cet extrait :

Abdou montre le mouvement que nous devons faire, tranche de la main envoyée avec force vers la gorge, et dit : « comme ça vous pouvez le tuer » et répète « ça peut le tuer ». Hana l'interrompt : « je ne vais pas tuer quelqu'un parce qu'il me met le bras autour du cou quand même ? ». Il lui répond : « tu ne peux jamais savoir, c'est lui qui a commencé le premier, c'est tant pis pour lui. Personne n'a le droit de te toucher, c'est tout ! »

Extrait de mes notes de terrain, 19 juin 2011.

Les mises en garde formulées par les professeurs à l'intention des pratiquantes peuvent revêtir, à l'image de cet exemple, une dimension autoritaire et exclusive renforcée par l'utilisation de mots tels que « toujours », « jamais », « personne » ou « tout le monde ». Il convient de rappeler ici que les corps des agresseurs supposés, vis-à-vis desquels la proximité est présentée comme problématique et potentiellement dangereuse, sont des corps d'hommes. Certains professeurs laissent ainsi entendre, à travers ces mises en garde, ce qui leur paraît être, hors situation d'agression, la juste distance et les modes de sociabilité acceptables entre hommes et femmes. Leurs discours trahissent parfois des attitudes paternalistes vis-à-vis des pratiquantes ; Samir était par exemple intervenu auprès d'un jeune homme qui observait attentivement, dans le parc où avaient lieu les cours, le groupe des filles s'entraîner. Il lui avait dit avec autorité que s'il voulait observer, c'était possible « mais seulement en regardant les

garçons, pas les filles ». Le même professeur, dans une interview (*Watan News*, 9 avril 2013)³³⁷, expliquait l'importance de responsabiliser les filles, naïves et candides, par rapport aux agressions dont elles peuvent être victimes en les invitant à « cesser de croire que c'est Dieu qui se charge de leur protection » (*rabīnā yustūr*).

Une fois que l'affrontement physique a commencé, les questions de distance entre les corps demeurent centrales. Il s'agit en effet pour les apprenties combattantes d'être en mesure de reconnaître les différentes configurations possibles entre deux corps et d'associer à chacune les mouvements de défense adéquats. Comme évoqué précédemment, les gestes choisis dépendent de la position de l'adversaire : il faut savoir distinguer une distance pour un coup de pied, un coup de poing ou un coup de genou. Dans le cas où les corps sont collés l'un à l'autre, d'autres actions sont envisagées comme celles de mordre ou de pincer. En règle générale, les pratiquantes sont invitées à combattre en réduisant la distance qui les sépare de leurs adversaires car les coups de ces derniers, s'ils sont portés avec de l'élan, arriveront avec force. Moustafa explique : « ça fait peur certes mais s'il commence à vous frapper, rapprochez-vous de lui ». Claudia utilise, dans le même sens, l'image de la colle : « en combat, tu dois être de la glue, de la super glue ». Par contre, dès que la possibilité leur est offerte, les combattantes doivent prendre la fuite et mettre alors le plus de distance possible entre elles et leurs agresseurs³³⁸. Les situations d'agression et de défense peuvent ainsi se traduire par un mouvement oscillatoire : si un homme rompt la bonne distance, il s'agit d'abord de le maintenir verbalement à distance puis, si le rapprochement continue, d'accentuer au contraire la proximité physique et de se rapprocher de lui, le temps de déployer quelques techniques, avant de prendre la fuite, toujours considérée comme l'issue de l'agression.

Les jeunes femmes doivent se tenir de manière générale à distance des hommes agresseurs présumés, et c'est parce que cette distance se rétrécit, contre leur volonté, qu'elles seront invitées à passer à l'acte. Le registre de l'espace – à travers les termes de territoires, de frontières et de limites – est fréquemment convoqué dans un cours de self-défense

³³⁷ « Des entraînements pour affronter les « *balṭagiya* » et les harceleurs sexuels » (*tadrībāt magānīa li-mūāgaha al-balṭagiya wa al-mutaḥarishīn ginsī*), *El-Watan News*, 9 avril 2013, www.elwatannews.com/news/details/167359.

³³⁸ Il nous est également demandé, lors des exercices en cours, de gérer les distances avec habileté de manière à ne pas se faire mal les unes les autres. Il faut ainsi à la fois mettre de la force pour porter un coup et ne pas toucher le corps de l'autre. Tout l'enjeu repose alors dans la suspension du geste ; lorsque Moustafa nous fait travailler le coup de poing, il nous demande par exemple de frapper avec force vers le visage de l'autre et d'arrêter son poing suffisamment loin pour ne pas toucher notre partenaire mais assez proche pour qu'elle sente « du vent » sur son visage.

féminine et la question de la distance entre les corps se présente différemment selon que l'agression a commencé ou non.

B. VÊTEMENTS : MODE, PUDEUR ET PIÉTÉ EN COURS DE SELF-DÉFENSE FÉMININE

L'agression est donc affaire de distances : elle implique, telle qu'elle est formulée en cours de self-défense féminine, qu'un corps féminin agressé et qu'un corps masculin agresseur en viennent à se toucher et à s'atteindre. Si cette représentation sexuée apparaît de manière évidente lorsqu'on évoque ou imagine une situation d'agression, sa mise en pratique concrète dans le cadre d'un entraînement l'est beaucoup moins. La situation de coprésence – entre femmes pratiquantes et professeur homme – constitue en effet une « situation sociale » qui implique, pour chacun de ses protagonistes, la connaissance et la mise en œuvre de certaines règles ainsi que l'adoption de comportements spécifiques (Goffman, 1977). À quels aménagements – des interactions et de la présentation que les pratiquantes font d'elles-mêmes – les cours de self-défense donnent-ils lieux ? Les vêtements, considérés ici comme des marqueurs sociaux et des « signes du genre » (Corbin, 2005, 8), seront envisagés comme un langage informant sur les enjeux relatifs à l'exposition et la mobilisation des corps féminins. Car la pratique d'une activité physique implique pour la plupart des pratiquantes des adaptations vestimentaires qui varient selon les lieux de pratique et leurs trajectoires personnelles. Comment sont-elles vêtues en cours de self-défense ? Que révèle la diversité des formes vestimentaires observée ? De quelles manières, à la fois discursives et pratiques, le voile est-il mobilisé ?

Le vêtement féminin, dans lequel s'intègre justement la question du voile, constitue un sujet régulièrement investi et mobilisé sur le registre de la polémique ou du « scandale » dans les discours publics égyptiens (Klaus, Dupret et Ferrié, 2008)³³⁹. Les médias occidentaux ne sont pas en reste et il est d'ailleurs significatif que la plupart des articles relatifs à la self-défense féminine au Caire traitent conjointement du sujet du voile et de l'islam, trahissant

³³⁹ Dans leur article « Derrière le voile », Enrique Klaus, Baudoin Dupret et Jean-Noël Ferrié parlent d'un « débat récurrent » relatif à la question du vêtement féminin en Égypte (2008, 154). Ils évoquent notamment la question du voile intégral à l'université et les suspicions de tricherie qui y sont associées ainsi que la violente controverse déclenchée par une déclaration du ministre de la culture, Faruq Hosni, le 16 novembre 2006, associant le port du voile à un « retour en arrière ». La nomination de la première présentatrice voilée sur une chaîne publique égyptienne, après que Mohamed Morsi soit passé au pouvoir en 2012, a eu de manière plus récente d'importants échos médiatiques. Le voile constitue pour Alain Roussillon un « révélateur privilégié des enjeux de l'inscription de la question féminine dans la clôture identitaire et de la façon dont est posé le problème récurrent de la présence des femmes dans l'espace public » (2006, 69).

parfois une véritable focalisation – voire une obsession – sur ces thématiques³⁴⁰. Certains journalistes cachent mal leur étonnement à voir des jeunes femmes voilées engagées dans des pratiques de combat ; spécifiant dans un article que la majorité des femmes présentes portent le voile (*The Times*, décembre 2009), expliquant dans un autre la possibilité de pratiquer avec le « *hijab* » et en vêtements amples (*The Atlantic*, mai 2013) et se réjouissant dans un dernier de la popularité de la pratique en Égypte, qualifiée de « pays musulman et conservateur » (*NBC*, août 2009)³⁴¹. Le voile, porté par des corps féminins engagés dans ce qui est formulé comme une lutte contre les « violences sexuelles » (*France 24*, 21 mars 2009)³⁴², est appréhendé, dans le cadre de la self-défense féminine, à travers un prisme positif convoquant le registre de la « modernité » ; c'est comme si la pratique impliquait un usage « moderne » d'un attribut perçu comme « traditionnel »³⁴³. Selon le regard qui s'y porte, le voile peut être ainsi présenté comme un signe d'« arriération » ou de « modernité » (Abu-Lughod, 1998 ; Baron, 2005), de soumission ou de résistance (Sullivan, 1998) ou encore de négation ou d'affirmation de la féminité (Al-Qasimi, 2010). Je pense ici aux travaux de l'historien Khaled Fahmy (1998) portant sur les premières écoles de sages-femmes en Égypte, à la fin du dix-neuvième siècle. Dans les carnets de voyage qu'il a consulté, il remarque que les descriptions du voile, alors même qu'elles sont à cette époque le support de l'expression horrifiée des voyageurs européens face à l'obscurantisme musulman, ont changé de nature. Dans ce contexte d'enseignement médical, à la lumière des sciences « modernes » et « occidentales », le voile est décrit comme « encadrant simplement le visage » et « tombant gracieusement sur les épaules » des apprenties sages-femmes (Fahmy, 1998, 36)³⁴⁴.

³⁴⁰ La focalisation journalistique sur le voile féminin est également saillante dans les titres d'articles de presse relatifs aux premières écoles de gardes du corps féminins en Égypte, à l'image de « Drôles de dames avec voiles », *Saphir News*, 16 décembre 2009 et de « Egyptian female bodyguards mix hijabs with aikido », *The Christian Science Monitor*, 21 janvier 2010, www.saphirnews.com/Droles-de-dames-avec-voile_a10897.html et www.csmonitor.com/World/Middle-East/2010/0121/Egyptian-female-bodyguards-mix-hijabs-with-aikido. Dans le même registre, Lina m'expliquait en riant son entretien d'embauche dans une institution française du Caire, durant lequel ses interlocuteurs n'arrivaient pas à croire qu'elle pratiquait régulièrement le saut en parachute : « Ils étaient sidérés, et très fiers de l'annoncer à l'attaché culturel, j'étais devenue "la voilée qui fait du parachute" (*elle rit*) ».

³⁴¹ « In Egypt, Some Women Fight Sexual Harassment With Karate Chops », *The Atlantic*, 8 mai 2013, www.theatlantic.com/international/archive/2013/05/in-egypt-some-women-fight-sexual-harassment-with-karate-chops/275642 ; « Women learn self-defence to fight back against harassment in Cairo », *The Times*, 5 décembre 2009, www.thetimes.co.uk/tto/life/article1855782.ece ; « Egyptian women fight sexual harassment », *NBC*, 2 août 2009, www.bbc.co.uk/news/world-middle-east-22367447.

³⁴² « Young girls learn to fight off sexual aggressors », *France 24*, 21 mars 2009, www.youtube.com/watch?v=mQZ92zLQFo8.

³⁴³ Il est à ce titre significatif que la défense à l'aiguille, pourtant anecdotique et peu convaincante en termes d'efficacité, ait une telle occurrence dans les démonstrations et discours relatifs à la self-défense féminine tels que l'illustrent par exemple les fascicules publiés contre le harcèlement sexuel (ECWR, 2009) ou encore le film 678 de Mohamed Diab (2010).

³⁴⁴ « (...) *Their head were simply surrounded by a veil of white gauze covering the chin and falling gracefully on the shoulder* ».

La self-défense se pratique en théorie sans tenue sportive particulière : il s'agit en effet, comme me l'expliquent certains professeurs, de s'entraîner dans les conditions les plus proches possible de la situation d'agression projetée, c'est-à-dire en « tenue normale » (*bi al-libs 'ādi*). L'argument du réalisme est ainsi invoqué et la plupart des pratiquantes, à la demande des professeurs, s'entraînent avec leurs habits de tous les jours, ceux-là même qu'elles portent habituellement à l'extérieur – et de fait ceux qu'elles porteront lorsqu'elles feront face à une agression. Claudia avait par exemple reprise l'une d'entre nous, qui avait glissé et venait de s'effondrer sur le sol de la salle, lorsque cette dernière déclarait qu'elle viendrait au cours suivant en baskets :

« Non, non ! Il faut que tu reviennes avec ces mêmes chaussures, si ce sont celles que tu portes au quotidien. Elles sont glissantes certes, mais il faut que tu apprennes à faire avec. C'est avec elles qu'il faudra que tu te défendes, pas avec des baskets ! ».

Le sac à main, nous l'avons vu, peut également être intégré dans la tenue de la combattante et considéré comme une ressource à mobiliser dans la défense. Il demeure toutefois impossible de généraliser les règles vestimentaires, à l'image de la diversité des expériences que les pratiques féminines de défense recouvrent. Ces règles varient en effet selon les lieux – et leurs caractéristiques sociales – dans lesquels les cours sont dispensés et si j'ai pu observer des pratiquantes s'entraîner en étant vêtues « normalement », comme dans le cours de Claudia au centre *Al-Sawi*, celui de Samir au jardin Orman ou encore celui d'Ahmad dans l'ONG *Risala*, c'est loin d'être le cas dans la majorité des cours. Plus que du souci de « réalisme », les tenues des pratiquantes dépendent en effet des règles de présentation de soi, explicites et implicites, en vigueur dans les lieux et en partie liées à leurs vocations initiales. Dans les clubs de gym par exemple, comme au *Gold Gym*, les participantes portent des tenues sportives – survêtements et baskets – et au centre *Nun*, célébrant le « bien-être », nous sommes invitées à quitter nos chaussures dès l'entrée et à nous entraîner pieds-nus et avec des vêtements amples et confortables. Le *Swiss Club* constitue une nouvelle fois une exception : c'est en effet le seul lieu dans lequel les pratiquantes ne suivent pas les recommandations du professeur en matière vestimentaire. Moustafa insiste en effet pour que ces dernières viennent s'entraîner en tenue « de tous les jours », par souci de réalisme, mais ces dernières résistent. À chaque séance, chacune d'entre elles arbore un survêtement propre et coloré, jamais le même que la fois précédente, et sur lequel se distinguent les logos de la marque *Nike* ou *Adidas*. Si elles acceptent de pratiquer en chaussettes, sur les tapis du club, les pratiquantes arrivent sur place avec des chaussures de sport – toujours de marque – dont la blancheur et la vivacité des couleurs fluo informent sur le fait qu'elles ne marchent pas dans la rue avec. Cette résistance est à lire

à l'aune du positionnement spécifique de ces femmes, répétant qu'elles ne sont « pas comme les autres qui font de la self-défense », et affirmant par leurs tenues qu'elles associent leur engagement physique à un sport.



Yasmine au repos, *Swiss Club*, 26 février 2012 (cliché de l'auteure).

La plupart des jeunes femmes rencontrées en cours de self-défense portent le voile et y associent des tenues vestimentaires couvrant les bras et les jambes. À l'image de ce qui est observable dans la société égyptienne, la proportion de femmes voilées est variable d'un espace à l'autre, tout comme le sont les manières de se voiler³⁴⁵. Une photographie, visible sur la page *Facebook* du groupe de self-défense du parc Orman³⁴⁶, offre une bonne illustration de la diversité du rapport au voile des pratiquantes de self-défense. Sur une même ligne, huit femmes : Mariam laissant ses cheveux attachés en queue de cheval, Iman arborant une juxtaposition épaisse et sophistiquée de voiles attachés au niveau de sa nuque, Noha portant un *hijab* bleu vif sur un imprimé léopard et Sara étant couverte d'un *niqab*³⁴⁷ noir et gris, orné de petites pierres brillantes. La nature du tissu ou sa couleur, la façon de le disposer autour de sa tête ainsi que le choix des aiguilles ou des accessoires qui l'ornent constituent autant de critères permettant d'informer sur la femme qui le porte³⁴⁸. Les nombreuses manières de se

³⁴⁵ Il convient de préciser d'emblée, sous peine de céder à des interprétations abusives liant la présence d'un voile à la ferveur d'une foi musulmane, que le fait de porter le voile en Égypte s'est vidé du sens qu'il avait durant les années soixante-dix et quatre-vingt. La visibilité croissante du voile accompagnait alors un phénomène nommé « réveil islamique » (*al-ṣaḥwa al-islāmiyya*), souvent qualifié de « réislamisation », se traduisant par une prise d'importance publique du référent religieux et une valorisation des formes ostensibles de piété. Aujourd'hui en Égypte, le voile peut être considéré plutôt comme un vecteur de catégorisation de la religiosité de celle qui le porte : c'est plus le type de voile qui prime et non le fait d'en porter un ou non (Ferrié, 1998).

³⁴⁶ Groupe « *Basics of self-defense* », www.facebook.com/groups/egyptselfdefense/?fref=ts.

³⁴⁷ Le *niqab* est un voile souvent qualifié d'« intégral », porté par des femmes s'inscrivant dans un islam « puriste », d'inspiration saoudienne. Il est de manière générale de couleurs foncées, souvent noir, et recouvre le corps et une partie – ou la totalité – du visage. En Égypte, certains *niqab* sont ornés de perles ou de faux diamants, aux manches notamment. Le port du *niqab* peut être associé au port de gants couvrant les mains. Ce voile intégral se trouve au cœur de polémiques en Égypte, ces dernières décennies, notamment au sein des universités (Klaus, Dupret et Ferrié, 2008).

³⁴⁸ Quelques trajets de métro vers l'université du Caire, effectués dans un des wagons réservés aux femmes, suffisent à prendre la mesure de la diversité des voilages des étudiantes et du « bal » des tissus et des aiguilles qui précède la journée de certaines d'entre elles. Le souci de décence s'accommode sans mal de la mode : les tissus sont habilement superposés les uns sur les autres, dans des jeux colorés de transparence et

voiler s'organisent les unes vis-à-vis des autres dans un « langage » complexe et socialement situé (Abu-Lughod, 2008, 230). Le port du voile peut ainsi être formulé à la manière d'un stigmat populaire (*Aswat Masriya*, juin 2013)³⁴⁹, comme au *Swiss Club* où Safaa me demandait : « Au centre *Al-Sawi*, c'est populaire non ? Je crois qu'elles sont toutes voilées, non ? »³⁵⁰. Pour une même personne, les manières de se voiler peuvent varier selon les espaces sociaux et pour Nour par exemple, les marques d'adhésion aux normes de décence et de timidité sont formulées comme étant destinées uniquement à l'« extérieur ». Je pense ici à une journée passée dans sa famille :

Marwa (*sa petite sœur de 20 ans*) porte un pyjama à paillettes composé d'un débardeur sur lequel il est écrit en strass « *I love Paris* », et d'un minishort. Elle porte également un serre-tête sur lequel sont montées des oreilles de lapin en fourrure rose, accessoire de déguisement qui appartient à leur petite nièce qui l'a oublié chez elles. Marwa s'affaire, elle s'occupe de plusieurs lessives, étendant le linge propre sur le balcon plusieurs fois dans la journée. À chaque fois, avant de passer le seuil de la porte vers le balcon, elle ôte ses oreilles de lapin et glisse sur elle un long voile blanc, cousu, qui s'enfile rapidement et descend jusqu'aux genoux. En rentrant à nouveau dans la chambre, elle ôte son voile et remet ses oreilles de lapin. Ce petit manège la fait beaucoup rire. Nour me raconte que Marwa s'est mise à porter le voile plus tôt qu'elle, « assez jeune », vers 11 ans : « Elles ont pris cette décision entre copines de classe (*elle rit*), elles se sont donné rendez-vous un dimanche (*premier jour de la semaine*) en disant : "ce dimanche, on porte le voile !" (*elle rit*). Aujourd'hui il y a des moments où elle dit qu'elle en a marre et qu'elle aimerait bien l'enlever. Elle regrette un peu d'avoir commencé si tôt ! »³⁵¹.

Extrait de mes notes de terrain, 26 octobre 2012.

d'assortiment. Un voile laisse ici apparaître les initiales entrelacés de la marque « Louis Vuitton », là des paillettes ou encore des têtes de mort. Noor Al-Qasimi (2010) parle de « modestie immodeste » lorsqu'elle évoque le marché de la mode dans les pays du Golfe. En observant en 2003 l'entreprise *Sweet Lady Fashion*, à Dubaï, elle met en lumière les aménagements – motifs, plumes, fleurs – dont font l'objet les 'abaya tout en conservant leurs traits caractéristiques, c'est-à-dire en demeurant longues et noires. Ces aménagements partiels sont interprétés par la chercheuse en termes de négociations (*bargain*) vis-à-vis d'un pouvoir qu'elle qualifie de « patriarcal » (Kandiyoti, 1988).

³⁴⁹ « Why are veiled women denied entry to bars in Egypt? », *Aswat Masriya*, 3 juin 2013, en.aswatmasriya.com/analysis/view.aspx?id=e746f7b5-41d1-4640-8448-033e5483a3b3.

³⁵⁰ Il n'empêche que sur mon terrain, les pratiquantes qui faisaient montre d'un souci de pudeur étaient loin d'appartenir à des groupes sociaux défavorisés. Je pense notamment à Fatma, issue des classes privilégiées du Caire, pour qui la religion, associée à des expressions ostentatoires de piété, constitue un pilier central de sa vie.

³⁵¹ Ces propos se rapprochent de ceux recueillis par le cinéaste égyptien Yousry Nasrallah dans son documentaire *À propos des filles, des garçons et du voile* (*subyān wa banāt*) réalisé en 1995. Le choix de porter le voile, quoique personnel, présente une évidente dimension relationnelle, voire collective ; c'est en tous les cas ce qui ressort des discours de mes interlocutrices. C'est par rapport à une altérité – qu'elle soit divine ou humaine – que la décision initiale de se voiler est prise. Contrairement au sens commun, cette dernière est formulée par les femmes rencontrées comme étant plus souvent liée à des relations à d'autres

Au contraire, d'autres jeunes femmes sont plus couvertes devant leurs familles qu'à l'extérieur, comme c'est par exemple le cas de Mona³⁵². Au fil des années également, selon les trajectoires propres à chacune des pratiquantes, les manières de se voiler évoluent : lorsque j'ai rencontré Mariam pour la première fois, dans un cours de self-défense au centre *Al-Sawi* en 2011, elle portait le voile de manière « classique », c'est à dire passé sous son cou. L'année suivante, en la retrouvant, je remarquai qu'elle se voilait désormais « à l'espagnole » (*'al al-ṭarīqa al-isbāniya*), en faisant basculer l'attache du voile à sa nuque, dégageant ainsi son cou. Lors de mon dernier terrain, Mariam avait complètement enlevé le voile.

Les tenues adoptées par les femmes égyptiennes dans leurs activités physiques dépendent en partie, il en a déjà été question vis-à-vis du sport féminin, de la présence ou de l'absence d'hommes sur le lieu de pratique. Sur toutes les propositions de cours de self-défense que j'ai trouvées au Caire, je rappelle que seules deux posent la non-mixité du groupe comme principe de base. Dans ces cas, des dispositifs sont mis en place, souvent de manière improvisée, pour assurer une séparation entre la salle de cours et le reste de la structure. Car, contrairement à certaines salles de sport exclusivement réservées aux femmes, ces cours sont organisés dans des milieux mixtes – un centre culturel et une université – et c'est donc autour de la porte de la salle de cours que se concentrent les efforts, la séparation devant être la plus effective possible. Dans le cours donné à l'université d'Ain Shams, deux filles étaient restées devant la porte et dès que quelqu'un tentait d'ouvrir de l'extérieur, l'une d'entre elles sortait, ou plus justement se « faufilait » à travers un entrebâillement qu'elle maintenait réduit. Au centre *Al-Sawi*, c'était un écriteau qui jouait un rôle dissuasif : à chaque début de cours, la professeure accrochait sur la porte une feuille avec écrit en anglais et en arabe « *Girls only !* », « *al-sayidāt faqaṭ* ». Ces dispositifs de séparation demeurent artisanaux et peu effectifs : il est arrivé, dans chacun des deux lieux, que des hommes pénètrent dans la salle en plein cours. Cela arrive même presque une fois par séance au centre *Al-Sawi* dans lequel la

femmes, que l'on veut imiter, qu'à des relations aux hommes. La prise de voile peut être également présentée comme étant intimement liée à une relation à Dieu et à une volonté, au moment où les premières relations amoureuses peuvent être envisagées, d'affirmer son attachement à sa foi. Fatma, pratiquante de self-défense de 28 ans qui se qualifie de féministe, m'explique que le voile « fait partie de ce projet de vivre religieusement » et qu'il l'« aide » dans ses « relations au travail, vis-à-vis des hommes surtout ». On retrouve ici une représentation de la piété vue comme processus, telle qu'elle est notamment explicitée par Saba Mahmood. Pour cette dernière, les actes corporels, comme celui de mettre le voile ou de porter des vêtements couvrant le corps, réalisent ce qu'ils nomment et constituent des marques de piété « aussi bien que des moyens nécessaires par lesquels on s'entraîne à devenir pieux », mettant ainsi à jour « le rôle que le corps joue dans la fabrication du soi » (2009, 233).

³⁵² Dans le métro, certaines jeunes femmes profitent du trajet pour réajuster leurs voiles avant d'arriver à l'université. L'une d'elle, montée à la station *Dokki* avec un voile masquant une partie de son front et la totalité de ses oreilles, avait quitté la rame à l'université du Caire (*gāma'at al-qāhira*) une fois son voile déplacé et découvrant son front et une partie de ses oreilles, sur lesquelles brillaient des boucles d'oreilles dorées.

quête de la télécommande des climatiseurs, commune à toutes les salles, autorise des intrusions intempestives. Imparfait donc, ces dispositifs n'en permettent pas moins des expérimentations vestimentaires de la part de certaines pratiquantes. Une pratiquante fait par exemple tomber sa longue jupe à chaque début de séance laissant apparaître un pantalon de survêtement – elle se cache dans un coin dès que la porte s'ouvre – alors que d'autres arborent des débardeurs révélant leur nombril. Hoda, quant à elle, commence chaque entraînement en étant voilée et, au bout d'une-demie heure environ, ôte son voile et le pose sur son sac. Au moment de la pause, elle ne se revoile pas pour faire quelques pas hors de la salle mais met seulement la capuche de son sweat. Cette mise en jeu des frontières – celles de son front et de ses cheveux, celles de la salle – s'intègre, m'explique-t-elle en entretien, dans son cheminement personnel vers l'arrêt du port du voile.

Porter le voile dans une activité physique implique des aménagements. Ce sont parfois les formes du voilage qui s'adaptent à l'activité comme pour Leïla, qui se rend aux entraînements de self-défense avec un voile qu'elle qualifie de « spécialement conçu pour le sport » : il s'agit d'une pièce de tissus élastique, contenant un bandeau renforcé qui maintient le voile au niveau du front, le reste du tissu étant glissé sous le pull tout autour du cou. C'est aussi parfois, pour certaines pratiquantes, l'activité qui est conditionnée par les formes du voile. La possibilité d'être couverte comme elle l'entend a influencé, par exemple, le choix de la pratique de l'aïkido pour Siham :

« L'important pour moi c'est de couvrir mon corps (...). Le port du voile c'est un moyen de rester libre ; je suis libre de me faire juger ou non et les hommes autour de moi regardent ce que j'ai décidé de montrer. C'est tout. La tenue que je dois porter en aïkido³⁵³ me permet de respecter les règles que je me suis fixées, c'est aussi pour cela aussi que j'ai choisi cet art martial et qu'il me plaît tant ».

Le port du *niqab*, forme de voile particulièrement encombrante, n'est pas inconciliable avec le suivi d'un cours de self-défense comme le montre l'exemple suivant, et peut donner lieu à des adaptations inédites. La scène a lieu dans le jardin public Orman qui réunit, sans les faire interagir, un groupe de femmes et un groupe d'hommes. Karim doit avoir une trentaine d'années, c'est visiblement un ami de Samir, le professeur ; ils pratiquent par ailleurs l'aïkido ensemble. Karim se distingue des autres pratiquants par son apparence, arborant différentes « marques de religiosité » au masculin (Kreil, 2010) : une barbe taillée comme le font les

³⁵³ Il s'agit du *keikogi*, veste et pantalon de coton, et du *hakama*, large pantalon noir qui se porte plissé.

salafistes³⁵⁴ et la *zebiba*, cal sur le front censé témoigner de l'assiduité des prières et des prosternations³⁵⁵. Depuis trois semaines, Karim vient aux cours accompagné de sa petite fille de 2 ans et de sa femme, Sara, qui porte le *niqab*. Ce jour-là :

Sara vient saluer le groupe des femmes, elle me fait la bise et s'assoit sur le côté avec sa fille. Je lui demande si elle va se joindre à nous aujourd'hui, elle me répond qu'elle est timide et que ce n'est pas pratique de faire les exercices habillée « comme ça » (*elle montre son voile*), « et puis moi je peux m'entraîner à la maison ! (*en montrant du doigt son mari*) ». On rit, je lui dis qu'elle est chanceuse de pouvoir avoir des cours particuliers à domicile. En retrait, elle est quand même très attentive et, vers le milieu du cours, se lève pour observer certains mouvements de plus près. Elle finit par sortir son téléphone portable avec lequel elle filme les exercices montrés par Siham. Elle viendra nous voir quand je m'entraîne avec Iman : « cela ne vous dérange pas que je vous filme ? ». Elle nous explique qu'ainsi elle regarde les vidéos chez elle avant de mettre en pratique les mouvements contre son mari. Elle tourne autour de nous, toute proche, téléphone à la main.

Extrait de mes notes de terrain, 23 novembre 2011.

Sara est bien là, parmi nous, mais elle fait le cours comme par procuration, se projetant dans le corps des autres et les filmant. Elle travaillera dans un deuxième temps les gestes enseignés, lorsqu'elle sera chez elle, engagée dans des règles vestimentaires et de conduite différentes qui rendront possible la mobilisation active de son corps et compenseront l'atteinte à sa mobilité – et donc à ses capacités de défense – qu'implique par ailleurs le fait de porter le *niqab*. J'ai pu observer, dans quelques rares cas, des aménagements vestimentaires liés eux aussi aux questions de piété et de pudeur mais concernant des hommes. Le cours de self-défense « Muay Thaï » en particulier réunissait des pratiquants dont la plupart apparaissaient particulièrement pieux. Plusieurs d'entre eux avaient glissé sous leur court short de satin coloré, caractéristique de la boxe thaïlandaise, un leggin noir qui leur descendait jusqu'aux pieds – cet accessoire est par ailleurs central dans les codes et techniques vestimentaires des jeunes femmes égyptiennes³⁵⁶.

³⁵⁴ Les salafistes défendent une lecture littérale du corpus islamique et se revendiquent des *salaf*, premières générations d'adeptes de l'Islam. Le « costume salafite » rend explicite l'engagement religieux : la barbe est portée non ou peu taillée, le visage barbu correspondant à l'essence naturelle de l'homme, avec la moustache rasée ou coupée court (Kreil, 2010, 256).

³⁵⁵ Aymon Kreil fait la distinction entre des « éléments de typification faiblement définis » comme la *zebiba*, marque d'islamité non associée à un courant particulier, et ceux « fortement définis » comme la barbe (2010, 258).

³⁵⁶ En cours de self-défense féminine, les marqueurs de religiosité et de piété ne se traduisent pas seulement à travers les jeux des vêtements et des voiles. Les appels à la prière, qui rythment les journées au Caire, influencent par exemple le déroulement des séances d'entraînement et donnent lieu à une pluralité de situations. Si la plupart des pratiquantes et des professeurs ne prient pas à ce moment-là, il est fréquent de

Le souci de décence, présent au quotidien pour certaines jeunes femmes et qui peut être lié à celui de la réputation (*sum'a*)³⁵⁷, demeure présent dans les temps d'entraînement comme dans ceux du combat. Il importe que les tissus couvrant le corps restent en place, et ce malgré l'activité physique. En cours de self-défense, ce travail de gestion de la pudeur est mené de manière collective, comme le montre cet extrait de mes notes de terrains relatif au cours donné dans l'ONG *Risala* :

Les voiles des filles tiennent étonnement bien relativement à la violence des affrontements. Elles semblent tout de même faire attention à ne pas l'attraper à pleine main quand elles combattent mais il reste fréquent qu'un voile tiré en arrière laisse apparaître quelques mèches de cheveux. Au fur et à mesure du cours, les aiguilles volent sur le tapis, les filles les récupèrent après chaque combat et remettent en place le tissu sur leur tête. Si avant un combat, une pratiquante se rend compte que son voile ne tient pas assez bien, les autres filles lui tendent alors plusieurs aiguilles qu'elles viennent d'ôter de leurs propres voiles. Une fille, celle qui est habillée en rose, joue un rôle particulier durant les combats. On dirait qu'elle observe le mouvement des voilages et des vêtements, prête à réajuster les tenues des unes et des autres. Elle joue un peu le rôle de la garante de la pudeur, et fera arrêter deux combats car une des combattantes était en train de perdre son voile ou de découvrir certaines parties de son corps. La jeune femme avec le voile léopard le perd en effet presque complètement, la fille en rose l'écarte alors du groupe et se place entre elle et le professeur le temps qu'elle remette son voile. Une autre fois, le sous-pull d'une fille (celle qui sourit tout le temps et qui n'est pas voilée) s'est soulevé laissant voir son ventre. Elle l'écarte alors avec autorité pour qu'elle se rhabille pendant qu'Ahmad tourne la tête.

Extrait de mes notes de terrain, 15 avril 2011.

suspendre l'activité le temps de l'appel. La situation est particulière pour le cours dispensé dans le jardin public car celui-ci a lieu le vendredi matin, juste avant la prière de midi qui est la plus importante de la semaine. Il est impératif que chaque séance se termine au moment où résonne l'appel à la prière, depuis les différentes mosquées alentours afin, comme me l'explique Samir, de laisser le temps à chacun de rejoindre une mosquée. Siham, professeure auprès du groupe des femmes, a programmé son téléphone portable de façon à ce qu'il diffuse cet appel à la prière. Ce dernier, sorte de « minaret de poche », se déclenche à chaque fois quelques secondes avant les mosquées et marque la fin de l'entraînement.

³⁵⁷ Cette dernière repose sur le respect des règles de décence, dans l'espace public, et se construit de manière collective en étant travaillée par les interventions et les commentaires des uns et des autres. Farha Ghannam invite à observer le traitement réservé à la « femme au soutien-gorge bleu », qui s'était fait mettre à terre et frapper par des militaires, en plein centre-ville, découvrant ainsi son buste. La photo de la scène, comme il l'a été dit précédemment, avait eu une visibilité médiatique en décembre 2011. L'anthropologue précise que dans le quartier populaire où elle travaille, certaines remarques mettaient en cause la moralité de la victime – Pourquoi était-elle dans la rue à ce moment-là ? Pourquoi était-elle si peu couverte sous son *abaya* ? – et célébraient la décence du militaire qui lui couvrira le ventre. Encore une fois, mon enquête ethnographique me permet de dire que cette suspicion n'est en rien propre aux classes populaires. Au cours de mes entretiens, menés pour certains dans les quartiers les plus favorisés du Caire, les propos de mes informatrices véhiculent les mêmes critiques, illustrant bien l'importance de l'enjeu de décence et du soupçon d'immoralité qui gouvernent les sociabilités féminines publiques en Égypte.

J'avais pu observer la même régulation, entre femmes, dans des cours mixtes d'aïkido : il était arrivé que les pratiquantes observant des exercices interviennent pour suspendre un combat, en se mettant physiquement entre les deux partenaires, dans le cas où par exemple une queue de cheval d'habitude remontée sur le haut de la tête, se décrochait et glissait sous le voile. Le souci que le voile ne se déplace ni ne tombe est visible également selon moi à travers l'absence de certains gestes d'attaque et de défense. Je fais référence ici à la possibilité, pourtant impensée, pour une femme de se faire attraper par le voile ; c'est mon expérience de la self-défense féminine sur des terrains parisiens, sur lesquels la prise aux cheveux était régulièrement travaillée, qui m'invite ici sur des pistes comparatives. À mon sens, c'est en effet le port du voile qui contribue à conditionner, voire à interdire, en situation de combat, l'accès à la tête des combattantes. Le tissu offre pourtant une prise assez évidente, au moins comparable à celle des cheveux mais qui, paraît-il, n'est pas acceptable ni pensable. Un professeur ne peut se permettre de saisir le voile d'une pratiquante, au risque de le lui arracher et, même dans les cours donnés par une femme, le mouvement n'est pas effectué. L'enjeu d'efficacité ne justifie pas la possibilité pour une femme d'être « atteinte » par son voile et le cadre du jeu, dont on a vu qu'il autorise pourtant un certain nombre de franchissements, ne suffit pas ici à rendre possible un tel geste. Il m'est arrivé une seule fois de me faire attraper par les cheveux : Moustafa voulait me montrer, me disait-il, que je « baissais trop la tête » et l'« offrais » à l'agresseur. Il ne l'a jamais fait aux autres femmes égyptiennes du groupe, dont certaines étaient pourtant également non-voilées et portaient des queues de cheval offrant des prises pratiques. Certaines gestuelles de combat sont ainsi adaptées, voire non abordées, afin de respecter les règles implicites de conduite sociale, comme ici en lien avec les questions de pudeur. Stéphane Rennesson (2009) a évoqué à ce sujet les aménagements et codifications qui entourent la possibilité de porter un coup de pied à la tête en boxe thaïlandaise, les pieds étant considérés comme des parties peu nobles du corps.

Les cours de self-défense féminine constituent des supports privilégiés pour interroger les enjeux qui gouvernent les mouvements des corps féminins ainsi que les formes des vêtements qui les couvrent dans la société égyptienne contemporaine. L'observation ethnographique et l'étude des trajectoires individuelles des jeunes femmes révèlent le caractère polysémique du port du voile en Égypte. Pour les pratiquantes, le souci de piété et de pudeur s'articule à celui de la respectabilité ; il se formule et s'expérimente singulièrement selon les conventions et configurations familiales, le rapport personnel à la foi et les positions sociales de chacune.

C. DE L'EXTÉRIEUR : REGARD SITUÉ ET GESTES DÉPLACÉS

En entraînement, il importe de penser et de formuler les contacts physiques « dans » le cadre, c'est-à-dire au prisme du projet défendu par la pratique de la self-défense féminine. C'est ce dernier qui parvient à phagocyter le caractère insolite de certaines situations de contact physique et à rendre ces dernières « inoffensives » aux yeux du groupe en désamorçant leur potentiel immoral voire transgressif. Hors du cadre, ces mêmes interactions pourraient être « mal comprises » et « mal vues » : un seul doute quant à la finalité d'un corps-à-corps viendrait faire basculer la situation. Il s'agit donc, collectivement, de maintenir ces interactions éloignées de tout soupçon d'ambiguïté et du danger d'être reformulées sur le registre de la sexualité. Si le doute s'immisce, nous verrons que certains exercices peuvent être rendus impossibles voire interdits. L'exercice est d'autant plus périlleux que les références aux corps sexués sont nombreuses en cours de self-défense : il est sans cesse mentionné que les situations travaillées opposent en théorie un homme à une femme, tous deux figés nous l'avons vu dans des caractéristiques physiques opposées. L'exemple le plus significatif serait sans conteste la simulation d'une situation de viol (*ighṭiṣāb*), nommée comme telle et qu'Ahmad propose de travailler à la dernière séance de ses sessions. L'enjeu semble être dans ce cas – et la dimension antinomique de la phrase laisse penser que l'effort sera vain – de *désexualiser* un acte *sexuel*.

Lorsqu'ils ont lieu, les corps-à-corps entre le professeur et les pratiquantes font l'objet d'aménagements particuliers et il s'agit, pour chacun et chacune, de maintenir le cadre à tout prix. Chacun des protagonistes présents s'emploie ainsi à normaliser la situation et à en canaliser le potentiel sexuel. L'extrait suivant montre la dimension collective de ce travail, qui engage autant les combattants que les personnes extérieures observant la scène :

Heba s'allonge au sol et Moustafa se met à califourchon sur elle, plutôt à quatre pattes en fait car leurs bassins ne sont pas en contact. C'est la première fois que nous travaillons une telle position au sol. Moustafa parle beaucoup pour expliquer ce qu'il fait, Heba se tait. Le flux de paroles de Moustafa ne s'arrête pas, recouvrant la situation de proximité physique par des descriptions de gestes, des questions de centres de gravité. Nous (*les autres pratiquantes, trois ce jour-là*) observons d'abord en silence, allongées sur les tapis à côté d'eux, puis nous nous mettons aussi à parler. Safaa pose beaucoup de questions : sur le côté où il faut faire tomber l'adversaire, sur la manière de réagir si l'agresseur nous étrangle. Chacune de nous passera ensuite en exercice avec Moustafa, une fois dessus, une fois dessous.

Extrait de mes notes de terrain, 21 octobre 2012.

Dans le cadre offert par le cours, la situation peut donc être aménagée de manière à être rendue acceptable et l'investissement oral des uns et des autres – le fait de décrire ce que l'on fait,

de poser des questions – participe à rendre évidente le contexte d'apprentissage et à désamorcer, ou du moins amoindrir, la gêne qui aurait pu naître de la position des corps. Si cet effort collectif est effectif dans l'espace et le temps où a lieu le cours, il y a peu de chances qu'il le demeure à l'extérieur de ce cadre, hors contexte. L'extrait suivant suit le précédent :

Mon appareil photo est posé par terre à côté de moi. J'hésite à m'en servir mais je ne sais pas bien si je peux oser ou pas. La scène est intéressante pourtant, photogénique aussi : Heba est passée sur Moustafa, et interprète le potentiel violeur. Elle étrangle Moustafa qui tente de se défendre. Je finis par tendre la main vers mon appareil, Safaa se tourne vers moi et me dit : « tu ne peux pas prendre de photos dans ces positions-là, pas dans ces positions », je réponds : « bien-sûr » (comme si c'était évident pour moi alors que je l'envisageais justement) et bredouille un « je ne voulais prendre en photo que le mouvement d'étranglement ». Elle répond : « si tu prends seulement les têtes c'est bon mais pas les corps, tu ne peux pas prendre les corps », j'acquiesce d'un air entendu, un peu gênée.

Extrait de mes notes de terrain, 21 octobre 2012.

Prendre une photographie de ce moment aurait figé picturalement la position et la position seule, c'est-à-dire sans les paroles ni les autres pratiquantes présentes. Considérée hors du contexte du cours, le cadre « saute » et la situation devient inconvenante, exposée au risque d'être sexualisée par des personnes extérieures. Dans *La chambre claire* (1980), Roland Barthes évoque le rapport au temps d'une photographie et de ce qu'elle signifiera dans l'« après », quand elle sera plus tard l'objet d'autres regards qui ne sauront rien de ce qui était alors « hors-champ » et de l'histoire de la prise de cette photographie. Le refus de Safaa vis-à-vis de la prise de photo illustre qu'elle est bien consciente du caractère exceptionnel et situé de ce type de situation.

La question du regard extérieur intervient par ailleurs de manière significative, et au sens propre, pour les cours organisés au sein de l'association caritative *Risala*. Ahmad, nous l'avons vu, travaille beaucoup autour de situations de corps-à-corps, au sol. Le sérieux du projet de la self-défense féminine – particulièrement celui de permettre à une fille de se défendre face au viol – semble autoriser certaines transgressions en termes de contacts physiques entre lui, jeune homme, et ses élèves. Cela n'a visiblement pas été l'avis des responsables de la programmation des activités au sein de cette ONG : en effet, à l'issue de la première session de douze séances, alors qu'Ahmad se préparait à entamer un autre cycle avec un nouveau groupe, l'activité « self-défense féminine » a été suspendue. Il m'explique :

« Ils m'ont dit qu'à chaque fois qu'ils passaient la tête par la porte de la salle, j'étais allongé sur les filles. Ils ont trouvé que c'était trop indécent de proposer cela dans leur association.

Ils n'ont rien compris ! Tu sais, il y a des musulmans qui sont ouverts d'esprit comme moi, mais aussi des musulmans conservateurs ! ».

C'est ainsi un regard « par la porte », de l'extérieur, qui a fait ici éclater le cadre et placé en pleine lumière des corps enlacés, invisibilisant la menace de viol et l'enjeu de l'apprentissage. Le malentendu mis à jour se rapproche de ce qu'Erving Goffman qualifie de « mécadrage » (1974) impliquant qu'une « strate » manque dans l'interprétation de l'action. Albert Piette donne d'ailleurs l'exemple de l'interprétation d'un jeu qui, en passant à côté de la strate ludique de la situation, prend au sérieux ce qui relève du « faire semblant » (1997). Ahmad convoque ici le registre religieux pour répondre au jugement moral dont ses cours ont fait l'objet, se formulant comme musulman « ouvert d'esprit » opposé à ceux pour qui le cadre de la piété prend toute la place et finirait par *encadrer*, en quelque sorte, les autres cadres. La décision du responsable renseigne sur sa volonté, au sein de la structure, d'encadrer les rapports physiques entre garçons et filles. Il est toutefois important de préciser, avec l'anthropologue Sunny Daly (2010) que cette ONG, par ailleurs la plus grande organisation de volontariat du monde arabe³⁵⁸, constitue aujourd'hui en Égypte un lieu de rencontres amoureuses offrant une alternative au marché matrimonial classique jugé dysfonctionnant.

C'est de cette manière – la prise de risque liée au fait d'être observé depuis l'extérieur – qu'il faut comprendre les efforts déployés pour séparer, presque de manière hermétique, le groupe des garçons du groupe des filles dans le cours organisé au parc Orman. Je m'étais en effet au départ étonnée devant le dispositif de ségrégation sexuée et spatiale mis en place. J'avais en effet eu l'occasion de suivre quelques temps auparavant, en présence de la plupart des protagonistes de ce cours, deux entraînements d'aïkido au centre *Al-Sawi* : si les exercices se travaillaient aussi de manière séparée, entre filles et entre garçons, il semblait parfaitement admis que les professeurs puissent interagir physiquement avec les pratiquantes. J'avais même noté qu'il était fréquent que certains pratiquants s'investissent d'un rôle de pédagogue et viennent corriger un mouvement auprès des jeunes femmes qui s'entraînaient. Mais ces cours d'aïkido et ceux de self-défense ne sont pas dispensés aux mêmes endroits, les premiers ont lieu « dans le cadre » du centre *Al-Sawi* et les seconds dans celui d'un jardin public, en extérieur, beaucoup moins protégé. Il convient de préciser, afin de mieux saisir l'enjeu d'éloigner le soupçon pesant sur les corps-à-corps, que le parc en question est identifié au Caire comme un des « jardins des amoureux », c'est-à-dire offrant des espaces abrités où des rendez-

| ³⁵⁸ L'ONG compte près de 70 000 membres dont 80% sont des jeunes femmes (Sparre et Petersen, 2007).

vous intimes entre filles et garçons, bien que publiquement et socialement réprouvés, peuvent être envisagés (Gillot, 2005, 45).

Il arrive que l'ambiguïté des situations de contact physique soit délibérément alimentée au travers de commentaires, comme j'ai pu le constater de la part de quelques professeurs. Les remarques, qui peuvent alors s'intégrer dans un rapport de séduction, ont en commun de rendre visible la sexualité à un moment où il est particulièrement significatif de le faire. Si elles ne sont jamais parfaitement concomitantes à la situation de corps-à-corps, elles peuvent par contre la suivre directement en marquant le retour, dans l'espace de pratique, des corps sexués et sexualisés. Cette proximité entre des registres différents, entre la « désexualisation » et la « sexualisation » des corps, est génératrice d'un malaise car si les registres se juxtaposent, c'est l'interaction, ou du moins la possibilité que cette dernière se poursuive, qui est menacée. La confusion peut être vue comme le signe d'une mauvaise maîtrise des codes de l'interaction, mais je ne saurais dire si elle ne peut pas être, dans certains cas, alimentée volontairement. Dalia, sur le trajet du retour à l'issue d'un cours, avait par exemple dit à Ahmad, à la fois son professeur et son petit ami, qu'elle avait entendu deux pratiquantes dire sur lui des « choses sexy et sales » et que ça ne lui plaisait pas qu'il travaille des situations de corps-à-corps avec elles. Elle s'énervait en disant cela dans la voiture, et Ahmad lui avait pris la main en lui disant : « elles sont folles ». Le récit sert ici de support à une conversation amoureuse au cours de laquelle, dans le couple, la question du désir peut être abordée de manière indirecte en même temps qu'une certaine exclusivité relationnelle réaffirmée.

Dans un registre différent, je pense à Abdou qui lors d'un cours où nous travaillions une position d'emprise rapprochée, avait profité des temps de pause pour me poser des questions relatives à ma situation amoureuse et à mon physique. Embarrassée par la situation, j'ai arrêté peu de temps après de me rendre à ses cours. Je pense également à Mounir avec qui je venais de faire trois heures d'entretien passionnantes sur les initiatives de défense civile durant la révolution. Durant le repas qui conclut cette discussion, il me dit : « Je trouve que la langue française est belle mais seulement dans la bouche des filles. Pour les gars, elle est trop délicate (*il imite en riant*), les gars français on dirait tous des pédés et je n'aime pas ça ! Ton copain parle en français non ? (*j'acquiesce*) Oulala, il va venir me casser la gueule alors ? ». Il me dira quelques minutes plus tard, au moment où nous parlons d'une situation d'agression sexuelle : « petite coquine tu rougis ! ». La sexualisation du corps de l'enquêtrice, qui passe ici également par la remise en cause de la virilité de son potentiel partenaire sexuel, sert ici à marquer la rupture entre une situation d'échange sur des intérêts communs et une situation dans laquelle mon interlocuteur souhaite rétablir un rapport de séduction.

La pratique de la self-défense féminine donne « cadres » à des interactions physiques, les contraignant en même temps qu'elle les rend possibles. Celles qui confrontent les professeurs aux pratiquantes font l'objet d'un « encadrement » renforcé. Les situations de corps-à-corps entre hommes et femmes, qui plus est « en public », ne sauraient en effet être admissibles dans d'autres contextes. Elles représentent en soi une configuration dangereuse se posant à l'encontre de la moralité publique et pouvant porter atteinte à la réputation des jeunes femmes au moment même où cette dernière est particulièrement précieuse, c'est-à-dire à leur entrée dans le marché matrimonial.

D. CORPS INTERDITS, CORPS INTERMÉDIAIRES, CORPS ACCESSIBLES

Les contacts entre les corps masculins et féminins sont ainsi plus ou moins envisageables selon les cours de self-défense et jugés plus ou moins acceptables selon les personnes engagées dans l'activité. Parmi les corps présents à l'entraînement, certains semblent légitimement atteignables alors que d'autres demeurent interdits d'accès. Certains autres sont absents mais seront tout de même engagés dans l'apprentissage dans un deuxième temps, de retour « à la maison ». Selon quels critères la possibilité d'être engagé dans des contacts physiques avec d'autres corps varie-t-elle? Comment se définit l'accessibilité des corps ?

Lorsque les exercices ne sont pas réalisés en mixité, par exemple parce qu'il n'y pas d'homme, il peut être question de rendre présent de manière fictive, pour les besoins de la scène, un corps masculin. J'ai ainsi pu observer, dans plusieurs cours, l'investissement particulier dont les corps des pratiquantes les plus imposantes physiquement sont la cible. Si elle est plus grande que la moyenne des filles présentes, une jeune femme pourra être sollicitée pour interpréter, plus souvent que les autres, le rôle de l'agresseur. Cela a d'ailleurs été mon cas. On reconnaît ici la structure identifiée précédemment et le processus produisant, tout en les hiérarchisant dans un rapport de « plus que » et « moins que », les catégories sexuées. Par ce travail de projection, le corps masculin est présent dans le cours, comme par procuration, à travers un autre corps. La présence d'un professeur masculin dans le cours n'implique par ailleurs pas nécessairement, pour des raisons diverses que nous avons abordées précédemment, que son corps entre en contact avec ceux des pratiquantes. Pour ne pas mettre en péril l'apprentissage, ce type de situation nécessite des aménagements et certains corps, plus « accessibles », peuvent aussi être utilisés comme intermédiaires. C'est par exemple le cas dans les cours du parc Orman dans lesquels les relations entre hommes et femmes sont encadrées de telle façon, nous l'avons vu, qu'il ne peut y avoir de contact physique entre les uns et les autres. C'est alors une femme, proche du professeur pour avoir fait de l'aïkido avec

lui, qui est chargée de faire travailler le groupe des filles une fois la première démonstration effectuée par deux hommes. C'est seulement à elle, Siham, que les pratiquantes ont physiquement à faire. Cette séparation des corps, qui s'illustre ici spatialement, donne lieu à des situations singulières. Je serai par exemple abordée, lorsque je m'entraîne avec Noha, par un de nos homologues masculins voulant corriger notre geste : il se mettra à côté de nous, appellera un de ses collègues pour nous montrer sur cet autre corps le bon mouvement. Je pense à une autre situation « à tiroir » dans laquelle, règles de conduite et ordre hiérarchique se conjuguant, Leïla viendra trouver Siham pour lui dire que Marwan, un garçon qu'elle connaît bien du groupe d'à côté, avait remarqué que je faisais mal un mouvement et qu'il fallait me corriger. Une dernière illustration m'est donnée lors d'un cours au *Swiss Club* où une femme, pour qui c'est la première séance, refuse d'être en contact physique avec Moustafa, le professeur. Son positionnement, qui repose sur la sexualisation d'elle-même et du professeur, déstabilise ce dernier ainsi que le montre cet extrait :

Moustafa nous dit : « maintenant je vais le faire une fois avec chacune d'entre vous (*étrangement puis déprise*) et puis vous le ferez de votre côté, deux par deux ». Nihal murmure : « ce n'est pas possible », elle se recule. Mais Moustafa ne comprend pas, il s'approche, elle recule. Il la fait répéter : « ce n'est pas possible » puis lui demande pourquoi. Nihal répond : « parce que je suis une femme et que tu es un homme » (*'ashān anā sit wa anta rāgil*).

Extrait de mes notes de terrain, 28 mai 2011.

Moustafa décide donc de se servir de moi, c'est-à-dire de l'intermédiaire de mon corps, pour montrer à Leïla certains gestes et lui faire identifier les zones sensibles à viser en situation de combat. Il me touche, appuyant par exemple sur un endroit de ma gorge et je reproduis en même temps que lui le geste sur le corps de l'autre pratiquante. Cet aménagement complique un peu le déroulement du cours et ne suffira pas en tous les cas à faire revenir Nihal au *Swiss Club*.

Dans les cours de self-défense dans lesquels je suis la seule femme présente, mes possibilités d'entraînement en binôme sont variables. Ma présence en entraînement implique des agencements spécifiques dans le groupe et certains corps d'hommes me sont rendus plus accessibles que d'autres, celui du professeur en premier lieu. Dans le cours d'Abdou, je suis orientée, pour faire les exercices demandés, vers les plus jeunes des pratiquants : trois garçons qui ont entre 10 et 15 ans. Youssef fonctionne de la même façon, me faisant régulièrement affronter son fils de 12 ans. Il m'est arrivé une seule fois de ne pas même pouvoir avoir accès au corps du professeur : il s'agissait du cours de self-défense réunissant des pratiquants de boxe

thaïlandaise et dans lequel, nous l'avons vu, les enjeux de pudeur étaient particulièrement visibles. Le professeur me proposera de m'entraîner à donner des coups de pied contre un arbre, à proximité du groupe : l'intermédiaire envisagé pour contourner le geste interdit et permettre l'apprentissage n'est plus un corps humain.

Les corps des hommes peuvent être rendus présents dans l'apprentissage des pratiquantes dans une temporalité et une spatialité différentes de celles du cours de self-défense : de retour « à la maison » dans la plupart des cas. Il s'agit, comme me le dit Hana lorsqu'elle m'explique qu'elle a essayé un mouvement sur son fiancé, de « voir si ça marche ». Les pratiquantes les plus âgées disent s'entraîner sur leur mari, mais pour la majorité d'entre elles, plus jeunes et célibataires, les garçons contre lesquelles il est possible de s'entraîner font partie de la famille. Le cercle familial apparaît ainsi comme un espace dans lequel il est possible d'être en contact physique rapproché avec des hommes et d'essayer, sans gêne, les techniques apprises. Ces hommes peuvent être des fils, des frères ou des cousins. Nour, qui ne vit au quotidien avec aucun homme – ses parents sont divorcés et elle vit avec sa mère et sa sœur chez sa grand-mère – fait la démonstration des mouvements appris dès son retour chez elle après les cours : « ma sœur s'en fiche complètement mais ma mère, même si ça la fait rire, est intéressée et elle essaie d'apprendre aussi, elle répète mes mouvements ». Fatma mobilise un échelon supplémentaire en montrant les mouvements qu'elle a appris à son frère pour que ce dernier les apprenne à sa fiancée, « trop douce et trop délicate pour pouvoir venir suivre les cours ». Les gestuelles passent de corps en corps : les techniques de défense circulent ici de Fatma vers sa future belle-sœur en usant d'un intermédiaire, transitant par le corps du frère de l'une et fiancé de l'autre. Dans le cadre familial, les contacts physiques rapprochés entre un homme et une femme me sont présentés par les pratiquantes comme étant plus ou moins envisageables selon la relation qui les lie aux hommes en question. La possibilité de l'interaction physique est généralement en lien avec l'âge des protagonistes, et certaines pratiquantes expliquent par exemple qu'en devenant « adulte », certaines complicités sont devenues problématiques. Fatma identifie par exemple sa prise de voile comme un seuil biographique majeur : « lorsque je me suis voilée (*à 18 ans*), mes rapports avec mon frère ont changé et on s'est éloigné ». Nour est restée très proche de ses cousins en grandissant et me précise qu'elle ne porte pas le voile devant eux quand ils viennent chez elle : « je sais que pour beaucoup de monde, c'est mal vu (*haram*) de faire cela mais moi ça ne me fait rien ». Même dans le cas où les pratiquantes ont l'occasion de se confronter physiquement et à « force réelle » au professeur, comme c'est le cas dans le cours de Moustafa, les expériences « à la maison » sont toujours formulées comme plus réalistes car de toutes les façons moins inhibées. Heba, par exemple, dit essayer toutes les prises enseignées contre son mari et au début de chaque

cours, il est fréquent qu'elle prenne la parole pour expliquer la manière dont elle a su ou non se déprendre de la prise de son mari. Ces mises en pratique « familiales » font souvent émerger des questionnements praxiques : le mari de Heba a serré « si fort », celui de Safaa l'a fait tomber au sol, le déploiement de la technique prévue n'a pas été possible. Moustafa reprend alors le mouvement pour tenter de trouver une issue à l'impasse ainsi pointée du doigt et, pour ce faire, se met dans la position décrite par les pratiquantes, chacune interprétant alors face à lui son propre mari.

Les discours relatifs à ce qui se passe après le cours, une fois les pratiquantes rentrées chez elle, renseignent sur la complexité et la singularité des relations qui constituent, au quotidien, chacune d'entre elles. La définition de ce qui est acceptable ou non varie d'un espace social à un autre, d'une personne à une autre, d'une période à une autre et la manière dont est mobilisé le genre, dans ce tissu relationnel, est loin d'être univoque. Ces discours représentent des supports précieux pour l'ethnologue car ils servent souvent aux pratiquantes à signifier autre chose que simplement ce qu'ils semblent dire. À travers la mention de la personne contre laquelle les gestes appris seront mis en pratique, certaines dimensions de la relation sont formulées. Je pense ici par exemple à Heba qui vient d'expliquer que tel mouvement n'a pas marché sur son mari et qui continue en déplorant :

« Il n'est pas tellement à l'aise avec l'altercation physique et je ne peux pas bien m'entraîner sur lui. Il m'a dit une fois qu'il avait peur de moi parce qu'il savait que j'étais plus forte que lui. Je sais que ça paraît bizarre quand tu le vois lui et que tu me vois moi (*il est plutôt massif, elle est fluette*) ! Mais il n'aime pas quand je lui montre des prises ».

Heba évoque ici la peur ressentie par son mari. Il en avait déjà été question plus tôt ; mais cette fois il ne s'agit pas d'avoir peur *pour* sa femme, mais d'avoir peur *de* sa femme. Ses paroles révèlent sa gêne face à une répartition « inversée » des vulnérabilités au sein de son couple et dans sa vie de famille. Il y a aussi des cas où les gestes de défense ne sont pas répétés dans le cadre familial, puisque l'entourage ignore tout de la pratique de la jeune femme. C'est le cas pour Mona, qui vit avec son père, sa sœur et son frère qu'elle qualifie de violent : « je m'entends mal avec eux, cela fait des années que j'ai arrêté de leur dire où je vais, je ne me justifie plus, on ne se parle plus du tout ». C'est vis-à-vis de ce type de configuration familiale que la sociologue Martha McCaughey, spécialiste de l'autodéfense féministe (1997), met en garde les femmes contre l'envie de montrer les techniques apprises en cours à des hommes desquels elles sont proches, ces derniers pouvant se révéler finalement être des agresseurs.

CONCLUSION

En cours de self-défense, les corps « jouent » et ne font pas forcément ce qu'on croit qu'ils font. La figure du jeu, telle qu'elle a été mobilisée par Gregory Bateson (1977), s'avère particulièrement féconde pour penser mon objet d'étude, permettant entre autres de tenir ensemble des propositions et des signaux contradictoires. Car, comme ce chapitre l'a montré, la pratique de la self-défense donne lieu à des situations ambivalentes dans lesquelles les pratiquantes se battent sans se battre, les professeurs ne dominent pas en dominant, le contact est à la fois acceptable et inacceptable et où, parfois, de fausses morsures laissent de vraies marques sur la peau. Le recours au « jeu » permet de dépasser ces apparentes incompatibilités et, ce faisant, d'éviter les phrases structurées autour d'un « oui, mais » ou de formules rhétoriques telles que « on aurait pu croire que, mais ». Il permet de penser ensemble des messages contradictoires et de les fondre les uns dans les autres, laissant apparaître la complexité des interactions et des positionnements des individus. Il devient alors possible d'écrire qu'une même technique est violente *et* non-violente, que certains professeurs veulent apprendre aux femmes qu'elles sont fortes *et* leur montrer « qui est le plus fort », que les pratiquantes font les agresseurs *et* les victimes ou encore que certains gestes sont possibles *et* impossibles. La self-défense féminine peut ainsi s'envisager comme une « pratique-alibi » permettant à ses protagonistes de « faire sans dire » et de « dire sans faire », le jeu constituant une « manière de faire les choses, de faire "autre chose" » (Hamayon, 2012). Le chapitre suivant souhaite prolonger cette réflexion sur le « jeu » et ses différents niveaux de sens, en interrogeant les représentations de la violence, telles qu'elles sont mises en scènes, « jouées » et sexuées en cours de self-défense.

CHAPITRE 6

VIOLENCE EN « REPRÉSENTATIONS » : PRISES ET EMPRISES DU GENRE

Un cours de self-défense féminine réunit, le temps d'une heure environ, des jeunes femmes et un professeur dans une situation d'apprentissage – et de désapprentissage. Des techniques spécifiques circulent, s'enseignent et se travaillent dans le groupe, elles sont présentées comme celles de « victimes » faisant face à des « agresseurs » et visent à faire mal, blesser ou désarmer l'adversaire. C'est cette terminologie de l'agression qui permet de penser la dimension violente de ces techniques comme légitime et de la reformuler dans le cadre d'un projet de défense. La situation d'apprentissage, ainsi articulée de manière équivoque aux notions de violence et de défense, mobilise pleinement le système du genre qui repose, il en a déjà été question, sur une répartition stratégique et sexuée des vulnérabilités et des légitimités à user de la violence. Les techniques dont il sera question dans ce chapitre, comme autant de représentations de la violence, contiennent une dimension subversive : entre rire et sérieux, en « jouant » à « faire » l'homme et « faire » la femme, pratiquantes et professeurs semblent formuler la possibilité de « défaire » le genre. Dans une première partie, la dimension sexuée des répertoires moteurs et techniques des corps, à disposition des individus et mobilisés en cours de self-défense, sera mise en lumière. Comment se définissent les possibilités – et impossibilités – des corps sexués ? À quelles conditions l'usage de la violence par les femmes est-il envisageable ? Qu'implique d'utiliser le verbe « faire » devant une catégorie sexuée ? Il sera question, dans une seconde partie, du souci de réalisme et de la manière dont ce dernier oriente les démonstrations et les représentations en cours de self-défense. Sur quoi informent les efforts de mise en scène déployés durant les entraînements ? Qu'est-ce qu'une violence réaliste ? Qu'implique, pour les pratiquantes, le fait de « jouer » à l'agresseur et à la victime ?

Dans ce chapitre, les cours de self-défense féminine seront envisagés en termes de « performance », qui suppose un « faire » et un public, même si les rôles des regardants et des regardés peuvent varier ou s'inverser. Le registre de la scène ne sert toutefois pas à insister sur la potentielle nature artificielle des rôles sexués « joués » en entraînement mais à mettre

en lumière la dimension mimétique de la construction du genre³⁵⁹. Il ne faut en effet pas comprendre l'approche performative du genre comme impliquant une conception volontariste ou théâtrale de celui-ci, comme si chaque individu pouvait choisir, changer et « faire » le genre en suivant son désir. Judith Halberstam (1997) déplore à ce propos que des réceptions réductrices – le genre vu comme un déguisement et la vie sociale comme un bal masqué – aient pu être faites des travaux de Judith Butler portant sur la performativité³⁶⁰. La philosophe, qui a certes bâti sa réflexion sur des pratiques de travestissement célébrées sur les scènes gay et lesbienne, s'est surtout employée à démontrer que le genre n'existe pas avant, ni en dehors, des expériences qui le produisent inlassablement : il est « fabriqué à travers une série ininterrompue d'actes » et ne constitue pas une « essence intérieure » (Butler, 1999, 27)³⁶¹. L'expérience *drag* rend visible un vacillement dans la réification des catégories sexuées, révélant la structure imitative du genre, et joue en ce sens un rôle de catalyseur : elle met en lumière ce qui est normalement « enfoui dans la routine, naturalisé, oublié, à savoir que le sexe est un accomplissement pratique » (Chabaud-Rychter, 2010, 268).

I. « DÉSAPPRENDRE » À ÊTRE UNE FILLE

« On n'est plus des filles ici ! » répète à l'envie Claudia, professeure de self-défense au centre *Al-Sawi*. L'expression, qui sous-entend que l'appartenance sexuée possède une dimension pragmatique et volontariste, mérite qu'on s'y attarde. Elle révèle un postulat fondamental, et indirectement subversif, du projet de la self-défense féminine selon lequel l'inscription d'une personne dans le système du genre se fait « par corps ». Dire que les pratiquantes sont en mesure de transformer leurs manières d'être des jeunes femmes revient en effet à sous-

³⁵⁹ Si Judith Butler s'est clairement inspiré des travaux d'Erving Goffman concernant la mise en scène des interactions du quotidien (1959, 1977, 2002), elle diffère de lui en ce qu'elle ne reconnaît pas l'existence d'un moi – *self* – réel et authentique qui serait caché derrière un masque social, artificiel et stratégique. Pour Butler, le « moi » ne peut en effet se soustraire au langage et est toujours un « en dehors », pris dans un système d'attentes et de normes sociales (Kian-Thiébaud, 2010).

³⁶⁰ Un exemple m'est donné par l'anthropologue Farha Ghannam, que je mobilise par ailleurs dans ce travail, écrivant dans l'introduction de son dernier ouvrage préférer le mot « matérialisation » à celui de « performance », voulant tenir à distance le terme en même temps qu'une approche qu'elle qualifie de « butlerienne » et qui, selon elle, envisage le genre comme « un jeu d'identités artificielles et temporaires, discursives et choisies » (2013, 32). Niko Besnier, dans son article « Sluts and Superwomen » (1997), a par ailleurs proposé une intéressante critique de l'appréhension postmoderne de l'identité, relevant son inadéquation lorsqu'il s'agit de prendre en compte, ethnographiquement notamment, les menaces et les violences sexuelles qui atteignent les corps.

³⁶¹ C'est de la même manière qu'il convient de comprendre, me semble-t-il, l'expérience d'Agnès telle qu'elle a été étudiée par Harold Garfinkel (2007). Le récit de cette jeune femme transsexuelle sur sa participation quotidienne à des formes interactives qui lui permettaient d'acquérir les règles « de conduite, d'apparence, de savoir-faire, de sentiments, de motivations et d'aspirations » d'une femme (2007a, 240) laisse penser à un véritable « apprentissage » (2007a, 290) ; le « faire comme » procédant d'un « continuuel auto-perfectionnement » (2007b, 242).

entendre qu'il est envisageable de désincorporer certaines techniques et d'en incorporer d'autres. Aussi laborieux que ce projet puisse être, il constitue en soi l'aveu de la dimension construite et malléable des identités, et mêmes de celles qui se présentent sous les auspices de la « biologie ». Dire que les attributs qui font d'une personne une femme ont été inscrits à même le corps par un processus long, entamé dès l'enfance, revient à dire que ce qui semblait se rapprocher d'une « nature féminine » constitue en fait le résultat d'une éducation sociale et relationnelle. Ainsi, à quels apprentissages et « désapprentissage » techniques la self-défense féminine invite-elle ? Qu'implique, pour de jeunes femmes, de faire l'acquisition de ressources motrices conventionnellement attribuées aux hommes ? Quels aménagements, praxiques et discursifs, l'usage féminin de la violence nécessite-t-il alors ? Le geste sera ici considéré dans son ambivalence, montrant les catégories sexuées tout en révélant leur fragilité : il est « ratification et déplacement, confirmation et appel à être » (Collin, 2005, 299).

A. LES « TECHNIQUES DU CORPS » AU PRISME DU GENRE

Les apprentissages auxquels donnent lieu les cours de self-défense féminine seront envisagés en termes de « techniques du corps » telles que définies par Marcel Mauss en 1934, dans un texte désormais classique³⁶². Il y présente le corps comme un instrument du monde social dont les individus apprennent à se servir en grandissant, différemment selon le groupe social dans lequel ils vivent (Mauss, 1999, 365). En entraînement de self-défense féminine, les pratiquantes sont invitées à faire l'acquisition de nouvelles techniques du corps, censées venir remplacer d'autres techniques, précédemment incorporées et présentées comme entravant leurs capacités de combat. Ces gestes dont il faut se « déprendre » se rapprochent de ce que l'on pourrait qualifier de « techniques féminines », en ce qu'elles sont directement formulées, par les professeurs, comme liées au fait d'être une femme. Le répertoire moteur et gestuel qui doit devenir familier, dans le projet d'engager son corps dans un combat, rassemble quant à lui des « techniques masculines », les savoir-faire relatifs à l'usage de la violence physique relevant conventionnellement de la compétence des hommes. Le raisonnement révèle ici l'existence de ce qu'on pourrait appeler « techniques du genre », définies dans la lignée de Mauss comme les façons dont, de manière sexuellement différenciées, les individus apprennent à se servir de leurs corps. Les techniques du genre s'apparentent à des formes de « gouvernement des corps » tels que Didier Fassin et Dominique Memmi l'abordent, dans une filiation foucauldienne, évoquant les processus qui investissent le corps de « ce qui le constitue, en le gouvernant » (2004, 18) : le système du genre « gouverne » les corps en ce sens qu'il leur

³⁶² Marcel Mauss définit les « techniques du corps » comme les « façons dont les hommes, société par société, d'une façon traditionnelle, savent se servir de leurs corps » (1999, 365).

associe, de manière dichotomique, des répertoires moteurs et des performances physiques hiérarchisées et les inscrit dans des relations de pouvoir.

Déprogrammer et reprogrammer le corps

En self-défense féminine, les corps des pratiquantes sont présentés comme des objets sociaux malléables qu'il serait possible, du moins partiellement, de déprogrammer et de reprogrammer. Les pratiquantes sont invitées à prendre conscience que certaines de leurs manières d'être et de faire contribuent à les mettre en danger, en les rendant incapables de se battre. Mauss s'est employé à classer les techniques du corps les unes vis-à-vis des autres ; identifiant notamment, dans son projet de catégorisation, la « division des techniques du corps entre les sexes ». Constatant que les corps d'hommes et de femmes ne sont pas en mesure de déployer les mêmes techniques, il met en lumière le rôle fondamental joué par l'éducation dans la transmission de ces dispositions corporelles sexuellement différenciées :

« Prenons la façon de fermer le poing. L'homme serre normalement le poing le pouce en dehors, la femme le serre le pouce en dedans ; peut-être parce qu'elle n'y a pas été éduquée, mais je suis certain que, si on l'éduquait, ce serait difficile. Le coup de poing, le lancer du coup sont mous. Et tout le monde sait que le lancer de la femme, le jet de pierre est, non seulement mou, mais toujours différent de celui de l'homme (...) » (Mauss, 1999).

La technique est pour ainsi dire *déjà* dans le corps, lui-même toujours *déjà* pris dans une culture matérielle, motrice et technique (Warnier, 1999) et en ce sens difficilement « rééduable ». Il est significatif que l'exemple choisi ici pour illustrer ses dires soit relatif à la manière de fermer le poing, gestuelle qui renvoie directement à une situation de combat. Le sexe serait donc, en suivant Mauss, en partie *incorporé* en ce que l'assignation à l'une ou l'autre des catégories sexuées implique des apprentissages, des sollicitations et des usages spécifiques qui « prennent » les corps et conditionnent, pour chacun et chacune, les perceptions et pratiques qui leur sont relatives. Différents travaux anthropologiques se sont par exemple penchés sur l'alimentation, en l'appréhendant au prisme du genre. Ils révèlent que les accès différenciés à certains aliments, en plus de modeler les corps (Touraille, 2008), influencent leurs expériences de l'espace. Corinne Fortier (1998) a traité à ce titre le cas des femmes mauritaniennes dont le surpoids s'explique par des pratiques alimentaires collectives et sexuées. Les dispositions du corps, profondément enfouies, qu'il s'agit de *désamorcer* dans la self-défense féminine s'apparentent, dans une perspective bourdieusienne, à une *hexis corporelle* telle que le sociologue la définit dans son *Sens pratique*, laissant penser à un habitus fait corps : « L'hexis corporelle est la mythologie politique réalisée, incorporée, devenue disposition permanente, manière durable de se tenir, de parler, de marcher, et, par-là, de sentir et de penser » (1980,

117). Il est important de préciser ici que ces notions d'habitus et d'hexis ont été initialement empruntées à Aristote, et fusionnées entre elles par Mauss³⁶³. L'acquisition de nouveaux répertoires moteurs et techniques, vis-à-vis desquels les corps des pratiquantes n'étaient pas familiers, repose sur un apprentissage « par corps » basé sur le principe de la répétition : c'est à force de faire que le corps assimile, ce que Loïc Wacquant qualifie de « *learning by doing* » dans son étude sur la boxe à Chicago (2000). La répétition est d'abord visuelle : avant de faire, les pratiquantes sont en effet invitées à observer le professeur réaliser chaque mouvement plusieurs fois de suite. La parole accompagne chacun des gestes effectués, décomposant l'enchaînement avec précision. L'apprentissage se fait alors par mimétisme, c'est-à-dire par la projection du corps du professeur sur soi ; les miroirs, recouvrant les murs dans certains lieux de pratique, servent alors de « renforcement visuel » (Wacquant, 2000, 29) en permettant de multiplier les angles d'observation. Une fois la démonstration effectuée, les pratiquantes sont invitées à faire par elles-mêmes : il s'agit, à force de répétition, de faire « pénétrer » les techniques dans la chair. Une représentation singulière du corps apparaît, le dotant d'une mémoire propre et d'une capacité à « se souvenir » de ce qu'il a beaucoup fait. Siham insiste par exemple sur le fait que « les muscles du corps gardent en mémoire les techniques » et William nous présente les enchaînements de coups comme des phrases constituées de mots, comme un texte dont on voudrait apprendre par cœur les paroles et qu'il faudrait, pour ce faire, répéter plusieurs fois de suite :

« Il faut répéter et répéter ces phrases, que vous les mémorisiez, que votre corps les mémorise. Quand on se fait agresser c'est difficile de réfléchir, il faut que ce soit un automatisme et que ça parte tout seul. Il faut que ce soit en vous. »

Le corps, à l'issue de ce travail de désapprentissage/apprentissage, se voit doté d'un nouveau répertoire composé de techniques présentées comme des ressources désormais disponibles et accessibles ; Youssef évoque à ce titre l'image d'une « boîte à outils ». À chacune des combattantes d'utiliser ensuite celles qui lui semblent les plus appropriées et avec lesquelles elle se sent le plus à l'aise. William explique l'importance du travail d'appropriation, qui suit celui de l'apprentissage : « Vous allez pouvoir créer vos propres enchaînements

³⁶³ « J'ai donc eu pendant de nombreuses années cette notion de la nature sociale de l'habitus. Je vous prie de remarquer que je dis en bon latin, compris en France, "habitus". Le mot traduit, infiniment mieux qu'"habitude", "l'hexis", "l'acquis" et la faculté d'Aristote (...). Ces "habitudes" varient non pas simplement avec les individus et leurs imitations, elles varient surtout avec les sociétés, les éducations, les convenances et les modes, les prestiges. Il faut y voir les techniques et l'ouvrage de la raison pratique collective et individuelle, là où on ne voit d'ordinaire que l'âme et ses facultés de répétition » (Mauss, 1950, 369-370).

maintenant, avec ce que vous avez envie, votre intuition. Vous devez trouver les mouvements qui vous vont ».

Arrêter de « faire » la fille

La démarche de la self-défense féminine, telle que me l'expliquent les professeurs qui l'enseignent, repose sur l'idée selon laquelle certaines dispositions et attitudes corporelles, présentées comme féminines, peuvent être sources de danger. C'est en quelque sorte le fait d'être des femmes de ces manières-là qui contribue à leur faire courir des risques dans l'espace de la ville et il s'agit, quête vaine par avance selon Mauss, de se « débarrasser » de leurs techniques (1999, 367). La question de la faiblesse, centrale nous l'avons vu dans le travail de production et de hiérarchisation des corps sexués, est convoquée : c'est parce qu'une femme « a l'air faible » (*shaklaha da'ifa*), qu'elle baisse la tête ou le regard, qu'elle se fera agresser (ECWR, 2005, 10). Afin de dissuader les potentiels agresseurs, il s'agit donc pour les femmes de changer de posture – d'avoir l'air fort (*shaklaha qawiya*) – et de ne plus être des « cibles » dans leurs cheminements quotidiens³⁶⁴. Pour Martha McCaughey (1997), le projet de l'autodéfense féministe invite les femmes à « cesser d'être polie », condition d'autant plus importante qu'il est probable que les personnes vis-à-vis desquelles il faudra être ferme, voire violente, seront des personnes qu'elles connaissent. D'autres chercheuses américaines, travaillant sur la self-défense dans les cas de viol, expliquent que le meilleur conseil à donner aux femmes pour faire baisser la probabilité d'être violées est de « ne pas être une gentille fille (*a nice girl*) » (Bart et O'Brien, 1985, 14). L'enjeu du désapprentissage se formule de manière explicite par les différents professeurs comme par Moustafa : « il faut désapprendre à être une fille ». Ahmad exprime une rupture temporelle, entre ce qui était et ce qui ne doit plus être : « c'est fini d'être une fille timide, c'est fini d'être *girly*. Il faut taper fort, taper vite et taper bien, et surtout être sans pitié ! ». Claudia fait montre d'un même radicalisme dans ses propos : « Nous ne sommes plus des filles ici. Je ne veux pas quelque chose de joli ou de petit ou de gentil ! Je ne veux pas de sourire ! Nous ne sommes plus des filles ! ». Il ne s'agit ainsi pas seulement, dans les mots employés, de devenir des filles différentes mais bien de cesser d'être des filles, terme entendu comme immédiatement associé à des caractéristiques problématiques dans toute situation de confrontation. Le fait d'être douce semble constituer,

³⁶⁴ Certains conseils comportementaux dispensés en cours de self-défense informent sur l'appartenance sociale des pratiquantes. Je pense ici à Youssef qui conseille de ne pas marcher dans la rue avec des écouteurs sur les oreilles ni avec le sac à main du côté de la route, à Moustafa qui met en garde les participantes à ces cours contre le fait de conduire sa voiture les fenêtres ouvertes. Les objets dont il est question ici – les écouteurs, le sac à main, la voiture – constituent des marqueurs sociaux. Il s'agit en quelque sorte de « cesser d'être une fille aisée » dans le sens où ces marqueurs sociaux constituent une mise en danger.

à la vue de ces différentes phrases, un trait que l'on pourrait qualifier d'essentiel, sa remise en question entraînant une négation de l'identité féminine elle-même, dans son entier. C'est le fait d'envisager l'usage de la violence qui engendre ici un basculement hors de la catégorie sexuée et fait « cesser d'être une fille », sans que soit explicitée d'ailleurs quelle serait la nouvelle catégorie alors attribuée³⁶⁵. La position de l'« a-violence », que Randall Collins distingue de la « position politique de la non-violence » (Collins et Truc, 2010, 243), apparaît ici comme constitutive du fait d'être une femme. Il s'agit donc de « cesser d'être une fille » afin d'envisager, de manière conjointe, la fin de la position de victime et le passage à l'acte violent. L'irruption de la violence ne serait possible qu'au prix de cette reformulation sexuée.

Les manières de se tenir et de marcher dans l'espace de la rue sont particulièrement ciblées dans le travail de « désapprentissage » des dispositions corporelles sexuées. Dans son effort de classification, Mauss isole d'ailleurs les « techniques de l'activité et du mouvement » dont les manières de marcher font partie, évoquant une « éducation de la marche » et rappelant que les corps se mettent en mouvement selon un ordre particulier qui se définit au contact des autres corps, socialement. C'est ainsi que William nous fait travailler la position que nous devons avoir « au repos », c'est-à-dire hors situation de combat, lorsque nous marchons dans la rue :

« Mettez les épaules en arrière, montez haut le menton et regardez en face de vous, et tout autour de vous. Vous êtes vigilantes. Vous êtes fières, vous le montrez, vous regardez haut et avec force, il ne faut pas baisser la tête, ne jamais regarder le sol. Vous êtes fières ! »

La transformation corporelle à opérer est formulée par les professeurs sur le registre de la fermeture. Il convient par exemple de « fermer le regard » comme il l'est expliqué dans un guide publié contre le harcèlement, précisant que puisque le harceleur est « du genre lâche » (*min al-nū' al-gabān*), un « regard mauvais » (*naẓra ḥāda*) suffira à le faire fuir (ECWR, 2010, 13). Les lunettes de soleil sont également présentées comme des accessoires renforçant l'hermétisme du corps (*Egypt Independent*, 6 juillet 2011)³⁶⁶. Pour Claudia, tel qu'elle l'explique à chaque séance, c'est le visage qui doit jouer un rôle dissuasif. Elle présente à ce titre le sourire comme un réflexe féminin dangereux car incitant au contact : « vous souriez tout le temps, moi je ne veux pas de sourire. Je ne veux pas voir de sourires sur vos visages,

³⁶⁵ Ce type de formulations radicales fait penser à la phrase prononcée par Monique Wittig, lors d'une conférence tenue sur la « pensée straight » en 1978, à propos du terme « femme » : « (...) car la femme n'a de sens que dans les systèmes de pensée et les systèmes économiques hétérosexuels. Les lesbiennes ne sont pas des femmes » (Wittig, 2007, 61).

³⁶⁶ « The sexual harassment file: coping mechanisms », *Egypt Independent*, 6 juillet 2011, www.egyptindependent.com/news/sexual-harassment-file-coping-mechanisms.

le sourire est une invitation. Je veux un visage fermé, une voix forte » et à chaque exercice, Claudia rappelle à l'ordre les filles qui se battent avec le sourire. Dans certains cours, la voix peut également être présentée, comme le montre la citation précédente, en tant qu'outil de dissuasion. Ni la douceur ni la politesse ne sont alors de mise, il s'agit de dire fermement et clairement le refus de l'interaction. Claudia dédie quasiment une séance entière, sur les quatre qui constituent une session, au travail de la voix et à la défense verbale, invitant les pratiquantes à signifier oralement leur désapprobation avec puissance et sans que la voix ne monte vers les aigus. William invite quant à lui les pratiquantes à pousser des hurlements : « vos cris, il faut que ce soit comme des coups de poing » nous encourage-t-il. Le corps se voit ainsi considéré comme un ensemble de ressources mobilisables en situation de combat. Ahmad m'explique qu'il apprend aux filles à « utiliser les armes qui sont directement disponibles sur leurs corps, comme la paume de la main, le coude ou le genou ».

Les professeurs associent l'incapacité à se battre au fait d'être une femme. Moustafa suspendra par exemple un combat contre moi au moment où, déstabilisée par une de ses prises, je commençais à lui marteler le ventre de petits coups de poing :

« Ça c'est un truc de fille, je ne veux pas de ça (*il me refait en rajoutant un peu*). On a appris à frapper, ça ce n'est pas frapper, cela ne me fait rien. Tous ces petits coups ne servent à rien ! »

Dans le même sens, Amr mobilise la comparaison animale quand il me décrit la difficulté d'une de ses élèves à se battre :

« Je la tenais par le cou, elle a essayé de se débattre et de me griffer le poignet, comme un petit chat. Je lui ai dit : "ne fais pas comme les chats". Je continuais à la tenir. Alors elle a commencé à se débattre, à donner des petits coups par ci par là, elle m'a frappé comme un chat. Les filles se battent comme des chatons ».

Il est significatif que le projet subversif contenu dans les cours de self-défense féminine serve de support pour dresser un portrait disqualifié de la catégorie « femmes ». Je pense ici à Josie qui nous avait dit : « Je ne veux pas que vous fassiez comme les filles » tout en mimant quelqu'un qui donnerait un coup de poing de manière excessivement molle et en grimaçant. Figées dans des traits de poupées stupides et maladroitement, les « filles » deviennent le pôle négatif du discours auquel les professeurs se réfèrent en tant que contre-exemple. De manière générale, c'est sur le ton de l'humour et de la parodie que se décline l'implicite disqualification : les caricatures produites donnent à voir des « filles » reconnaissables à leurs voix mièvres et aigües, ne sachant pas frapper et ayant peur de se faire mal. Il est important de préciser que ces représentations parodiques ne sont pas seulement l'œuvre des hommes mais

aussi le fait des professeurs femmes. C'est d'ailleurs Josie qui, dans son cours à l'université, fait cette remarque qui déclenchera un éclat de rire dans le groupe : « il faut mettre toute la force qu'on a dans ce coup de poing, il ne faut pas taper doucement (*elle mime*) et dire (*elle prend une voix aigüe*) "aïe ! Je me suis cassé un ongle !" ». « La self-défense ce n'est pas de la danse ! » rappelle de son côté Claudia, devant une pratiquante qui au lieu de repousser son adversaire en arrière, lui saisissait délicatement les deux mains. Ces différents propos trahissent une forme de « complicité ontologique », notion centrale dans l'œuvre de Pierre Bourdieu, qu'il définit dans son *Bal des célibataires* (2002) comme renvoyant au fait de se faire soi-même le relais des mécanismes de domination dont on est la cible et de participer ainsi implicitement à son propre déclasserement social. La voix constitue un attribut particulièrement ciblé dans ces représentations dépréciatives du féminin. Dans le cas où un cri est poussé par une pratiquante, ce qui arrive par exemple régulièrement dans le cours dispensé à l'ONG, Ahmad le tourne en dérision en l'imitant et en en déformant le ton, dans une sorte de couinement absurde. Cette stratégie a pour effet, me semble-t-il, de dissuader la jeune femme concernée de recommencer. Face à Moustafa par ailleurs, il m'est arrivé une fois de laisser échapper un cri de douleur qui l'avait fait rire. Lors des séances suivantes, à trois reprises, il s'amuse à m'imiter lorsque je me place en face de lui, prenant une voix aigüe et criant « aïe, aïe, aïe ! ».

La tendance des professeurs à produire des représentations caricaturales des femmes au combat est révélatrice des enjeux de pouvoir qui sous-tendent les représentations impliquant une inversion des rôles sociaux et sexués. La transgression, dans le sens de franchissement, n'est pas expérimentée ni valorisée de la même manière selon que l'identité jouée est dominante ou dominée. Judith Halberstam, qui a travaillé entre autres sur la scène *drag* à New York, traite des enjeux raciaux qui gouvernent les performances qu'elle a étudiées. Selon la couleur de peau des *drags* et le fait que les masculinités « performées » sont dominantes, c'est-à-dire blanches, ou dominées, c'est-à-dire noires, le registre parodique sera plus ou moins exploité ; les « masculinités blanches demeurant quelque chose de difficile à parodier » (1997, 117).

Des « répertoires » sexués

Le processus d'apprentissage s'apparente à une transformation des techniques du corps, plus qu'à un remplacement de ces dernières. Cela implique que le sens – et les usages – de certaines dispositions déjà présentes dans le répertoire moteur du corps puissent être reformulés pour servir un projet de combat. Les pratiquantes et les professeurs s'emploient ainsi à déceler, au sein de ce que l'on pourrait appeler le « répertoire féminin » de techniques du corps,

certaines similitudes avec les gestes nécessités par l'apprentissage de la défense physique. Les ressemblances ainsi identifiées entre des « techniques du genre » révèlent que certains savoir-faire, apparaissant sexuellement différenciés, ne se distinguent parfois que par l'intention au travers de laquelle ils sont déployés. Je pense ici à un entraînement effectué avec Leïla, mère de trois enfants :

On répète le geste plusieurs fois mais Leïla a du mal avec le mouvement de torsion. Et puis soudainement elle s'illumine, m'orientant le bras vers le bas et me tordant douloureusement l'épaule. Elle me dit : « Oui ! J'ai trouvé, en fait il faut juste penser à la manière dont on essorerait du linge ! C'est très simple ! ». (...) C'est vrai que ça marche bien de se dire ça et il n'y a plus besoin de penser à chaque mouvement. Leïla, à chaque fois qu'elle me fait la prise, dit à voix haute en me saisissant le bras : « alors je prends le linge et je tords le linge... » Et cela nous fait rire. Leïla rebaptise du coup cette prise la « prise du linge ».

Extrait de mes notes de terrain, 16 novembre 2012.

Le geste est le même mais le contexte est différent : ce n'est plus du linge que l'on cherche à essorer mais un bras que l'on cherche à casser. Le répertoire gestuel de la domesticité, dans lequel Leïla semble puiser au quotidien, lui sert ici de ressource pour composer une représentation d'elle-même moins consensuelle que celle de la mère aimante et affairée aux tâches domestiques. Ahmad invite les pratiquantes à opérer une correspondance semblable entre ces répertoires, afin de les familiariser avec l'éventualité d'utiliser un couteau à l'encontre d'une personne :

« Tu te souviens de ce que je fais avec les filles ? Je leur dis : "c'est un couteau" (*il fait mine qu'il tient un couteau*). Tu te souviens : "c'est un couteau" (*il fait mine de se taper la lame contre la joue plusieurs fois*). Il faut qu'elles s'habituent. Je leur dis d'aller chez elles dans leur cuisine et de se saisir d'un grand couteau. Tu manges de la pastèque (*j'acquiesce*), très bien ! Et bien tu prends un grand couteau et tu t'entraînes à le planter avec force dans une pastèque ».

Extrait de mes notes de terrain, 3 juillet 2011.

Ahmad propose ici aux jeunes femmes qui suivent ses cours de s'entraîner au maniement du couteau en faisant semblant, dans l'intimité d'une cuisine, de « poignarder » une pastèque – qui oppose à la lame une résistance selon lui semblable à celle d'un corps – avant de la servir à leurs familles. Le télescopage entre des registres qui pourraient sembler antagonistes, celui de la famille et celui du combat meurtrier, est ici rendu volontairement visible. Le décalage peut même être investi par certaines pratiquantes pour donner à la scène une explicite dimension comique :

Moustafa nous fait travailler, sur lui, le coup de coude dans le thorax. Il porte une protection autour de son torse, un peu trop grande si bien qu'elle glisse régulièrement vers son bassin. C'est au tour de Heba de frapper. À chaque coup, sans doute au départ par peur d'atteindre Moustafa à côté de sa protection, elle la réajuste en la remontant vers le haut. Heba s'amuse de ce geste et sur-joue la scène : avant chaque coup, elle réajuste avec précision la protection de Moustafa, tout en lui souriant. On dirait une scène de film où une femme réajuste la cravate de son mari avant que celui-ci ne parte au travail. Heba s'écarte ensuite pour vérifier son « œuvre », à la manière d'un peintre faisant un pas en arrière pour voir son tableau, puis brutalement, se rapproche, cesse de sourire et lui envoie un grand coup de coude dans le torse. Le comique de répétition fonctionne et le rire gagne le groupe.

Extrait de mes notes de terrain, 18 avril 2012.

Safaa quant à elle a pris l'habitude de renommer les prises enseignées, notamment les plus techniques, afin de parvenir à les retenir. Tel mouvement de torsion se voit baptisé le « tunnel », puisqu'il faut passer sous le bras de l'adversaire pour le lui casser, et tel coup de pied « le coup de l'âne » car le mouvement de jambe, vers l'arrière, lui fait penser à un âne qui botte. Si les registres convoqués sont moins évocateurs que précédemment, cet exemple illustre le même effort de rendre intelligibles, par un travail qui s'apparente à une traduction, des techniques du corps relatives au combat qui auraient pu paraître étrangères aux pratiquantes. Les prises dont il est question ici ont par ailleurs pour la plupart des noms « officiels », issus des disciplines martiales ou de combat dont elles viennent – certains professeurs ou pratiquantes les laissent d'ailleurs parfois s'échapper. C'est bien parce que la self-défense s'expérimente en marge des champs de combat formels qu'il existe une telle latitude d'invention face aux techniques enseignées et à leurs appellations.

« Être un homme » et « faire l'homme » : self-défense masculine

La réflexion sur les techniques du corps envisagées au prisme du genre pourrait être enrichie par des observations menées auprès d'un public d'hommes. Le désapprentissage, explicitement formulé comme nécessaire pour permettre aux femmes d'apprendre à se battre, n'a pas d'équivalent du côté des hommes : le fait de savoir faire usage de la violence, de manière appropriée, constitue en effet une compétence sociale *déjà* masculine, particulièrement documentée dans les milieux populaires (Ghannam, 2013). Observer le déroulement de cours de self-défense pour hommes, en termes de déploiement et d'acquisition de techniques du corps, permet de confirmer que le rapport différencié à la violence joue un rôle déterminant dans le processus de sexuation des corps et de leur inscription dans le système du genre. Ce sujet mériterait à lui seul une enquête de terrain spécifique, incluant des entretiens

approfondis auprès de pratiquants – je n'en ai mené aucun – mais il me semble important de partager quelques remarques, comme autant de propositions de pistes à explorer.

Les techniques du corps enseignées, ainsi que les manifestations émotives qui leur sont associées en cours de self-défense, ne sont pas les mêmes selon que le groupe est constitué de femmes ou d'hommes. La fuite, qui constitue par exemple une échappatoire évoquée de manière récurrente dans le projet féminin de défense, n'est pas explicitement envisagée par les hommes. De la même façon, les techniques qui peuvent provoquer la mort de l'adversaire sont accompagnées par des manifestations d'aversion chez la plupart des pratiquantes, nous en reparlerons, alors que l'évocation de tels gestes provoque plutôt des sourires sur le visage des pratiquants. Les efforts déployés pour produire une spécificité féminine du combat ont pour pendant immédiat le maintien d'une spécificité masculine de celui-ci. Si en entraînement, il est demandé aux pratiquantes de self-défense d'« arrêter de faire la fille », en cessant d'être polie ou timide, les pratiquants sont quant à eux invités à « être » – et non pas à « faire » – des hommes. L'anthropologue Farha Ghannam, qui s'est penchée sur les expressions employées vis-à-vis des hommes dans le quartier où elle a travaillé au Caire, évoque cette même distinction : entre un « homme » (*rāgil*) et celui qui, péjorativement et littéralement, « fait l'homme » (*illi bi'amal rāgil*) dans le sens de « prétendre à », « faire semblant » (Ghannam, 2013)³⁶⁷. De même, un homme sera encouragé par son entourage à le « rester » (*khalīk rāgil*). Ce détour terminologique permet de mettre en lumière la différence, vis-à-vis de la question identitaire, entre le « faire » et l'« être ». L'acquisition de techniques du corps relatives au combat implique, pour une femme, un basculement d'ordre moteur et comportemental³⁶⁸ et pour les hommes la confirmation d'une condition : l'irruption de la violence semble anémique d'un côté, structurante de l'autre (Lepoutre, 1997).

L'adhésion des hommes au projet porté par la self-défense révèle autant ce qui semble faire modèle pour eux que les assignations et attentes sociales qui concernent leur corps, que l'on peut supposer d'autant plus opérantes dans le contexte révolutionnaire. Je trouve

³⁶⁷ Aymon Kreil a travaillé à ce propos sur l'expression « *istashyakha* » qui peut se traduire par « se faire cheikh » ou « faire le cheikh », en révélant le sens moqueur et ironique de la seconde acception (Kreil, 2010).

³⁶⁸ Martha McCaughey, qui a travaillé sur l'autodéfense féministe aux États-Unis (1997), identifie la même distinction entre l'« être » et le « faire ». Le « faire comme » constitue selon elle une étape nécessaire menant vers un « être comme » et parle en ce sens de la « métamorphose » des pratiquantes permise par l'acquisition de techniques de combat. Il faut, à l'issue de l'apprentissage, arrêter de « faire comme » et de véritablement incorporer les techniques, d'adopter de nouveaux traits de caractère et de trouver un nouvel esthétisme dans la présentation de soi ; il ne s'agit plus de « faire comme » et d'imiter, il s'agit d'« être » : « *imitation become mimesis* » (McCaughy, 1997, 116).

intéressant, à ce titre, le constat de Siham, à propos du cours qu'elle a contribué à créer avec Samir et qui était initialement pensé pour les femmes :

« On a longtemps réfléchi pour savoir si on disait que c'était un cours pour femmes mais que les garçons étaient acceptés ou bien de dire que c'était un cours pour tous. Car on ne voulait pas non plus exclure les garçons du projet. Mais on voit bien le problème aujourd'hui, il y a beaucoup trop de garçons qui viennent. On a essayé récemment d'insister sur le fait que c'était un cours pour femmes, et ce sont encore plus de garçons qui sont venus. C'est un problème parce que les filles sont intimidées maintenant, il y a trop de garçons et elles se disent, en voyant ces garçons, qu'elles seront incapables d'y arriver ! »

L'usage de la violence constitue une des performances autour desquelles s'organisent les représentations des usages souhaitables et non-souhaitables, des corps sexués. Certaines techniques du corps, envisagées ici comme « techniques du genre », se voient ainsi désignées, à travers la self-défense féminine, comme potentiellement gênantes et entravant les capacités de défense des pratiquantes. Il s'agit tout autant de tenter de se « débarrasser » de ces techniques que de transformer des dispositions motrices déjà présentes dans les corps sexués féminins, bien que destinées initialement à d'autres contextes que celui de la confrontation physique.

B. DE LA NÉCESSITÉ D'AMÉNAGER LES PERFORMANCES

Les performances physiques observables en cours de self-défense se rapprochent de « représentations » dont les modalités permettent d'appréhender les usages pensables et impensables des corps sexués. Car si les techniques relatives au combat circulent des professeurs aux pratiquantes, l'apprentissage ne se fait pas sans résistance. Le franchissement qu'implique le fait, pour une jeune femme, de faire – ou de se représenter en train de faire – physiquement usage de violence nécessite des aménagements spécifiques qui renseignent sur le système d'injonctions et d'attentes sociales que constitue le système du genre.

Le sexe de la violence et le tube de mascara

L'affirmation d'une différence entre les sexes paraît d'autant plus centrale qu'elle est fragilisée par la circulation de techniques de combat, et les pratiquantes, quand bien même feraient-elles usage de la violence, doivent demeurer « féminines ». En cours de self-défense, professeurs et pratiquantes s'emploient à produire des performances, à la fois techniques et discursives, qui demeurent sexuées. Le travail d'assignation se traduit par exemple par des remarques de la part des professeurs, rendant visibles les attentes sociales concernant les femmes pratiquantes.

Certaines réflexions, nous l'avons vu dans le chapitre précédent, sont par exemple relatives aux vêtements et aux manières de se couvrir. D'autres évoquent les formes du corps en lui-même comme l'illustre Ahmad, nous disant lors de l'échauffement : « cet exercice est bon pour les fesses les filles ! Il est fait pour celles qui ne veulent pas avoir de grosses fesses »³⁶⁹. La mobilisation d'accessoires, comme autant de signes du genre, constitue un outil privilégié du rappel à l'ordre des sexes et certains objets, perçus comme féminins, servent de support au travail de catégorisation et de « mise en normes » des corps des apprenties combattantes. Quand bien-même l'objet convoqué sera détourné de son usage habituel pour servir le combat, dans une dimension transgressive, l'énonciation qui lui est relative joue un rôle performatif en ce sens qu'elle dit – et « fait » – l'évidence de sa présence. Les accessoires constituent, selon les mots de Michel de Certeau, des « informateurs » qui participent à « tenir le corps dans la norme » (1990, 216). Ils constituent une partie de ce qu'il nomme, en s'inspirant du travail de Michel Foucault sur la prison (1993), l'« appareil disciplinaire » par lequel la loi sociale s'assure des représentations de ses corps. Les corps féminins se voient ainsi renvoyés à des caractéristiques spécifiques à travers lesquelles sont sous-entendues certaines attentes les concernant, dont celles relatives à la question de la décence et de la violence. Comme le montrent les deux extraits qui suivent, il importe qu'hommes et femmes aient un accès différencié aux apprentissages et que soit maintenue une spécificité dans la pratique féminine³⁷⁰.

Le premier extrait est relatif à un tournage, dans un cours suivi dans le parc Orman, d'un documentaire portant sur la self-défense féminine. La mise en scène dont il est question ici sert donc des représentations publiques de la pratique et informe à ce titre sur celles des usages acceptables de la violence par les femmes :

Je demande à Leïla de m'expliquer le tournage de la semaine passée : « on a refait des mouvements et puis des petits bouts d'interview. On était trois filles et trois hommes ». Je m'étonne car elle avait déjà fait une interview la semaine précédente pour le même

³⁶⁹ Jasmijn Rana (2014) décrit un semblable rappel au cadre hétéronormé dans les cours de kick-boxing suivis par des femmes, qualifiées de « musulmanes », qu'elle a observés en Hollande, identifiant la nature paradoxale du discours émancipateur tenu vis-à-vis de cette activité, notamment par les pratiquantes elles-mêmes.

³⁷⁰ Cette question des pratiques sexuellement différenciées se pose plus communément dans l'institution sportive. Cette dernière, en organisant la ségrégation des sexes, contribue en effet à produire des différences entre les corps sexués. L'anthropologue Anne Saouter raconte à ce titre les débuts du rugby féminin et les résistances qui perdurent vis-à-vis de lui notamment au sein des instances officielles. Elle évoque notamment les débats qui ont abouti au choix d'un diamètre de ballon spécifique à la pratique féminine ; l'argument étant que les femmes auraient de plus petites mains que les hommes. Un ballon « lady » a donc été commercialisé, de taille 4 contre une taille 5 pour les hommes. Il demeure difficile de concevoir que les corps des sportifs et des sportives puissent être engagés dans les mêmes performances régies par les mêmes règles et l'enjeu est grand de conserver des épreuves distinctes entre hommes et femmes (Saouter, 2000).

documentaire : « Oui mais là ils (*les journalistes*) voulaient me faire dire des trucs particuliers. Ils voulaient que je dise que les filles pouvaient se défendre avec du maquillage ou autre. En fait le gars voulait que je dise que les filles pouvaient se défendre avec un tube de mascara (*elle rit*) ! Qu'est-ce que c'est que cette idée ? C'était quand on faisait ce mouvement (*elle me montre : saisie du poignet et clé de poignet*), le journaliste voulait que je dise qu'on peut frapper le cou de l'agresseur avec un mascara ! C'est vrai que tu peux mais tu peux surtout te défendre avec ton doigt ! C'est aussi efficace, même plus si tu dois compter le temps qu'il te faut pour trouver ton mascara dans le fond de ton sac ! (*elle rit*). En fait c'est le gars qui a eu cette idée, alors qu'il ne connaît rien à la self-défense et il a voulu qu'on aille dans son sens. C'est absurde ! ». Mariam, qui a assisté à la scène, continue le récit : « le gars est venu me voir et m'a demandé si j'avais du maquillage sur moi (*elle rit*), je lui ai dit : "Pardon ? Je suis à un cours de self-défense, nous sommes vendredi, et le matin en plus et tu me demandes si j'ai du maquillage sur moi !" (*Elle rit*). Heureusement il y avait la fille qui était venue avec eux, pour filmer. Son sac à main était énorme et elle avait tout dedans, c'est elle qui a prêté son mascara pour faire l'exercice ! ».

Extrait de mes notes de terrain, 16 novembre 2012.

Le fait de convoquer un « objet du genre » dans le scénario de défense, comme le montre le précédent extrait, vient non seulement désigner aux pratiquantes les objets conformes à leur sexe et les attentes qui s'adressent à leurs corps mais sert également à maintenir une spécificité féminine de l'engagement dans le combat. Il ne semble pas pensable que les techniques du corps relatives à la violence puissent être envisagées comme également mobilisables par les hommes et par les femmes. La volonté de faire intervenir un tube de mascara dans une démonstration de self-défense trahit ici la volonté de « sexuer » – en fait de féminiser – certains gestes habituellement associés aux hommes. La transgression, induite par le fait que de jeunes femmes fassent usage de la violence physique et apprennent à porter des coups, se voit encadrée à la fois discursivement et pratiquement : il est envisageable que les femmes puissent frapper mais à condition que leurs gestes restent « féminins ». Il convient toutefois de noter l'incrédulité des pratiquantes, ici de Leïla et Mariam, face aux représentations médiatiques de la défense féminine et aux tentatives d'encadrement de leur apprentissage.

La référence au voile permet également de différencier pratiquantes et pratiquants ainsi que les gestes qu'elles ou qu'ils peuvent faire³⁷¹. La scène décrite dans l'extrait suivant est

³⁷¹ S'il est plus souvent question des aiguilles qui fixent les épaisseurs sur la tête, le tissu en lui-même peut être présenté comme une arme potentielle comme par Shaimaa, professeure de self-défense, qui m'explique en entretien : « si quelqu'un te menace avec un couteau, tu peux le désarmer facilement avec ton voile, et faire s'envoler le couteau de sa main ! ». Dans le même registre, une vidéo de démonstration de techniques de self-défense féminine, tournée en Inde, montre une jeune femme utilisant son sari pour étrangler son agresseur : programme « *Power to over power* », novembre 2009, www.paradigm-shift.in.

paradigmatique à différents égards. Elle a également lieu dans le cours donné bénévolement au parc Orman et qui réunit des hommes et des femmes, en les faisant s'entraîner chacun de leur côté :

Samir se place au centre du groupe pour montrer l'exercice suivant. Il commence « pour les garçons » : « si un homme avec un couteau te menace et te demande ton portefeuille ». C'est Marwan qui a le couteau, un bâton de bois, et qui le tend vers Samir. Samir saisit alors son portefeuille dans sa poche de derrière puis brusquement lui lance au visage, saisit son bras et lui tord violemment vers l'arrière. Marwan tombe au sol. Son bras se retrouve en hyper-extension, le couteau est tombé et on peut alors, nous explique Samir, donner un coup sous le bras, du bas vers le haut, et ainsi casser le coude de l'agresseur. Tous deux montrent l'exercice trois ou quatre fois (...). Puis c'est « au tour des filles » pour lesquelles plus besoin d'accessoires car l'agresseur veut « seulement » toucher la fille ; Samir lance donc son portefeuille dans l'herbe, Marwan fait pareil de son faux couteau. Le geste de départ est le même : Marwan tend sa main (mais sans couteau) vers le corps de Samir, qui se saisit de son bras tendu et le tord en arrière. Comme précédemment, Marwan tombe au sol, son bras en hyper-extension. Les filles sont alors invitées, nous explique Samir, non pas à casser le coude comme les garçons mais à se saisir d'une des aiguilles qui tient leur voile pour piquer l'avant-bras de l'agresseur, son visage ou son cou. Samir, pour faire la démonstration, finit par emprunter une aiguille à Noha et la pique sur son t-shirt au niveau de l'épaule : « la subtilité, nous dit-il, est de saisir l'aiguille avec toute la main, et de manière discrète ». Je suis sceptique : rien de plus discret en effet que de chercher à décrocher une aiguille sur sa tête quand on est en train de se battre ! Les deux garçons recommencent leur démonstration, Samir jouant donc la fille. Il semble vraiment convaincu par sa trouvaille puisqu'il explique que même pour les filles non voilées – qui représentent aujourd'hui 4 filles sur 12 : la petite fille, moi, Leïla et Mariam et sans compter Iman qui accroche son voile non pas au niveau du cou mais derrière la nuque – il faut tout simplement placer en permanence une aiguille sur son épaule pour être prêtes à s'en servir. Ils montrent tous les deux le mouvement plusieurs fois avant que Samir ne nous demande de travailler en binôme, « face to face ». L'exercice met du temps à se lancer du côté des filles, c'est le désordre et les binômes ne se forment pas comme d'habitude. Basma, Mariam et Iman sont ensemble, à l'écart et discutent. Elles me disent qu'elles sont agacées et qu'elles voudraient travailler le mouvement appris aux garçons, c'est-à-dire en apprenant à casser le coude de l'agresseur. Basma s'énervé : « ça me dépasse le truc de l'aiguille, c'est absurde ! D'autant plus que je ne porte même pas le voile ! » Siham (*qui joue le rôle de professeure intermédiaire dans le groupe des filles*) tente de calmer le jeu.

Extrait de mes notes de terrain, 2 octobre 2012, parc Orman.

L'épisode rapporté illustre bien les efforts produits, parfois au prix de la cohérence, pour différencier une défense masculine d'une défense féminine. Ces efforts semblent ici d'autant

plus fournis qu'hommes et femmes s'entraînent de manière conjointe et dans un même périmètre : le risque de comparer les deux groupes est de fait plus important que dans un groupe non-mixte³⁷². Toutefois, et à part le dernier mouvement, les enchaînements pour les hommes et les femmes demeurent rigoureusement les mêmes dans cette séance : l'absence ou la présence d'objets, couteau et portefeuille, qui distinguent les deux situations – il est d'ailleurs significatif que pour les femmes il ne s'agisse que de corps et de voiles – ne changent rien à la position de départ et aux techniques de torsion déployées par la suite. Ceci est d'autant plus remarquable que les pratiquants qui s'entraînent entre eux n'ont pas à leur disposition d'objets et réalisent finalement les mêmes mouvements que leurs homologues féminins.

Ce jour-là, en écoutant Samir nous proposer le coup final « à l'aiguille », je me demandais comment Siham, encadrant les apprentissages du côté des filles, se positionnait. Elle m'avait déjà expliqué que ce n'était pas elle qui choisissait les mouvements enseignés mais le « capitaine », et qu'elle était seulement en charge de nous aider à les réaliser. En entretien, elle paraît consciente des limites de ce type de gestes de défense enseignés aux femmes mais cherche à justifier le choix de Samir :

« L'idée de l'aiguille c'était surtout de faire comprendre aux filles qu'elles ont plein d'outils sur elles en permanence, des outils utiles pour se défendre. Une arme très efficace aussi, ce sont les ongles ! Les filles ont des longs ongles (*je regarde mes mains puis regarde les siennes, nous n'avons ni l'une ni l'autre de longs ongles, elle suit mon regard*). Oui mais (*silence*). Mais à la différence des hommes, les filles portent des accessoires, moi par exemple j'ai les aiguilles du voile sur ma tête et toi, tu as tes barrettes dans les cheveux, c'est pareil »³⁷³.

Les ongles, dont est sous-entendue la longueur sur des mains de femmes, sont en effet classiquement présentés par les professeurs de self-défense comme de potentielles armes à lancer vers le visage de son agresseur. Permettant d'atteindre les yeux avec efficacité, ils constituent dans le même temps une gêne évidente pour quiconque voudrait s'entraîner à donner un coup de poing. À l'image des talons, ces « attributs » féminins occupent donc une place ambivalente dans la pratique de la self-défense, pouvant servir d'alliés ou de gênes pour combattre. J'avais ainsi suivi un cours au *Gold Gym*, avec une partenaire aux longs ongles

³⁷² Si le processus de différenciation est rendu particulièrement saillant dans les cours mixtes, comme mes illustrations ethnographiques le montrent, il n'est évidemment pas absent des cours en non-mixité. En aucun cas les dynamiques de « mise en différences », sexuées notamment, n'ont en effet besoin de configurations particulières pour être opérantes : le système du genre n'est pas divisible et les contours de l'un de ses pôles font exister, dialectiquement, ceux de l'autre pôle.

³⁷³ Dans le même ordre de contradiction, Samir décrivait, lors d'une autre séance, un coup de pied « plutôt pour les garçons car les filles, avec leurs longues jupes, ont du mal à monter leurs pieds si haut » alors que la plupart des pratiquantes présentes portaient des pantalons.

manucurés qui avait dû s'arrêter dès son premier coup de poing, chacun de ses ongles s'étant planté dans la paume de sa main.

Le projet de défense physique nécessite ainsi des aménagements relatifs aux « objets du genre » qui entravent l'apprentissage. Le fait de porter des bijoux est à ce titre incompatible avec celui de se battre sous peine de causer des blessures. Cette incompatibilité peut être formulée de manière explicite mais elle s'impose de toutes les façons d'elle-même pendant les exercices. Cela est visible dans les cours du centre *Al-Sawi* auxquels la plupart des pratiquantes se rendent dans leurs tenues « de tous les jours ». Au fil de la séance, les accessoires qui s'avèrent gênants sont ôtés : boucles d'oreilles, bagues, colliers, montres et lunettes sont progressivement déposés « à-côté », dans un coin de la salle. Il est significatif que les objets soient collectés ensemble, sur une même chaise, donnant ainsi une dimension collective à cet « effeuillage » des corps. La chaise se retrouve en quelque sorte la dépositaire de certains marqueurs de genre, jouant un rôle provisoire : à l'issue de l'heure de cours, chacune viendra récupérer les objets qui lui appartiennent et remettra ses parures avant de quitter la salle.

La référence aux objets, en cours de self-défense, mérite une attention particulière dans le sens où elle participe à l'inscription des corps sexués dans une culture matérielle, elle-même articulée au système du genre. Les corps féminins sont renvoyés, via l'acte de langage, à des caractéristiques spécifiques à travers lesquelles sont sous-entendues certaines attentes sociales les concernant. Les références aux accessoires « féminins », en tant qu'armes de défense, servent de supports d'expression à des injonctions plurielles, relatives à une violence sous conditions et souvent inopérante³⁷⁴.

Les « expressions collectives » comme performances de genre

Les pratiquantes accompagnent leurs apprentissages de manifestations émotionnelles qui peuvent être considérées comme des « signes » révélant un langage partagé, ainsi que l'écrit Marcel Mauss, en 1921, dans *L'expression obligatoire des sentiments* (1979, 277) :

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

³⁷⁴ Pour Paola Tabet, « l'aspect qui prévaut est celui du contrôle de la force ; d'où le rigoureux interdit imposé aux femmes quant à l'emploi des armes : le jeu se joue ici entre qui a les armes et qui ne les a pas » (Tabet, 1979, 45). Il ne s'agit pas ici d'une absence d'armes du côté des femmes, mais du fait qu'elles soient associées avec des armes – et des techniques – spécifiques et moins performantes.

L'étude des expressions collectives en cours de self-défense, qui s'illustrent sous la forme « conventionnelle d'une émotivité féminine » (Boukobza, 2009, 208), permet d'informer sur les codes qui régissent les interactions ainsi que sur les ajustements comportementaux que rend nécessaire l'engagement des corps des pratiquantes dans un apprentissage de techniques auxquelles ils n'étaient pas socialement et sexuellement destinés.

Les entraînements du centre *Al-Sawi* se distinguent des autres en ce que des temps de parole, formalisés comme tels, y sont organisés par la professeure. Cette dernière m'explique, en se référant à une pédagogie féministe, le rôle important que jouent ces prises de parole dans la constitution d'une identité et d'une conscience collective féminine : « Il faut multiplier les occasions entre femmes où on peut se parler et se reconnaître soi-même dans le discours de l'autre. C'est comme cela que la lutte avancera ». Ces temps de parole constituent pour les pratiquantes, il en a été question dans un chapitre précédent, des supports privilégiés pour dénoncer collectivement le harcèlement sexuel et les comportements masculins qu'elles jugent répréhensibles. Les récits auxquels ils donnent lieu s'accompagnent, dans le groupe, de manifestations émotionnelles traduisant de l'agacement et de la colère. Les témoignages s'enchaînent les uns aux autres, organisés autour de ce langage émotionnel, servant des représentations d'un féminin au combat. Les modalités d'expression varient selon les personnes : Fatma et Nour, en écoutant Mona raconter qu'un chauffeur de bus lui avait touché les seins, secouent la tête en signe de désapprobation. Hoda de son côté, faisant le récit d'un « combat de regard » qui l'a opposé à un garçon – un « animal », un « voyou », un « lâche » – finit par crier, applaudie par le groupe lorsqu'elle conclut que c'est « lui » qui a finalement baissé les yeux. Il est possible d'avancer, au regard des discours et pratiques identifiés, que la thématique du harcèlement sexuel est ici structurante en ce qu'elle implique pour les femmes de multiples apprentissages, en termes de tenue, de langage et d'émotivité. S'il est communément envisagé comme support de socialisation masculine (Quinn, 2002) et expérience initiatique virile entre jeunes hommes (Kreil et Monqid, 2010), il est plus rare de penser le harcèlement comme vecteur de socialisation féminine : il apparaît toutefois que la mobilisation du terme par les pratiquantes de self-défense, ainsi que la geste collective qui l'accompagne, ne sont pas seulement les conséquences d'une appartenance sexuée mais participent à la production de cette dernière (Lieber, 2008)³⁷⁵.

Pour les pratiquantes de self-défense, il n'est pas facile de composer une image d'elles-mêmes sur le registre de l'agressivité, et des manifestations émotionnelles spécifiques – rires

³⁷⁵ Le harcèlement sexuel pourrait être considéré à cet égard comme une performance des corps contribuant à faire sentir l'un « comme un homme » et une autre « comme une femme ».

ou larmes – accompagnent, comme pour en canaliser le potentiel subversif, le franchissement. Les entraînements suivis dans le parc Orman, mettant côte à côte un groupe de filles et un groupe de garçons, offrent des scènes d’observation privilégiées des expressions émotives sexuellement différenciées. Je pense notamment aux expressions faciales des pratiquants et pratiquantes devant les démonstrations effectuées par le professeur et ses acolytes : alors que les visages des hommes restent impassibles devant les chutes et explications relatives à la fracture de tel ou tel os, le groupe des femmes laisse voir et entendre ses réactions. Grimaces sur le visage, regard qui se détourne, interjections : le public féminin réagit, collectivement, exprimant une certaine aversion pour ce qui est décrit et mimé devant elles en convoquant les « codes » locaux d’une féminité émotive (Boukobza, 2009, 219). Dans un autre cours, la présence et la manipulation d’armes – il s’agit ici d’un couteau – offrent des occasions de manifestations collectives également déclinées sur le registre de l’aversion :

Ahmad sort son couteau. C’est l’émotion dans la salle et Maya, ma voisine, commence à réagir bruyamment. Ahmad se tourne vers elle et lui demande de prendre le couteau dans sa main, elle sursaute, fait mine de pleurer et de ne pas pouvoir le toucher. Elle grimace. Elle jure sur Dieu qu’elle ne peut pas. Ahmad insiste en élevant la voix. Une fille assise un peu plus loin se lève brusquement, des larmes coulent sur ses joues. Elle se fait rattraper par Dalia qui veut la consoler, le silence se fait dans la salle. Le cours s’arrête et Ahmad sort lui parler. Pendant l’arrêt du cours, les filles discutent entre elles, l’une d’elle vient sur le tapis de combat et fait tourner sa longue jupe (...). Ahmad reprendra son discours sur la peur du couteau à la fin de la séance, faisant semblant de le lancer à plusieurs reprises vers Maya. Cette dernière pousse à chaque fois des hurlements en se blottissant contre moi, tremblant et pleurant ostensiblement. À un moment, elle ne bouge plus, sa tête blottie sous mon bras. Je tente de la faire bouger mais elle refuse, elle restera comme ça cinq bonnes minutes.

Extrait de mes notes de terrain, 15 avril 2011.

La modalité ludique permet également de désamorcer le potentiel transgressif des apprentissages, l’irruption du rire venant signifier que la situation travaillée n’est pas prise au sérieux. Il permet ainsi de mettre à distance les gestes qui effraient et d’aménager la situation, afin de la rendre acceptable à ses propres yeux et aux yeux du groupe. Nadine, pratiquante au centre *Al-Sawi*, m’explique par exemple : « quand je me bats je n’arrive pas à enlever le sourire de mon visage, je ne sais pas pourquoi mais c’est plus fort que moi ! ». Certains exercices sont également tournés en dérision par les pratiquantes, réalisés sur le registre de l’ironie. Nour prend l’habitude, à chaque fois que Claudia invite à une mise en pratique deux à deux d’un mouvement, d’encourager le groupe en disant : « allez, tuons-nous ! (*come on, let’s kill ourselves !*) » et il lui arrive une fois, lorsqu’elle cherche une partenaire

pour travailler l'étranglement, de s'adresser au groupe en criant : « qui me hait ? (*who hates me ?*) ». Les professeurs puisent dans le même registre : Claudia, à chaque fois qu'un homme passe la tête par la porte de la salle, se frotte les mains en disant « qu'il essaie juste de rentrer, il ne ressortira pas ! Ce sera un cobaye parfait ! ». Moustafa, en début de combat contre Leïla, lui demande de ne pas le tuer et Samir, s'adressant à moi devant le groupe, me demande « exceptionnellement » de ne casser le bras de personne. Le second degré permet ici de s'abstraire d'une situation en manifestant que le rôle qui s'apprête à être joué n'est pas réaliste. Le fait de donner une représentation caricaturée d'une situation sociale empêcherait, selon Erving Goffman (1977), le « moi projeté » d'atteindre le « moi réel » : ainsi, les pratiquantes s'emploient à créer et à maintenir une distance entre une figure *réelle*, la personne qu'elles pensent être, et une figure *projetée*, qui est la personne qu'elles sont censées interpréter. La dérision protège, elle préserve leur identité de l'expression et de l'usage de la violence. La réflexion invite à nouveau à convoquer la figure du jeu telle que l'a théorisée Gregory Bateson (1977) : c'est en effet elle qui décrit le mieux la coexistence de rôles et d'expériences qui peuvent paraître contradictoires. Le jeu permet d'envisager conjointement des expressions ambivalentes, réunissant des termes antinomiques, comme ici celles de « victime agressive » ou de « femme violente ». Les pratiquantes de self-défense « jouent » en ce sens qu'elles ne font « pas vraiment » : la défense n'est « pas vraiment » de la violence et elles demeurent « pas vraiment » violentes (Piette, 1997).

Le fait d'atteindre douloureusement le corps de sa partenaire implique d'autres réactions et aménagements spécifiques ; l'une des pratiquantes du centre *Al-Sawi*, alors que je la vois enlacer son « adversaire » au lieu de la repousser, me dit comme pour se justifier : « c'est une de mes meilleures amies, je ne peux tout de même pas lui faire du mal ! ». Je me souviens également d'une clé de poignet qu'Iman avait travaillé contre moi dans le parc Orman : à son premier essai, par hasard, son geste était parfaitement réalisé et je me jetai littéralement au sol, la douleur étant insupportable. Iman, me voyant ainsi chuter, s'était mise à crier avant d'éclater de rire : « je ne pensais pas que j'allais réussir à faire ça ! Je suis désolée ma chérie (*habibti*) ». Le rire s'associe ici à des excuses, récurrentes dans tous les cours que j'ai suivis. Les exercices en binôme peuvent aussi se conclure par un geste tendre entre les partenaires et en plus du pardon demandé, les mains se tiennent, les bras se croisent ou un baiser peut être échangé : autant de gestes qui ont pour fonction de compenser l'agression et de prouver, à l'autre et à soi-même, l'aspect provisoire de la transgression induite par le combat. L'irruption de la douleur, il en a déjà été question à propos de la morsure dans le précédent chapitre, menace le cadre – ludique – de l'interaction en même temps qu'elle invite à son renforcement (Bateson, 1977).

Certains professeurs tentent, lorsqu'ils les jugent trop envahissants, de réguler les éclats de rire, les larmes et les effusions de tendresse de leurs élèves. Comme Claudia le met en œuvre dans cet extrait, il s'agit pour les professeurs de rendre familiers certains gestes et d'en dédramatiser la réalisation dans le cadre du cours :

Claudia s'agace de voir les pratiquantes ne pas oser se donner des gifles, elle m'en a déjà parlé plusieurs fois. Lorsqu'elle montre le mouvement avec Nour, elle lui attrape la main et la guide vers son propre visage en le frappant avec force. Elle veut la forcer à oser la gifler : « Une gifle ce n'est pas grand-chose ! Cela ne fait pas vraiment mal. Il faut être habitué à gifler et à recevoir des gifles ici. Ce n'est pas grave, c'est normal ! Et si vous n'osez pas frapper quelqu'un au visage ici, comment vous le ferez à l'extérieur ? ».

Extrait de mes notes de terrain, 25 avril 2012.

Le travail de « reprogrammation » du corps dont il a été question dans cette partie s'avère à la fois laborieux et partiel. Claudia déplore également que certaines pratiquantes « n'arrêtent pas de s'amuser », portant ainsi atteinte au sérieux du projet défendu par la self-défense féminine ; elle répète : « s'il vous plaît les filles, ce n'est pas drôle ! ». Il est arrivé également à Ahmad d'ordonner à deux pratiquantes de quitter la salle ; elles avaient éclaté de rire au moment où dans un combat, une jeune femme était violemment tombée au sol. Certaines pratiquantes, pour qui la pratique répond à un engagement d'ordre militant voire politique, expriment une gêne face aux effusions joyeuses de leurs partenaires. Hoda, qui considère son choix comme « féministe », s'énerve :

« Dans notre groupe, il y a des filles qui gloussent tout le temps. Je ne sais pas ce qu'elles viennent chercher... En plus je suis sûre qu'elles ont des voitures et qu'elles ne sont même pas harcelées ! Elles viennent au cours pour s'amuser, pour porter des petits hauts et pour faire les belles. C'est dégoûtant ! »

Les expressions individuelles – associées à des mots, des gestuelles et des manifestations émotionnelles spécifiques – s'intègrent dans un langage collectif. Elles constituent à la fois un vecteur de subjectivation et le support d'une confirmation de l'appartenance à un groupe (Elyachar, 2011), ici constitué autour de la catégorie sexuée « femmes ».

D'un répertoire l'autre

Durant les entraînements de self-défense féminine, les représentations des pratiquantes semblent basculer, de manière incessante, d'un registre à un autre. Ces basculements constituent des occasions permettant à un passage de se faire entre différentes modalités de présentation de soi, toujours socialement et sexuellement situées. Ils peuvent être envisagés

à ce titre comme des seuils – « liminaux »³⁷⁶ – permettant de mettre en lumière le fait que se superposent et se déploient, chez une même personne et dans un même temps, des répertoires d'actions différents.

Même en l'absence de vestiaires à proprement parler, qui constituent par excellence un lieu de transition (Saouter, 2000), des transformations s'opèrent en début et en fin d'entraînement, dans un sens puis dans un autre, pour les pratiquantes de self-défense. Au centre *Al-Sawi*, les accessoires enlevés puis réenfilés, dont il a été question précédemment, marquent par exemple symboliquement le début et la fin du cours. Il est en effet possible de reconnaître une dimension rituelle au dépôt progressif des bijoux par les pratiquantes : à travers cette geste collective, ces dernières se défont de certains objets, « repères » de leur condition sociale sexuée (Desjeux, 2000), afin de pouvoir produire de nouvelles représentations d'elles-mêmes impliquant entre autres la mise en actes de techniques du corps non conventionnelles. Siham, la professeure, arrive systématiquement au jardin Orman près d'une demi-heure avant que le cours ne commence, vêtue et maquillée avec soin, portant souvent de longues robes sophistiquées, avant d'aller se changer intégralement dans les toilettes du parc et enfiler un survêtement ; elle m'explique qu'elle ne se voit pas prendre le taxi depuis chez elle habillée en « sportive » : « je suis une *lady* tu sais ! ». Au début de ce même cours, ce sont leurs sacs à main – autres « signes du genre » – que les pratiquantes déposent au sol, dès leur arrivée, contre un arbre ou le long du muret de pierre qui longe l'espace d'entraînement. Il est d'ailleurs significatif que nous soyons par moment invitées par le professeur à aller les chercher, en milieu de séance, pour mettre en pratique des exercices de défense au sac à main alors que, pendant ce temps, les hommes pratiquants continuent à mains nues.

³⁷⁶ La notion de « liminalité » a été théorisée par Arnold Van Gennep, en 1909, dans son ouvrage inaugural sur les rites de passage dans lequel il identifie une structure rituelle qu'il divise en trois séquences. La liminalité constitue la phase intermédiaire, l'« entre-deux » : le moment de changement de condition sociale qui se trouve entre celui de la séparation vis-à-vis de l'ancienne condition et celui de la réagrégation à une nouvelle condition. Victor Turner, qualifié par Albert Piette de « penseur de l'interstice » (1997), prolongera ses travaux sur le séquençage rituel en se concentrant sur la phase liminale et sur son potentiel transformationnel (Turner, 1969). C'est dans la suite de ces réflexions que la notion de liminalité est aujourd'hui mobilisée en anthropologie pour servir des champs d'études et des terrains variés. L'idée de l'existence d'une catégorie médiane au cœur d'une polarité a par exemple légitimement intégré les études de genre, notamment celles portant sur le « troisième sexe » ou « troisième genre » (Herdt, 1996). Les *Berdaches* sont par exemple décrits à l'aune de cette liminalité, occupant la fonction sociale de médiateurs (Fulton et Anderson, 1992 ; Roscoe, 1996). Jeannette M. Mageo qui a travaillé à Samoa sur les *faa'afafine*, « hommes travestis », envisage la position liminale comme un « passage » (1996, 619). Ce terme a été par ailleurs conceptualisé par Harold Garfinkel pour qualifier le travail déployé par Agnès, jeune femme transsexuelle, pour s'accomplir en tant que femme – pour « passer » femme (2007, 240).



Déposer son sac à main, parc Al-Azhar, 12 octobre 2012 (cliché de l'auteur).

L'irruption de l'objet sert alors à rappeler, tout en la produisant, la spécificité d'une défense féminine. Les passages semblent ici facilités par leur dimension matérielle. Yara me racontait son implication active dans certaines manifestations aux abords de la place Tahrir en 2012. Elle avait choisi de porter un large sweat-shirt à capuche et de couvrir son visage d'un keffieh palestinien afin de pouvoir accéder aux premières lignes des affrontements : « Je n'étais plus une fille ! Les gens me prenaient pour un homme, ils me demandaient de l'aide. Et quand ils voyaient que j'étais une fille, ils me criaient de partir (*elle rit*) ». Il arrive que le passage d'un registre à un autre se déroule spontanément et je pense ici à quelques séances de rattrapage, organisées au *Swiss Club* le vendredi matin, au moment où les filles de Leïla, Safaa et Heba, prennent un cours de danse, dans une salle à proximité. Ces dernières, qui ont entre 8 et 10 ans, attendent la plupart du temps que nous terminions notre entraînement en jouant à l'extérieur mais il arrive, par exemple parce que l'une d'entre elle est tombée ou veut acheter un paquet de chips, qu'elles fassent irruption dans notre salle. La mère concernée par la requête interrompt alors le cours pour s'occuper des enfants. Le changement de registre est dans ces cas entériné par la locution « maman ! » que crient les petites filles en rentrant dans la salle et qui permet de rappeler la combattante à la maternité. La variation de la manière

de nommer peut être identifiée ici comme à la fois un vecteur et un signal précipitant la transformation de la performance³⁷⁷.

Des temps informels de discussion « encadrent » les cours de self-défense féminine : ils les précèdent et leur succèdent, donnant bornes et contextes aux apprentissages qui vont avoir lieu, ou qui viennent d'avoir lieu. Certains répertoires discursifs, au regard des sujets abordés dans ces conversations, semblent convoqués de manière récurrente et il est significatif que ce soit ceux-là même que dénigrent les professeurs durant les cours et vis-à-vis desquels ils invitent les apprenties combattantes à se détacher. Il s'agit entre autres de ceux de la serviabilité, de la douceur, du romantisme ou de la politesse, qui constituent des représentations classiques du féminin et des rôles sociaux conventionnellement associées aux femmes. Au *Swiss Club*, c'est par exemple le répertoire discursif de la domesticité, qui s'articule à celui de la conjugalité ou de la maternité, qui est systématiquement convoqué dans les discussions qui ont lieu en début et fin d'entraînement lorsque nous sommes assises sur les chaises en plastique qui bordent les tapis. Souvent dans le but de confirmer l'horaire du cours suivant, ou au contraire de le déplacer, chacune fait état de ses contraintes familiales en énumérant les devoirs d'après l'école, les rendez-vous chez le médecin, les occupations du mari ou encore les lessives encore humides de la « domestique ». Lors de ces conversations qui bornent les cours, il est fréquent que Heba et Safaa se mettent à fumer et c'est d'ailleurs dans le sens d'une transgression ritualisée que j'appréhende leur rapport de la cigarette. Heba et Safaa ne fument en effet pas devant leurs proches – ni devant leurs maris et enfants – et se réservent le droit de le faire lorsqu'elles sont seules ou qu'elles se trouvent dans l'enceinte du *Swiss Club*. Sur la petite table à laquelle je les trouve souvent assises quelques minutes avant le cours, le paquet de cigarettes est posé à côté d'une boîte de *Strepsil*, médicament pour les maux de gorge au parfum d'eucalyptus et d'anis. Heba m'explique un matin, lorsque je lui pose la question, que toutes deux ont l'habitude de sucer une pastille après chaque cigarette pour se « désinfecter » la bouche ; le rituel de la pastille permettrait en quelque sorte d'annuler le geste qui gêne et de compenser le franchissement.

Dans les autres cours de self-défense, caractérisés par une donnée générationnelle différente et une plus grande diversité sociale, les registres convoqués pour servir ces performances de la féminité varient. L'amour des animaux constitue par exemple une thématique récurrente dans ces conversations et je pense ici à Basma, en début de séance

³⁷⁷ Daniel Terrolle (1996) avait exploré à Paris, sur un tout autre sujet mais en convoquant également la notion de « liminalité », l'incidence de l'évolution de l'appellation dans les trajectoires d'exclusion des personnes sans domicile fixe.

au parc Orman, faisant circuler dans le groupe des filles une photographie d'elle portant dans ses bras un singe, prise dans un parc d'attraction du Caire, et devant laquelle chacune des pratiquantes s'extasiait tour à tour. Le registre animalier est par ailleurs particulièrement visible sur les pages *Facebook* des jeunes femmes qui y affichent des photographies d'animaux bébés parmi lesquels chatons et chiots se trouvent en première place. D'autres registres, comme celui de la gourmandise ou de la coquetterie, peuvent être mobilisés. Les discussions sur les différentes langues parlées sont également courantes, permettant d'aborder le registre sentimental en donnant lieu à des échanges sur l'amour et le romantisme. L'occurrence de cette thématique est à lier au fait que je sois étrangère et qui plus est parlant le français, langue dont j'ai déjà mentionné qu'elle représente aux yeux des personnes rencontrées, issues des classes moyennes et supérieures du Caire, le comble du raffinement et du romantisme. Lorsque nous attendions les retardataires avant de commencer le cours, un vendredi au parc Orman, chacune s'amusait par exemple à répéter des mots d'amour dans différentes langues, encouragée par les éclats de rire des autres. Ces différentes conversations se déroulent de manière animée : les récits sont ponctués par les interruptions de l'auditoire demandant des confirmations – « c'est sérieux ?! » (*bigad ?*) – ou commentant la scène en s'interpellant les unes et les autres, sur le ton de l'humour, en utilisant des petits noms, comme « ma chérie » (*habibtī*) ou « ma fille » (*bintī*). Les éclats de rire partagés s'accompagnent de tapes complices dans les mains, le mouvement pouvant alors être suspendu et les deux mains rester quelques instants l'une dans l'autre. Ces caractéristiques de l'interaction, il me paraît important de le préciser, ne sont pas propres aux femmes égyptiennes et les conversations entre hommes sont gouvernées par les mêmes codes comportementaux. C'est plutôt l'appartenance sociale qui influe ici sur les représentations collectives. Julie Elyachar a travaillé sur l'« économie politique du mouvement et du geste » dans les quartiers populaires du Caire, expliquant que les « ressources gestuelles » servent la reconnaissance de l'individu par le groupe des pairs (2011). Dans les cours ayant lieu dans les beaux quartiers, comme au *Swiss Club*, les formes d'engagements des corps des pratiquantes dans l'interaction diffèrent et aucune tape dans la main, pour ne donner qu'un exemple, n'est échangée entre elles.

L'usage de la violence par les femmes est ainsi encadré par des interactions sociales dans lesquelles les pratiquantes produisent des représentations d'elles-mêmes conformes à leur classe sociale et aux attributs du féminin qui y sont liés. J'ai été tentée au départ de parler de « compensation de la transgression » mais l'expression est maladroite puisqu'elle laisse croire à des répertoires d'actions opposés s'annulant les uns les autres. Je préfère penser ces répertoires comme cohabitant et ne pas tenter de les hiérarchiser ni d'en appréhender un comme « plus vrai » que l'autre. C'est ainsi que Lila Abu-Lughod aborde la poésie chez

les Bédouins du désert libyen (2008), résistant à la tentation de qualifier de « contradictoires » les répertoires moteurs et discursifs qu'elle évoque. Christine Mennesson, à propos des sportives de haut niveau et dans un souci similaire de ne pas réduire la complexité de ces dernières, parle quant à elle de « phénomène d'alternation » (Penin, 2004) ; cette expression me semble plus appropriée, bien qu'elle puisse laisser penser à des césures temporelles nettes entre différentes modalités de présentation de soi. L'image de la « liminalité » a certes été utile pour éclairer la pratique de la self-défense féminine, mais il serait à mon sens regrettable qu'elle laisse croire à une succession mécanique de registres. Les temps de transitions ici traités – qualifiés de « liminaux » – ont ceci de précieux qu'ils rendent saillants certains mouvements de basculement mais ne sont en aucun cas le signe de l'homogénéité des phases qui les précèdent et leur succèdent³⁷⁸. Différents répertoires cohabitent chez une même personne, se superposant et se déployant dans un même temps, invitant à des « jeux » (Bateson, 1977) et à des représentations métissées, comme lors de cette fin d'entraînement au *Swiss Club* où Moustafa propose de nous offrir une tasse de thé :

Fin de cours, nous restons toutes les cinq allongées sur le tapis. Une grosse sauterelle verte déambule autour de nous, elle m'effraie un peu. Moustafa nous demande ce que nous voulons boire, je mets du temps à comprendre pourquoi, je demande un thé. Un garçon du club arrive une dizaine de minutes plus tard, chemise blanche et cravate, avec un plateau qu'il pose au milieu du dojo. Dessus il y a de belles tasses en porcelaine blanche. Heba est la seule à avoir demandé un café. Insolite *tea party* : cinq femmes en survêtements, un professeur de karaté, assis par terre et buvant des tasses de thé au milieu d'un dojo. Seule Safaa a pris un café turc. Heba demande au serveur de ramener du lait, il reviendra avec une petite cruche remplie de lait chaud. La conversation se lance sur les films d'action, Moustafa aimerait que nous allions au cinéma. Heba et Safaa sortent leurs cigarettes, le paquet de *Strepsil* à portée de main.

Extrait de mes notes de terrain, 20 mars 2012.

Les techniques du corps se révèlent ainsi être dialectiquement liées au genre, à la fois définies par lui et le définissant en retour. L'encadrement – discursif, pratique et émotionnel – qui accompagne certains gestes en cours de self-défense féminine a un rôle ambivalent : en même temps qu'il œuvre à désamorcer le potentiel transgressif de la pratique, associé à l'usage de la violence par les femmes, il le met en lumière et participe à le rendre visible. Le franchissement n'est pas neutre : en mettant « en jeu » certaines attributions classiques des

³⁷⁸ Dans un article publié en 2005, Laurence Hérault se questionne sur le recours au schéma du rite de passage dans la compréhension de l'expérience transsexuelle, déplorant que la « banalisation » de la notion de rite peut contribuer à « masquer des dimensions essentielles de certaines pratiques » et concluant qu'« il n'est pas toujours utile de "ritualiser" les pratiques (...) pour leur donner plus d'intelligibilité » (2005, 175).

formes d'agir féminines, les apprentissages impliqués par la self-défense ébranlent le système du genre en son entier, ainsi que l'apparente rigidité de ses pôles.

II. « FAIRE » LA FILLE OU « FAIRE » LE GARÇON : JOUER AVEC LE GENRE ?

Le « faire comme » consiste toujours, selon David Berliner, en un « faire comme si », « le "comme si" introduisant l'idée de rôle et de distance au rôle » (2013, 161). En cours de self-défense, les pratiquantes et professeurs sont invités à « jouer » à la fois l'agressée et l'agresseur, tous deux figés dans des appartenances sexuées présentées comme contraires et allant de soi : la répartition des rôles « agresseur » et « agressée » revient ainsi finalement à un « faire l'homme » ou un « faire la femme ». Les interprétations théâtrales auxquelles la pratique de la self-défense donne cadre, associées à des efforts de mise en scène variables selon les lieux, participent en ce sens à rendre saillante la dimension interactive et relationnelle des catégories sexuées. Le fait de pouvoir « jouer » avec le genre constitue un aveu troublant remettant en cause la dimension binaire des natures et attributs associés à chaque sexe. Il s'agira dans un premier temps d'identifier et d'interroger les marqueurs de fictionnalité servant les exercices de self-défense afin de se concentrer, dans un deuxième temps, sur les transactions des rôles et ce qu'elles révèlent en termes de performativité des catégories sociales et sexuées.

A. FAIRE COMME SI : PROJECTIONS ET « JEUX » SCÉNIQUES EN COURS DE SELF-DÉFENSE

La self-défense féminine est une pratique du « faire-semblant » qui est structurée, selon des modalités spécifiques à chaque cours, par un souci de réalisme, et à travers lui par les expressions de « réalité », de « fiction », du « pour de vrai » et du « pour de faux ». Les exercices réalisés se formulent et s'expérimentent à la manière d'une « répétition », dans le sens théâtral du terme, en vue d'une « représentation » future d'une agression, la mise en actes finale étant aussi investie que redoutée. La self-défense se situe ainsi du côté de la simulation et du jeu, pratique du « pas vraiment » dans laquelle les jeunes femmes ne se battent « pas vraiment » et expérimentent des situations de violence qui n'en sont « pas vraiment » (Piette, 1997). Les cours de self-défense seront décrits ici comme des « scènes » sur lesquelles est projetée une menace ; la dimension proprement théâtrale de la pratique sera abordée à travers les questions du public, des décors et des accessoires.

Le rapport au « réel »

La pratique de la self-défense se veut opérationnelle, c'est-à-dire que les techniques enseignées en cours doivent pouvoir être utilisées telles quelles en cas d'agression. Les entraînements sont

ainsi construits avec un souci de crédibilité : il faut que les pratiquantes s'entraînent dans des situations proches de celles auxquelles elles pourraient avoir à faire face. Les discours relatifs à la self-défense, que ce soit ceux des professeurs ou des pratiquantes, s'organisent autour de cette correspondance entre le cours et la potentielle future agression : un temps dédié à la pratique, occasionnant des situations d'agression « pour de faux », se voit ainsi opposé à un temps de potentielles mises en pratique où les agressions peuvent arriver « pour de vrai ». Les mots employés, paires antinomiques, distinguent ce qui se passe « ici » (*hinā*), sous-entendu en entraînements, de ce qui se passe à l'« extérieur » (*barra*) c'est-à-dire en « vérité » (*haqīq*) ou encore dans « la vraie vie » – « *real life* » comme le disent certaines de mes partenaires. Ces représentations opposant fiction et réalité témoignent d'une inversion significative du sens logique : ce qui « est », c'est-à-dire ce qui se passe concrètement dans les cours et qui se décrit au mode indicatif, est présenté comme « n'étant pas » réel et ce qui « n'est pas », c'est-à-dire l'hypothétique future agression qui se parle au mode conditionnel, est présenté comme faisant partie du réel.

Le souci de réalisme, fondé sur une projection permanente entre un « dehors » et un « dedans », s'illustre en entraînement de self-défense de différentes manières. Un exemple est donné par Heba lorsque je lui demande, lors d'une séance au *Swiss Club*, si elle aime porter ses gants de boxe pour combattre, et qui me répond : « C'est utile et puis agréable de frapper avec mais ce n'est pas une bonne habitude à prendre car dans la rue, tu n'as pas de gants ». Des liens sont ainsi faits en permanence entre les séances de cours et la situation d'agression – il en a été question dans le précédent chapitre à propos des vêtements. L'importance de s'entraîner contre un homme, évoquée par les professeurs comme par les pratiquantes, révèle le même souci : celui de rendre la simulation d'agression la plus réaliste possible et de rapprocher le « pour de faux » du « pour de vrai ». C'est parce que le « véritable » agresseur sera un homme – évidence dont la formulation s'apparente presque à un pléonasme – qu'il est nécessaire de s'entraîner contre des hommes. La rue, espace allégorique du danger, se voit pour finir projetée dans l'espace d'entraînement en lui-même à travers les contraintes qui en définissent la surface et les contours. Omar nous mettait en garde lors de notre première séance contre les obstacles de la salle du centre *Nun* et les décors, mêmes les plus bourgeois, se transformaient alors en mobilier urbain :

« Quand vous circulez dans la salle, faites attention à ne pas vous prendre les rebords de fenêtres. Faites surtout attention à la cheminée (*il y a une massive et ancienne cheminée de marbre vert le long d'un mur*). C'est bien de devoir faire attention, c'est comme dans la rue, il

y a des contraintes et il faut faire avec. Si vous tombez au moindre obstacle, cela peut être fatal pour vous. La cheminée, dites-vous que c'est une voiture ou un poteau. »

Extrait de mes notes de terrain, 7 mai 2012.

De même que Moustafa, ayant oublié de réserver la salle et se voyant obligé de poursuivre la séance sur le bitume, insistait sur l'utilité « de voir ce que ça fait de tomber par terre, et pas sur un matelas ». Les deux registres, celui de l'intérieur et de l'extérieur, sont pour finir explicitement confondus dans les représentations publiques de la pratique de la self-défense. Les films de démonstration qui lui sont relatifs, accessibles par exemple sur les pages *Facebook* des professeurs, prennent la ville pour décor, les protagonistes évoluant sur un parking ou dans un parc.

La question du réalisme des combats est à rapprocher de celle de la force dite « réelle » : en cours de self-défense, les pratiquantes accordent de l'importance au fait de pouvoir frapper « pour de vrai ». Le port de protections par les professeurs est en ce sens encouragé car c'est parce que le corps est protégé que le coup pourra être donné avec force. Certains professeurs, même sans protections, invitent toutefois les pratiquantes à les frapper, mais l'autorisation reste souvent inopérante. Omar, par exemple, insistait pour que nous lui frappions le torse à « force réelle » encourageant celles d'entre nous qui n'osaient pas, sans doute impressionnées comme moi par la teinte cramoisie qu'avait pris sa peau. Entre partenaires, nous nous encourageons à « y aller fort », curieuses de voir quel serait l'effet de telle ou telle technique si elle était effectuée « en vrai ». Lors d'une séance au centre *Al-Sawi*, à laquelle nous travaillions les attaques par derrière, Nour avait décidé de travailler à pleine force et m'avait maintenue au-dessus du sol pendant près d'une minute sans que je puisse me défaire de son emprise. Deux autres pratiquantes lui avaient alors demandé de leur faire subir la même situation, « voulant voir » par elles-mêmes à quoi ressemblait une telle attaque. Nour m'expliquait avec fierté une semaine plus tard : « Quand j'y repense, je ne sais pas bien comment je suis arrivée à faire cela. Je t'ai tenu tellement fort, je pense que j'ai mis toutes mes forces possibles pour te tenir. J'ai eu mal aux bras ensuite ! ». L'usage de la force explique – et ce d'autant plus que le port de protection demeure rare – qu'il est fréquent durant les exercices de faire mal et de se faire mal. Nous l'avons noté, ces irrptions de la douleur impliquent des moments de fragilisation du cadre ludique et de confusion dans la distinction entre fiction et réalité : car, si la situation d'agression est imaginée, la douleur est là « pour de vrai ». Puisque cette dernière sera celle éprouvée par le futur agresseur, les pratiquantes lui reconnaissent une valeur pédagogique et le fait d'être éprouvé par un coup, comme celui de soi-même faire mal à l'autre, rassure sur l'efficacité du geste effectué.

Certains exercices de défense sont explicitement présentés comme s’inspirant de « faits réels », les situations jouées étant d’autant plus réalistes qu’elles ont déjà eu lieu. C’est en prenant connaissance d’un fait divers que certains professeurs me disent par exemple avoir décidé de travailler tel ou tel mouvement et Dina propose ainsi à ses élèves une séance en position assise, s’inspirant d’histoires d’agressions de conductrices et de vols de voitures dont elle a entendu parler. Les pratiquantes sont également invitées à partager leurs expériences personnelles afin qu’elles servent de base aux exercices. C’est ainsi qu’au centre *Al-Sawi*, Claudia s’applique à préparer d’une semaine sur l’autre des programmes personnalisés. Un cours avait ainsi été directement inspiré d’un attouchement que Nour avait subi dans un bus : j’interprétais le rôle de l’agresseur et Claudia le rôle de Nour, cette dernière faisant fonction de metteuse en scène, ajustant la position de Claudia et déplaçant mon bras afin que la scène corresponde le plus possible à ce qu’elle avait vécu. Les pratiquantes, lorsqu’elles évoquent des situations plausibles qu’elles voudraient travailler en cours, mélangent fréquemment fiction et réalité et rares sont celles qui respectent la consigne de faire part de leurs histoires personnelles. La plupart racontent des scènes vues dans un film ou exposent des faits imaginés. Les questions se succèdent alors les unes aux autres telle une surenchère au mode conditionnel, enchaînant les « et si » aux « et si » et mettant en exergue l’impuissance de la victime : « et s’ils sont quatre ? », « et s’il mesure deux mètres de haut ? », « et s’il est tellement drogué qu’il ne sent pas la douleur ? », « et s’il se fait passer pour mon frère ? », « et s’il menace de tirer sur un membre de ma famille ? ». Les pratiquantes se racontent des histoires et en frémissent ensemble. On peut reconnaître ici les traits caractéristiques de la « fiction » telle que définie par Gérard Lenclud (2011) : même si elle ne dit pas le vrai, la fiction provoque des émotions « comme si » c’était vrai. Mais les efforts déployés afin de rendre réalistes les exercices demeurent vains en ce sens qu’ils ne peuvent permettre à une situation imaginée de recouvrir la dimension émotionnelle d’une véritable situation d’agression. C’est à ce titre que les pratiquantes mettent en doute leur future capacité à réaliser les techniques apprises face à un agresseur. « Quand ça se passera, la peur va me clouer sur place. Je suis sûre que je serai complètement paralysée » ; l’opinion de Mariam est partagée par toutes. C’est d’ailleurs en usant de cet argument qu’Ahmad justifie son implication violente dans les combats qui l’opposent aux pratiquantes, son sérieux étant en effet source de déstabilisation. La question du réalisme de la confrontation traverse, il convient de le préciser, l’ensemble du monde des sports de combat et des pratiques martiales ; ce dernier étant travaillé par l’intérêt croissant porté aux combats dits « réels » représentés comme ne connaissant pas de règles (Gaudin, 2009). Le succès télévisuel des matchs de catch et

des « combats en cage » illustre l'intérêt porté à une réalité de violence pensée comme « ultime » mais qui demeure éminemment virtuelle (Van Bottenburg et Heilbron, 2009, 42).

Les techniques de self-défense ont vocation à s'autonomiser du cadre de l'apprentissage. La pratique est tournée vers l'extérieur, vers cette « vie réelle » que les pratiquantes évoquent dans un mouvement de projection permanente. À la différence des pratiques martiales ou des sports de combats, l'apprentissage est ici destiné à être mis en actes ailleurs, non pas dans un contexte de compétition ou en présence du groupe mais seule, dans un autre temps et dans un autre espace. Il constitue une sorte de répétition générale d'un événement dont nul ne saurait dire ni quand, ni comment, ni même si, il va arriver. Le paradoxe de cette répétition repose dans le fait que la représentation finale n'est pas souhaitée ; elle est même redoutée. Les pratiquantes s'entraînent en quelque sorte « au cas où » mais en espérant qu'elles n'auront jamais à se servir des techniques apprises. La pratique de la self-défense féminine semble en ce sens *déréalisée* : des situations de « fausses » agressions sont travaillées en vue de mises en pratique qu'on ne souhaite pas voir se *réaliser*, au sens d'être *rendues réelles*. L'idée de « répétition » ici identifiée constitue une invitation à envisager le cours de self-défense comme moment de performances théâtrales.

Des scènes plurielles

La convocation du lexique de la scène ne constitue pas une option « passe-partout » que j'aurais choisie afin de mettre en lumière la dimension artificielle des interactions dans les cours de self-défense³⁷⁹. Le champ lexical s'impose en effet de lui-même, au premier degré, à quiconque voudrait décrire ce qui se passe dans un entraînement : des « mises en scène » d'agressions donnent en effet lieu à la construction de « décors » et à des négociations autour de la « distribution des rôles ». Sans compter que les personnes rencontrées, « actrices » et « acteurs », puisent elles-mêmes dans ce lexique lorsqu'elles disent – et font – la self-défense féminine.

En cours de self-défense, la « scène » principale se compose d'une multitude de plus petites scènes, changeantes et instables, qui apparaissent et disparaissent au fil de l'entraînement. La description ethnographique ne peut qu'imparfaitement rendre compte de la densité et de la complexité de ces jeux scéniques, condamnée à inscrire dans

³⁷⁹ La suspicion scientifique quant au terme de « performance » s'est clairement exprimée avec la formalisation du champ des *Performance Studies* autour du projet d'étudier des processus sociaux qui « deviennent théâtre » (Schechner, 2002, 29). La principale critique de cette approche tourne autour de son caractère « passe-partout » ; le danger d'un sur-usage du terme étant entre autres de nuire à son intérêt scientifique ainsi qu'à son potentiel déconstructiviste.

une temporalité un mouvement pourtant irréductible³⁸⁰. Les propositions d'Erving Goffman portant sur les cadres de l'expérience sont à ce titre d'une « heuristique ethnographique exemplaire », donnant à voir des cadres non-homogènes et vulnérables soumis à des glissements permanents et qui ne sont pas « nécessairement (et même obligatoirement) les mêmes au même moment pour tous les acteurs » (Piette, 1997). Ce développement sur l'existence de scènes plurielles est donc nécessairement imparfait ; il permet toutefois de donner à voir, de manière schématique, la nature changeante des scènes et des positionnements de chacune et chacun des protagonistes. La description d'un entraînement de self-défense, comme le montre l'extrait suivant, semble s'organiser à la manière dont on manipule des « poupées russes », avec la surprise – mi feinte, mi réelle – de trouver une nouvelle boîte enchâssée dans la précédente. Les différents niveaux d'observation correspondent à autant de « cadres », au sens goffmanien du terme, imbriqués les uns dans les autres :

Un groupe de jeunes hommes et de jeunes femmes nous regardent nous entraîner. L'une d'entre eux prend une photo avec son téléphone. Samir est en train de nous montrer une « clé de bras » permettant de casser une épaule et nous invite à essayer. Nous ne sommes pas un nombre pair du côté des filles et je me retrouve avec Iman et Noha. Nous travaillons deux par deux en alternant. Je commence à faire l'agresseur contre Noha mais j'ai trop mal au bras et je les laisse s'entraîner toutes les deux. Je les prends en photo. La technique est difficile et Siham vient les corriger. Autour de nous toutes, les caméras continuent à évoluer (*un documentaire est en train d'être tourné*).

Extrait de mes notes de terrain, 2 novembre 2012.

La configuration s'apparente ici à une « mise en abîme » – l'expression est elle aussi issue du monde de la scène et des performances scéniques. La mise en abîme constitue un procédé impliquant la présence d'une œuvre dans une œuvre ; une sorte de mise en vertige du sens. La représentation est « à tiroirs » – ce qui est représenté n'est pas forcément ce qui est représenté – et met en scène des comédiens interprétant des comédiens, prenant le risque de se perdre entre ce qui relève de la réalité et de la fiction, à la manière de Pridamant, personnage de *L'illusion comique* de Corneille, ne sachant plus s'il est ou non face à une pièce de théâtre. La présence d'une caméra, comme forme singulière du regard, transforme ici la scène en son entier comme le fait le troublant petit miroir, accroché entre les époux Arnolfini dans le tableau de Jan van Eyck.

³⁸⁰ Cette constatation n'est pas spécifique à mon terrain de recherche ; le projet d'écriture ethnographique contient dans sa nature même cette tension : l'acceptation d'appauvrir, en tentant de s'en saisir, le monde social.

La convocation du registre de la représentation théâtrale est justifiée par la présence, au sens propre et au figuré, d'un « public ». Il est en effet fréquent que des personnes viennent assister aux cours de self-défense sans vouloir y participer, leur nombre variant selon les lieux et les règles qui contraignent l'accès à ces derniers. Dans le jardin public par exemple, un petit attroupement de personnes était en permanence présent et il arrivait que certaines d'entre elles se rapprochent pour prendre des photos. Dans le cours dispensé au sein de la *Risala Association for Charity*, dans un grand bâtiment fréquenté, le nombre de filles venues pour observer dépassait parfois celui des pratiquantes. La position de public n'est pas seulement incarnée par les personnes « extérieures » : au sein même du groupe, les pratiquantes alternent entre différents rôles, tour à tour spectatrices puis actrices. La démonstration d'un exercice, en début de séance, placera par exemple le professeur et son « assistant » en position d'acteurs devant le reste des pratiquants. La configuration se modifie, les scènes se multipliant, dès lors que les exercices sont travaillés par petits groupes de deux ou trois. Au sein de ces derniers, les rôles de regardant et de regardé s'échangent en permanence, sans compter que le professeur circule pour corriger la réalisation des mouvements, interrompant régulièrement l'ensemble des groupes pour montrer une nouvelle fois le geste à effectuer. Julie Boukobza (2008) donne à voir des mouvements d'alternance semblables, dans les cours de danse « orientale » qu'elle a étudiés au Caire, entre la position de danseuse et celle de spectatrice, concluant à la variabilité et la volatilité des frontières scéniques. Le fait d'être actrice implique par ailleurs, et c'est là la spécificité de la pratique que j'étudie, d'autres variations de positionnement liées à la possibilité de jouer soit l'« agresseur » soit l'« agressée », en quelque sorte à celle de « faire » l'homme ou de « faire » la femme. Les applaudissements rythment pour finir la plupart des cours de self-défense, notamment pour accompagner et valoriser certaines démonstrations jugées réussies. Formes d'expression collective, ils renvoient au registre de la performance, que cette dernière soit théâtrale – on applaudit la fin d'une représentation – ou physique – on applaudit un exploit. Les groupes applaudissent parfois de manière spontanée et je me souviens à ce titre d'une chute inattendue de Moustafa, qui combattait face à Leïla, et qui avait été acclamée par des applaudissements et éclats de rires de la part des autres pratiquantes. De la même manière que dans l'ONG *Risala*, Dalia fut ovationnée lorsqu'elle parvint à se défaire de l'emprise d'Ahmad qui tentait en vain de faire sauter le cran d'arrêt de son couteau pour en faire sortir la lame. C'est dans ces cas le retournement dans le rapport de force qui est célébré.

Les appareils photo et caméras sont omniprésents, par l'intermédiaire des téléphones portables, dans les cours de self-défense que j'ai fréquentés, et le public est alors rendu présent par la médiation de l'objet. Les photos qui sont prises permettent aux pratiquantes et pratiquants de garder un souvenir des exercices effectués et d'immortaliser une image de soi

valorisée parce que peu commune. Dans un cours pour hommes dans lequel les pratiquants manipulaient un véritable couteau, deux d'entre eux m'avaient ainsi demandé de les prendre en photo alors qu'ils tenaient à la main les impressionnantes armes. On retrouve ici l'ambivalence de l'objet photographique par rapport au temps, telle que Roland Barthes (1980) l'explique : toute photographie produit selon lui un paradoxe, posant dans un même mouvement l'absence et la présence *passée* d'une même chose. L'extrait suivant concerne le cours donné au sein de l'ONG *Risala* :

Pendant la dernière heure de la séance, une pratiquante sort son téléphone de son sac. Elle demande à une plus jeune de la filmer pendant qu'elle travaille avec Ahmad. La jeune fille en question tourne autour de la scène pour essayer d'avoir le meilleur angle de prise de vue. Ahmad montre son couteau.

Extrait de mes notes de terrain, 15 avril 2011.

Les cours dispensés dans le parc Orman constituent des cas particuliers en ce que le professeur a créé une page *Facebook* qui leur est dédiée et qui est alimentée d'une séance sur l'autre³⁸¹. Les photographies, dont systématiquement une photo de groupe prise à l'issue de la séance, ainsi que les séquences filmées sont ainsi mises en ligne chaque semaine. Ce sont surtout les démonstrations de Samir qui suscitent l'intérêt : à la fin de chaque entraînement, ce dernier fait un récapitulatif de la séance en montrant toutes les techniques qui ont été travaillées. Ces résumés sont systématiquement filmés, Samir attendant même que la personne en charge de la caméra soit en place pour commencer sa démonstration. Il est arrivé qu'un jeune homme crie en anglais « *Action !* » pour indiquer à Samir qu'il commençait à filmer.

L'utilisation de bruitages est courante dans la pratique de la self-défense. La production d'un son permet, sachant que la plupart des coups ne sont pas portés, de séquencer oralement les enchaînements. Claudia par exemple, quand elle fait ses démonstrations, accompagne chacun de ses gestes d'un « bam » sonore. Nour également a recours de manière systématique aux bruitages ; les enchaînements qu'elle fait prennent parfois des allures de jeux vidéo dans lesquels des bruits d'impact faits à la bouche rythment les combats des protagonistes. Les bruitages peuvent être associés à des accessoires comme, dans la scène suivante, une arme en plastique :

Heba est face à moi, elle sort le pistolet en plastique et le pointe vers ma tête en faisant de gros yeux. Le temps que je mette en pratique les mouvements de défense (je suis censée lui tordre

³⁸¹ Groupe *Facebook* « Basics of self-defense », www.facebook.com/groups/egyptselfdefense/?fref=ts.

le poignet pour la désarmer) elle fait mine de me tirer dessus en faisant des bruitages avec sa bouche : « pouf, pouf, pouf ». La scène fait beaucoup rire Leïla et Safaa. Moustafa sourit.

Extrait de mes notes de terrain, 4 avril 2012.

L'utilisation d'accessoires participe aux efforts de mise en scène déployés en cours de self-défense, contribuant à renforcer la dimension théâtrale des situations d'agressions travaillées. Nous avons déjà mentionné que certains objets, formulés comme étant du « quotidien » et « féminins », peuvent se voir détournés et transformés en armes. D'autres d'objets, à proprement parler des armes ou étant considérés comme telles, sont également utilisés dans les démonstrations, constituant alors des attributs de l'agresseur³⁸². Le recours à ces armes, ou « faisant guise » d'armes, est par exemple courant dans les séances consacrées aux attaques au couteau. L'arme y est généralement « représentée » par un stylo, une clé ou un doigt tendu. Il est aussi possible que des morceaux de bois taillés soient mis à disposition des pratiquantes comme c'est le cas au parc Orman, ainsi que le montre cette photographie.



Couteau de bois, parc Al-Azhar, 12 octobre 2012 (cliché de l'auteure).

Ahmad, qui donne ses cours armé d'un véritable couteau, constitue une exception. D'autres armes peuvent être rendues présentes dans les situations travaillées ; Abdou a par exemple animé une partie de séance muni d'un bâton de bois mesurant plus d'un mètre de long.

³⁸² Je n'ai pas en effet, au long de mon travail de terrain, eu l'occasion d'observer des situations dans lesquelles il était supposé qu'une femme « victime » puisse se défendre à l'aide d'une arme. Le groupe de défense au couteau que j'ai fréquenté à Dokki, à la fin de l'année 2012, était exclusivement composé d'hommes. J'ai également entendu parler, au même moment, du développement d'un cours de tir pour femmes, dans la ville du Six-October, donné par une femme ; mais je ne suis pas parvenue à confirmer l'existence de ce cours.

Moustafa a par ailleurs consacré plusieurs séances aux agressions à l'arme à feu en utilisant au départ, afin de « représenter » l'arme, un bout de plastique ; mais l'objet de substitution, imparfait, ne nous permettait pas de travailler la technique du désarmement impliquant que l'adversaire ait un doigt coincé sur la gâchette. Il nous avait été demandé, en fin de séance, de chercher autour de nous une meilleure imitation de pistolet, « même si c'est un jouet en plastique » avait dit Moustafa. C'est finalement Leïla qui s'en chargea la semaine suivante, emmenant avec elle un petit pistolet en plastique noir qu'elle avait trouvé parmi les jouets de son fils de 9 ans. La présence d'une *arme-jeu* n'est pas équivalente, il est important de le préciser, à une absence d'arme. On reconnaît ici le contexte paradoxal décrit par Gregory Bateson par rapport au jeu :

« Un "jeu-chaise" n'est pas une chaise ; ce n'est pas non plus une de ces choses qui sont classées de manière appropriée comme "non-chaise". Le jeu est une classe de comportements définis par le moyen d'une négation mais qui ne sont communément pas équivalents aux comportements niés par la négation » (Bateson, 1956, 194).

Les cours de self-défense féminine sont ainsi caractérisés par des « jeux scéniques », embrassant en plein une dimension théâtrale, du travail de scénarisation à l'utilisation de décors et d'accessoires. Ces efforts de mise en scène constituent autant de marqueurs de fictionnalité, donnant aux performances de genre que la pratique implique des allures inoffensives – de « pas vraiment ». Elles n'en sont pas moins, à mon sens, éminemment subversives.

B. « JEUX » DE RÔLES ET PERFORMANCES DE GENRE

« Il en a revêtu le costume, il en prend les attitudes, le langage. Il a le geste vif et appuyé, un peu trop précis, un peu trop rapide, il vient vers les consommateurs d'un pas un peu trop vif, il s'incline avec un peu trop d'empressement, sa voix, ses yeux expriment un intérêt un peu trop plein de sollicitude pour la commande du client, enfin le voilà qui revient, en essayant d'imiter dans sa démarche la rigueur inflexible d'on ne sait quel automate, tout en portant son plateau avec une sorte de témérité de funambule, en le mettant dans un équilibre perpétuellement instable et perpétuellement rompu, qu'il rétablit perpétuellement d'un mouvement léger du bras (...). Il joue, il s'amuse. Mais à quoi joue-t-il ? Il ne faut pas l'observer longtemps pour s'en rendre compte : il joue à être garçon de café ».

Jean-Paul Sartre (1976, 94)

C'est dans *L'Être et le Néant* que Jean-Paul Sartre fait cette description d'un garçon de café « jouant » à être garçon de café. Comme le philosophe l'écrit plus loin, ce jeu est à la fois « repérage » et « investigation » : « l'enfant joue avec son corps pour l'explorer, pour en dresser

l'inventaire ; le garçon de café joue avec sa condition pour la réaliser » (Sartre, 1976, 94). C'est selon cette acception, soulignant la dimension performative de nos identités sociales, que je souhaite également mobiliser le terme de « jeu » dans mon ethnographie. Il sera ainsi question des rôles « joués » en cours de self-défense – agressée ou agresseur et femme ou homme – ainsi que des transactions de rôles qui rythment chaque séance. Dans un premier temps il s'agira de penser ces « jeux de rôles » en tant qu'expériences, souvent joyeuses, de « désidentité » (Grossman, 2008, 12) avant d'en révéler le potentiel subversif. « Défaire » l'ordre de la violence en mettant en actes et en représentations l'usage de celle-ci par les femmes, comme c'est le cas dans les entraînements de self-défense féminine, semble participer indirectement à « défaire » l'ordre du genre.

« Et toi, tu fais qui ? » : mises en situation et jeux de rôles

La plupart des situations travaillées en cours de self-défense « racontent » quelque chose, c'est-à-dire que la simulation de l'agression se déroule à la manière d'une narration : une situation initiale se voit perturbée par un événement – l'attaque – et se transforme. Les mises en situation peuvent ainsi suivre des scénarios précis. Dans les combats qu'il organise en fin de séance, Ahmad prend par exemple soin de répartir les rôles avant que l'agression simulée ne commence. Les mises en situation, à l'image de celle-ci, se doivent d'être jouées de manière réaliste :

Il y a trois « agresseurs » autour de Marwa : Ahmad avec son couteau et deux autres filles. Au départ, la « victime » est au milieu et tourne sur elle-même ; elle sera attrapée par surprise et par derrière. Les trois la mettent au sol ; Ahmad maintient le haut du corps et les deux filles le bas. L'une d'elle semble avoir pour but de se glisser entre les jambes, cherchant explicitement à signifier la volonté de la violer. Marwa se débat, les filles parviennent toutefois à lui enlever sa ceinture avant que le combat ne s'arrête.

Extrait de mes notes de terrain, septembre 2011.

Le travail de scénarisation relatif à ces mises en situation, qui s'apparentent à des scénettes, est encouragé par les professeurs, mais il arrive aussi qu'il soit uniquement pris en charge par les pratiquantes. Je pense ici à Mona, au centre *Al-Sawi*, qui avait ajouté des dialogues à l'exercice de mise à distance que nous travaillions ensemble : elle mimait une rencontre, s'approchant de moi avec le sourire et me saluant – « bonjour » (*salam 'alīkum*), « ça va ? » (*izzayak ?*) – en me tendant la main comme pour me la serrer. Une fois ma main dans la sienne, son visage se transformait en grimace et elle me tirait brusquement vers elle.

De véritables « jeux de rôles » (*role play*), appelés comme tels par la professeure, sont également organisés au centre *Al-Sawi* ; la dernière séance de chaque session leur est exclusivement consacrée. Les observations qu'il m'a été donné de faire dans ces cours sont parmi les plus denses de mon expérience ethnographique. Comme le montre l'extrait suivant de mes notes de terrain, ces « *role play* » sont l'occasion de performances théâtrales plurielles impliquant, pour les pratiquantes de « jouer » à la fois l'agresseur, le passant, la victime ou encore le chauffeur de bus. Les éclats de rire qui accompagnent ces représentations, ainsi que le fait que la plupart des apprenties combattantes me disent en entretien qu'elles en ont gardé un excellent souvenir, révèlent la dimension joyeuse du travail d'imitation, ce que David Berliner nomme le « plaisir transgressif de jouer à être un autre » (2013, 158) :

Claudia explique la façon dont on va procéder : chacune, les unes après les autres, doit choisir un décor parmi trois propositions – « le bus », « la station de bus » et « la rue » – avant de s'isoler dans un coin de la salle, en fermant les yeux et se bouchant les oreilles. Le bus est symbolisé par une disposition de trois rangées de trois chaises, les autres espaces ne sont pas matérialisés. Le reste du groupe se réunit alors pour décider d'un scénario et désigner trois personnes qui « agresseront » la future « victime ». L'ordre et la nature des attaques sont décidés ensemble ; il faut que la « victime » ne sache pas de qui il faudra se méfier et ignore quand et comment les attaques surviendront. Lorsque le déroulement de la scène est clair, la pratiquante isolée est rappelée au centre de la salle afin que le jeu de rôle commence. Cette personne porte un sac à main – en l'occurrence c'est toujours le mien qui circule – qui peut servir de prise pendant les attaques. Nour est la première à sortir, elle a choisi la situation du bus. Des rôles secondaires sont définis en plus des trois « agresseurs », comme le chauffeur de bus qui sera interprété par Riham et une vieille dame à qui il faudra céder sa place, interprétée par Claudia. Les autres font les passagers. Marwa décide de faire les bruitages : klaxons, sonneries et bruits de moteur. Je joue quant à moi une passagère lambda. Mona rentre dans le « bus » et s'assoit à côté de moi, la « vieille dame » arrive et lui demande de céder sa place, ce qu'elle fait. Elle se fait alors successivement toucher le ventre, attraper par le poignet puis étrangler. Elle se débrouille bien et repousse avec force et succès les trois attaquantes. Le groupe applaudit. Les scénettes s'enchaînent, chacune passant l'une après l'autre et saluée en fin de prestation par des applaudissements. Pour chacune d'entre nous, les trois attaques vont généralement crescendo : de la main aux « fesses » – plus justement au bassin – à l'étranglement. Le déroulement des scènes est un peu chaotique car il est fréquent que les attaquantes ne se souviennent plus de l'ordre de passage. Le tour de Gehad se finit en fou-rire général. Elle a choisi l'espace de la rue et ne sait pas comment réagir, au début de la mise en scène, face à un groupe de trois filles – Nour, Riham et Claudia – interprétant des jeunes hommes cherchant à la séduire. « Ils » la draguent lourdement, la sifflant et commentent son passage avec des

bruits de bouches et des remarques comme « *oh my god !* » ou « *muzza !* »³⁸³ qui ponctuent, pour chacune d'entre nous je suppose, les déambulations dans les rues du Caire. Le groupe de trois « garçons » séducteurs s'amusent : Riham roule des épaules en faisant mine d'être hyper-musclée, Nour fait des clins d'œil insistants et Claudia envoie des baisers sonores dans l'air. Gehad commence à rire, avant que le groupe entier ne s'y mette et que la représentation ne s'arrête. Nous applaudissons en riant.

Extrait de mes notes de terrain, 25 avril 2012.

Les pratiquantes « jouent » ainsi en alternance des mauvais garçons, roulant les épaules et aux mains baladeuses, et des « victimes » combattantes surprises. Les pratiquantes de self-défense « font » donc l'homme ou la femme de la même manière qu'Albert Piette évoque, à propos du carnaval de Binche, les responsabilités qui incombent à ceux qui « font » le Gille (1986, 169) : l'action implique non seulement de revêtir les attributs physiques du personnage mais également d'en respecter la tenue.

Il est important de préciser que ce n'est pas parce qu'une pratiquante « joue » le rôle d'une femme, à travers celui de la victime, que le travail de composition ou d'imitation serait inexistant, comme si la correspondance entre le sexe du personnage joué et le sien était gage d'une représentation plus authentique. À ce titre, j'avais assisté en mars 2011 à une pièce de théâtre amateur, portant sur les jeunes et la révolution : une des comédiennes d'environ 20 ans, qui jouait le rôle d'une manifestante, était allée remettre son *hijab* qu'elle avait enlevé durant la représentation, tout de suite après avoir salué. Le contexte du « jeu », ici d'ordre théâtral, avait autorisé cette jeune femme à se présenter comme « une autre » de la même manière que les pratiquantes de self-défense explorent, durant le travail de mise en situation, d'autres manières d'être des filles – en l'occurrence guerrières. Si la question de la distance au rôle est importante, notamment concernant le potentiel transformationnel voire subversif du « jeu », elle ne doit pas se lire au seul prisme d'un binarisme sexué. Le rôle de la « victime agressive », héroïne déterminée qui crie et se bat, et de l'« agresseur vaincu », pervers et lâche, se construisent de façon conjointe. Chacun des rôles autorise dialectiquement l'autre et c'est leur existence simultanée, le « jeu » qu'ils induisent, qui rend possible la mise en acte de la violence par une jeune femme. Le jeu, comme la fiction, permet ainsi de faire des choses qu'il n'est pas possible de faire autrement et c'est à ce titre – les apparentes contradictions que la self-défense féminine invite à tenir ensemble – qu'il est important de mobiliser, dans l'analyse, les travaux de Bateson.

³⁸³ Le terme pourrait avoir comme équivalent français le mot « bombe » dans le sens de « bombe sexuelle ».

La pratique de la self-défense semble relever, au regard de ces « jeux de rôle », d'une expérience de « désidentité » telle qu'abordée par la philosophe Evelyne Grossman (2008, 12) : le « je », stabilisé dans l'affirmation identitaire, est en effet ébranlé dans le registre ludique via l'entremise d'incessantes variations de rôles. Car, durant les cours, la représentation est instable et fluctue dans un déséquilibre permanent, selon les mises en situation. Les échanges successifs de rôles, matérialisés dans l'extrait suivant par un échange d'accessoires, marquent le passage entre différentes positions : celles de « victime » et d'« agresseur », figées toutes deux dans celles de « femme » et d'« homme ». Les transactions d'objets, signaux de la transaction de rôles, reviennent ici à des « transactions de sexes » :

Chaque binôme travaille avec un bâton qui fait guise de couteau et un sac à main, choisi dans le tas de sacs que les filles ont déposé au pied de l'arbre. Le couteau sert d'accessoire à l'agresseur et le sac à la victime. Le but de l'exercice est de travailler la défense à une seule main, en considérant que le fait de tenir un sac immobilise une des deux mains. Nous travaillons deux par deux – je suis avec Noha – et d'une fois sur l'autre, les objets s'échangent, ce qui permet d'inverser des rôles : le nouvel « agresseur » prend le couteau et confie le sac à l'ancien « agresseur » qui devient de fait la future « agressée ». Au bout de quelques minutes, c'est un peu le désordre car Siham (*la professeure*) interfère et les objets se mélangent. On se retrouve finalement, Noha et moi face à face, en tenant chacune un couteau dans nos mains. Il y a erreur ! Nous sommes déstabilisées quelques secondes avant d'éclater de rire, en imaginant ce qu'aurait pu donner la scène : deux agresseurs et pas de victime.

Extrait de mes notes de terrain, 12 octobre 2012.

David Berliner évoque le « jeu à être un autre » comme une « sortie de soi », contribuant à faire vaciller les fondements de sa propre identité sociale : « par ce mouvement d'entrée et de sortie, les tranquilles assises de certaines dimensions de notre identité se voient ébranlées » (2013, 163). L'expérience de « jouer à être un autre » peut ainsi laisser des traces d'ordre intime ; en self-défense, les expériences peuvent être sources d'inconfort – pour Fatma par exemple supportant mal de faire des mouvements qui ne lui ressemblent pas – ou au contraire de jubilation – pour Nour qui « adore être une super-héroïne ».

La subversion par le doute

L'historien Wilson Chacko Jacob évoque, dans ses travaux portant sur le dix-neuvième siècle égyptien, la figure travestie du *khawal*. Si le sens de ce mot a varié au cours de l'histoire, il est toujours associé à une idée de soumission et sa trajectoire terminologique rend manifestes les articulations entre rapports de pouvoir et système du genre : le mot indiquait, à l'époque médiévale, une position d'homme esclave (Jacob, 2011) et est aujourd'hui employé en Égypte

pour désigner un homosexuel ou un homme efféminé, le terme venant alors sanctionner une performance masculine problématique (Ghannam, 2013). Au dix-neuvième siècle et jusqu'au début des années trente, le terme « *khawal* » désignait un homme habillé en danseuse donnant des représentations dans les fêtes de mariage des élites égyptiennes. Les performances dansées du *khawal* étaient jugées avec sévérité avant d'être stigmatisées, et ce d'autant plus que le doute était grand concernant l'appartenance sexuée de l'interprète ; le fait qu'une performance féminine puisse être réalisée avec crédibilité par un homme rendait urgent le rappel des corps à l'ordre sexué. Alphonse de Lamartine (1835), dans ses carnets relatant son voyage en « orient » entre 1832 et 1833, condamne d'ailleurs avec vigueur les performances de danseurs travestis auxquelles il a assisté au Liban. Il reste des réminiscences de ces performances inversées dans les fêtes de mariage aujourd'hui au Caire : lors de la soirée de mariage du frère de Fatma, les amis du marié avaient dansé à la manière de femmes, durant une chanson entière, sur un ton humoristique de jeu et de défi, chacun s'employant à rivaliser par son exubérance. Ces performances « troublées » laissent penser que c'est dans le doute que se niche le potentiel subversif d'une expérience. On retrouve ici Judith Butler lorsqu'elle évoque les basculements qui rendent possible la resignification des normes et ces moments qui permettent à la question « qui es-tu ? » d'être posée sans que cette dernière puisse véritablement recevoir de réponse (Jacob, 2011, 670)³⁸⁴. C'est en ce sens que les pratiques du jeu, dans le sens batesonien du terme, sont des objets stratégiques pour les études de genre, rendant visible une incertitude fondamentale qui autorise des reformulations inédites de catégories sociales auparavant figées.

« Allez les gars ! (*Come on guys !*) » : c'est ainsi qu'Omar, professeur au centre *Nun*, encourage notre groupe pourtant exclusivement composé de femmes, ses habitudes langagières de professeur de kung-fu résistant à notre sexe et traduisant l'appel à « cesser d'être des filles » qui s'adresse à nous. Le temps d'un cours, la self-défense féminine fait fluctuer l'attribution des rôles sexués et introduit du doute quant à la rigidité des catégories auxquelles ces rôles se réfèrent. Amal, pratiquante de self-défense au centre *Al-Sawi*, m'interrompt en riant lors d'un exercice d'étranglement : « Attends un peu ! Je suis perdue, je ne sais pas quand je suis l'homme et quand je suis la femme ». La phrase est significative en rendant explicite la confusion qui naît du croisement, voire de la superposition, de rôles perçus comme opposés. David Berliner explique qu'à force de « faire comme si », il est possible de finir « par croire ou croire à moitié » ou tout du moins de percevoir le caractère illusoire de la précédente

³⁸⁴ « Indeed, following Butler, there occurred a resignification that momentarily allowed the posing of a question that cannot be answered : who are you? » (Jacob, 2011, 670).

certitude (2013). À l'image de Quesalid, l'incrédule devenu chaman décrit par Claude Lévi-Strauss dans « Le sorcier et sa magie » (1958), Amal ne sait plus si, et qui, elle « joue ». La dimension ludique du cours de self-défense n'échappe à personne et Amal rit ; il n'empêche que son expérience – comme son rire – mettent en question, et de manière tout à fait sérieuse, l'ensemble du système du genre. Jeannette Mageo, qui a travaillé à Samoa sur les *fa'afafine*, s'est penchée sur l'imaginaire social et les sketches *faleaitu*, formes théâtrales de divertissement populaire dans lesquelles des personnages travestis occupent des rôles centraux (1996). En mobilisant les travaux d'Edmund Freud (1905), elle maintient que les représentations les plus caricaturales sont révélatrices : certes « une blague n'est pas la vérité », écrit-elle, mais « les blagues disent une vérité que nous n'avons normalement pas la possibilité de dire » (1996, 618)³⁸⁵. Les sketches qui mettent grotesquement en scène des figures travesties ressemblent aux entraînements de self-défense dans lesquels les pratiquantes éclatent de rire en parodiant des harceleurs ; ils véhiculent implicitement un même message : la différence entre les sexes peut être l'occasion de faire une bonne plaisanterie et cette affirmation est aussi sérieuse que subversive (1996, 619). Selon Martha McCaughey, la « répétition s'interrompt soudainement en cours de self-défense pour femmes » (1997, 90)³⁸⁶ – le mot « répétition » faisant référence ici au travail de Judith Butler (1999, 26) :

« (...) la performativité n'est pas un acte unique, mais une répétition et un rituel, qui produit ses effets à travers un processus de naturalisation qui prend corps, un processus qu'il faut comprendre, en partie, comme une durée temporelle soutenue dans et par la culture ».

La mise en acte ininterrompue des normes de genre constitue, selon la philosophe, à la fois la condition de l'existence de ces dernières en même temps que celle de leur vulnérabilité, rendant possible une répétition « de travers » qui engendre une fragilisation, comme une fissuration, du système du genre. Le genre procède ainsi du « faire » mais également du « défaire » (2012), à la manière dont elle titre son ouvrage *Undoing gender* publié en 2004 aux États-Unis³⁸⁷. Le fou-rire de Gehad lorsqu'elle voit ses amies imiter de jeunes hommes, le choix de Riham de « faire » le chauffeur de bus, celui de Nour de s'imaginer en super-combattante ou encore l'hésitation d'Amal quant au rôle qu'elle doit interpréter peuvent être considérés comme autant d'à-coups dans la répétition. Ces travers, qui s'expérimentent sur le registre du jeu, participent à rendre saillante la mise en corps et en actes des normes de genre.

³⁸⁵ « *A joke is not true; it is in this sense a lie, something one does not really mean, but, more often than not, jokes tell a truth we normally do not have permission to tell* » (Mageo, 1996, 618).

³⁸⁶ « *Because gender is not really natural, it requires constant enforcement and repetition. This repetition is abruptly interrupted in women's self-defense classes* » (McCaughy, 1997, 90).

³⁸⁷ Traduit en français en 2012 par *Défaire le genre*.

L'« interruption » à laquelle fait référence Martha McCaughey renvoie également, à travers les éclats de rire des pratiquantes, aux expériences non-conventionnelles que la self-défense féminine recouvre, notamment celle de l'usage de la violence par les femmes. Car l'ordre de la violence et l'ordre du genre sont dialectiquement liés : les catégories sexuées produites et organisées par le genre se voient en effet opposées l'une à l'autre dans le rapport qu'elles entretiennent à la violence. L'ordre social semble s'ancrer sur la mise en place d'un système fondé sur la construction d'un sexe menaçant et d'un sexe inoffensif (Cardi et Pruvost, 2012). Ces attributions sont fragilisées par les apprentissages auxquels donnent lieu les cours de self-défense féminine et qui impliquent des usages féminins de la violence – ou du moins la représentation de ces derniers. Les nouvelles aptitudes physiques des pratiquantes sont généralement saluées par l'ensemble du groupe et lorsque l'une d'entre elles fait une démonstration convaincante – le coup de poing arrive avec force, la prise fait plier les genoux du professeur – sa performance est saluée par les applaudissements des autres filles. Les encouragements des professeurs, face à des enchaînements efficaces, se traduisent par des formules religieuses communément employées en Égypte pour signifier une heureuse découverte. Moustafa ne cesse par exemple de dire « *Allah 'akbar* » (Dieu est grand), et « *la ilah illa Allah* » (il n'y a d'autre Dieu que Dieu) tout comme Abdou ou Fady ponctuent de « *mā shā' Allah* » (ce que Dieu a voulu) les démonstrations réussies de leurs élèves. Ces expressions traduisent l'étonnement, celui « qui saisit le monde à l'annonce de toute violence exercée par le sexe féminin » (Cardi et Pruvost, 2012, 10). L'acquisition par les pratiquantes de techniques de combat s'expérimente donc collectivement comme un événement notable et la manière dont est salué l'apprentissage constitue un signe de la dimension transgressive de ce dernier : en mettant en actes une violence, formulée comme légitime, les pratiquantes de self-défense produisent des performances qui ne sont pas habituellement associées au féminin. Et même si elles ne se prennent pas toujours au sérieux et qu'il ne s'agit, dans le cadre du cours, que de représentations de la violence, l'ordre du genre en ressort troublé. La violence des femmes participe en effet à défaire, « en la jouant » pour reprendre les mots d'Éric Fassin, la violence de la domination masculine en lui conférant « inévitablement une dimension parodique » (2012, 347). La représentation d'une violence « illicite », c'est à dire renversant les habituels rapports hiérarchiques, raciaux et sexuels notamment, possède, pour Judith Halberstam (2006, 94), un pouvoir imprévisible, justement de par l'étonnement qu'elle suscite. Elle illustre ses propos à l'aide du film *Thelma et Louise*, réalisé en 1991 par Callie Khouri et produit par Ridley Scott. Ce n'est pas tant, selon elle, sur l'inversion des rôles – une femme qui est violente comme un homme – que repose le pouvoir de déstabilisation du film, mais dans la représentation de la violence des femmes elle-même : « Nous devons être capables

d'imaginer la violence – et notre violence doit pouvoir être imaginable – car le pouvoir du fantasme ne consiste pas à représenter le réel mais à le déstabiliser » (2006, 106).



Manifestation contre le harcèlement sexuel, centre-ville du Caire, 6 février 2013, *France 24*, observers.france24.com/20130207-knives-sexual-harassment-protest-cairo

La violence féminine n'a ainsi pas besoin d'être réalisée pour troubler les ordres sociaux, et c'est ce que rappelle justement Éric Fassin à propos de la publication, en 1971, du pamphlet de Valérie Solanas, *SCUM Manifesto*, appelant à la lutte violente contre les hommes. Le texte marque par son radicalisme même s'il perd en intelligibilité après la tentative de meurtre de son auteure sur Andy Warhol, reformulée en partie en termes psychiatriques. Le passage à l'acte violent semble avoir contribué dans ce cas à discréditer la contestation en puissance qui était jusque-là contenue dans l'ordre du langage et du symbolique (Fassin, 2011). Sans impliquer de mises en actes véritables, les modes de représentation de la violence auraient ainsi le pouvoir d'« énerver » le système. Judith Halberstam évoque quant à elle le slogan « Coup pour coup »³⁸⁸ et sa capacité à représenter une violence qui n'a pas besoin de se réaliser pour être puissante : seule compte la menace, qui réside dans « l'anticipation, non dans l'acte » (2006, 107). Cet exemple peut être mis en parallèle avec le basculement qui s'observe, et dont il a déjà été question dans le troisième chapitre, dans les stratégies des mouvements de lutte contre le harcèlement sexuel en Égypte. Sur certains tracts, banderoles et graffitis, l'option de la réponse physique est explicitement représentée ; la réaction violente féminine demeure certes cantonnée au registre symbolique

³⁸⁸ « Les queers rendent coup pour coup (*Dykes and Fags bash back !*) » : ce slogan est celui de *Queer Nation*, organisation créée en 1990, à New York, notamment par des activistes de la lutte contre le sida du groupe *Act Up*, dans le cadre de mobilisations suivant une série d'agressions homophobes.

des « représentations », mais un basculement s'est opéré. Ce couteau brandi en l'air, dans une manifestation contre les violences faites aux femmes en février 2013, n'effraie pas en tant que symbole mais en tant que promesse³⁸⁹. L'atteinte à l'ordre de la violence, parce qu'on le parodie ou qu'on en conteste les formes légitimes d'attribution, constitue en elle-même une atteinte à la violence des hommes. Pour Coline Cardi et Geneviève Pruvost, l'irruption de la violence féminine peut être vue comme « une *différance* » au sens où l'entend Jacques Derrida, c'est-à-dire une « répétition décalée, qui crée une dissonance qui met au jour la construction de la violence comme typiquement masculine, instaurant une fracture qui peut réorienter le cours des événements » (2012, 50). L'emploi du terme « répétition » se présente là-encore comme une invitation à nourrir la réflexion sur la performativité du genre.

De la même manière que les *drag-kings* ou *queens* révèlent la dimension fabriquée de la stabilité de la binarité des sexes, les pratiquantes de self-défense féminine « troublent » l'ordre du genre. Et ce à la fois au travers de jeux scéniques impliquant des superpositions de rôles sexués et de formulations inédites d'un usage légitime de la violence par les femmes. Sur les scènes offertes par les cours, les transactions de rôles relèvent de transactions de sexes et les jeunes femmes font « comme si », certaines s'amusant des différents personnages qu'elles doivent « jouer » et d'autres s'employant au contraire à les interpréter avec sérieux. Tout en faisant l'acquisition de techniques de combat, les pratiquantes composent, à la manière d'une représentation, autour d'un modèle de femmes combattantes capables de déployer une violence permettant d'inverser le rapport de force contre les hommes ; Mona m'explique par exemple : « je pensais déjà que les hommes n'étaient pas invincibles mais maintenant j'en suis sûre, il me manquait seulement le savoir technique pour gagner un combat ». Les performances sexuées dont il est question s'articulent à la question des usages de la violence : « faire » l'homme revient à être l'agresseur, associé à un usage illégitime de la violence, et à l'inverse « faire » la femme revient à être agressée et à pouvoir se « défendre », donc à user légitimement de la violence. L'usage de la violence apparaît ici dans sa dimension cathartique, libératrice, telle que l'a théorisé Franz Fanon (Ehrmann et Trautmann, 2013). La violence du dominé constitue pour ce dernier la modalité même de la *praxis* de la libération : l'opprimé – le « colonisé » – « découvre le réel et le transforme dans le mouvement de sa *praxis*, dans l'exercice de la violence » (Fanon, 2011, 468).

³⁸⁹ Articles relatifs à cette manifestation : « Women march against sexual harassment », *Egypt Independent*, 6 février 2013, www.egyptindependent.com/news/women-march-against-sexual-harassment ; « Hundreds march against sexual harassment in downtown Cairo », *Ahram Online*, 6 février 2013, english.ahram.org.eg/1/64191/Egypt/Hundreds-march-against-sexual-harassment-in-downto.aspx ; « Women brandish knives to protest sexual harassment in Cairo », *France 24*, 7 février 2013, observers.france24.com/content/20130207-knives-sexual-harassment-protest-cairo.

CONCLUSION

Le système du genre « prend » les corps en même temps que d'une certaine façon il les produit, en les classant en deux catégories sexuées, chacune associée à une culture motrice et matérielle spécifique. Les performances des corps, en contestant certaines assignations sociales, peuvent dialectiquement fragiliser cette construction binaire. L'appréhension de la self-défense féminine en termes de « jeu » a révélé que les attributions et transactions de rôles qui ont lieu en cours, en s'expérimentant sur le registre ludique du « faire comme » ou du « pas vraiment », représentent des remises en questions tout à fait sérieuses des ordres sociaux et plus particulièrement de l'ordre sexué, structuré autour de deux positions figées dans des rapports opposés à la violence. Les représentations, auxquelles les entraînements de self-défense offrent des scènes, sont troublantes en ce qu'elles mobilisent, de manière ambivalente, ces positions sexuées ; chacune des pratiquantes « joue » l'homme et la femme, l'auteure et la victime de violence, l'agression et la défense. La violence des femmes se confond, dans les gestes et les techniques, avec celle des hommes et c'est dans cette imitation, qui « donne le sentiment de voir double », que repose le potentiel de trouble vis-à-vis de l'ordre du genre (Fassin, 2012, 344).

Les divertissements populaires étudiés par Jeannette Mageo à Samoa, mobilisant et caricaturant des figures travesties, constituent des supports permettant au groupe de dire et de « digérer certaines anxiétés sociales, comme celles produites par des catégories de genre perçues comme de plus en plus instables » (1996, 619)³⁹⁰. En suivant cette piste d'analyse, la pratique de la self-défense féminine peut être appréhendée, il en a déjà été question, comme un support privilégié d'expression – ou du moins d'observation – des dynamiques émotionnelles propres à la société égyptienne contemporaine. L'anxiété qui s'y manifeste est à la fois sexuellement et socialement située : faisant pour la plupart leur entrée sur le marché matrimonial, les jeunes femmes pratiquantes doivent gérer leurs relations aux garçons et à la ville, espace potentiel de mauvaises fréquentations et de harcèlement sexuel. Au travers de cette anxiété et du choix de la self-défense se reflètent également les événements révolutionnaires et les recompositions liées au pouvoir et à la violence qui les caractérisent.

³⁹⁰ « (...) *popular entertainment affords a medium to digest social anxieties, such as those produced by increasingly unstable gender categories* » (Mageo, 1996, 619). La question de l'anxiété, qui travaille les espaces interstitiels et les expériences de franchissement, est également présente chez les Hijras en Inde : la dimension parodique des performances de ces « devenues-femmes » va de pair avec l'ambivalence de leurs pouvoirs et la crainte qu'elles induisent chez les classes bourgeoises en menaçant, à travers leurs invectives aux apparences burlesques, la fertilité de leurs unions (Nanda, 1996).

CHAPITRE 7

PENSER LA VIOLENCE : « HABITER » LES NORMES ET ORDONNER LE MONDE

Toute exploration des rapports aux normes des individus renseigne sur les manières dont ces derniers se positionnent dans les mécanismes du pouvoir : dire ce qui pour soi fait modèle ou sens – ou anti-modèle et contre-sens – revient à *ordonner* le monde social dans le sens d’y « faire ordre » (Cardi et Pruvost, 2012). Les commentaires relatifs à la violence tenus par les actrices et acteurs de mon terrain, qui s’emploient à lui donner cadre et à en définir les modalités « normales » d’avènement, seront ainsi envisagés comme des discours travaillés par des enjeux de pouvoir, traduisant des perceptions spécifiques des ordres sociaux et sexués. Leurs représentations de la violence et de ses usages légitimes et illégitimes renseignent en outre sur les relations dans lesquelles ces personnes sont engagées. Leurs rapports à l’autorité familiale, manière de signifier le pouvoir dans le cadre de l’intime, sera particulièrement traitée à travers la question de la légitimité reconnue à cette autorité pour imposer et justifier des contraintes ou de la violence. Le travail ethnographique sur lequel je me suis appuyée pour la construction de ce chapitre dépasse le cadre des cours de self-défense féminine et c’est particulièrement dans les moments passés « à-côté » – promenades en ville, sorties au café ou chez le coiffeur, invitations familiales – que j’ai pu avoir accès aux représentations des acteurs et actrices de mon terrain, relativement à la ville, à l’amour ou encore aux désordres révolutionnaires. Les pratiquantes rencontrées au centre *Al-Sawi* occupent ici une place privilégiée : la nature du lieu, le format des cours et ma proximité générationnelle avec ces dernières ont en effet favorisé le contact.

La réflexion développée dans ce dernier chapitre souhaite répondre à l’invitation, explicitée par Saba Mahmood (2009), de renouveler l’approche anthropologique des normes sociales et des rapports que les individus entretiennent avec elles. Déplorant une analyse se formulant en termes réducteurs – contrainte versus liberté et soumission versus résistance – l’anthropologue invite à observer comment les personnes « habitent » et « mettent en actes » les normes. Je rejoins en ce sens Baudoin Dupret, pour qui la norme doit être « dépouillée de toute existence en soi, pour ne plus être admise à l’existence qu’en tant qu’elle est mise

en usage » : la norme est « un répertoire, c'est-à-dire une ressource (rhétorique) à la disposition des acteurs que la pratique modèle et modifie » (2006, 321). Ce chapitre propose ainsi de mettre en perspectives les représentations des formes légitimes et illégitimes de violence et de pouvoir telles qu'elles sont exprimées par les professeurs et pratiquantes de self-défense. Il s'agit dans une première partie de décrire la manière dont ils et elles « négocient » – « *bargain* » (Kandiyoti, 1988)³⁹¹ – avec les normes afin de se différencier des « autres ». Une deuxième partie se concentre sur les enjeux d'énonciation de la violence et des légitimités hiérarchisées qui lui sont relatives. Quels sont les cadres rendant intelligible l'usage de la violence par les femmes ? Comment se définissent les modalités acceptables d'avènement et de représentation de cette violence au féminin ? La période révolutionnaire a finalement permis, pour certains de mes interlocuteurs et interlocutrices, des expérimentations inédites relatives à l'ordre et à sa contestation, révélant l'articulation complexe des relations qui les constitue. Quelles lignes de faille familiales la révolution a-t-elle contribué à rendre visible ? Comment s'imbriquent les échelles intimes et collectives ? Cette réflexion « révolutionnaire » permettra de compléter la liste des « récits » de la violence féminine, confirmant la contribution de ce chapitre à une réflexion plus large portant sur les représentations de la violence des femmes en Égypte.

I. FÉMINITÉ, MODERNITÉ, URBANITÉ : NÉGOCIER UNE POSITION « DIFFÉRENTE »

Les expériences et discours des pratiquantes de self-défense s'organisent autour de trois pôles pratiques et rhétoriques – féminité, modernité, urbanité – liés entre eux et dont les définitions font l'objet de luttes symboliques. Malgré la singularité des trajectoires personnelles, des schémas narratifs communs se dessinent, notamment autour de la perception de n'être pas comme les « autres » ou d'être « hors-normes ». Mes interlocutrices témoignent en effet de trajectoires peu conventionnelles pour de jeunes femmes, l'attrance pour les pratiques de combat en constituant une illustration. Comment les pratiquantes de self-défense parlent-elles d'elles-mêmes ? De quelles manières ancrent-elles dans leurs histoires leurs aspirations « peu communes » ? A quoi renvoie l'adjectif « moderne » qu'elles ne cessent de mobiliser et de quoi est-il le contraire ? Leur position sur le marché matrimonial influe-t-elle sur ces parcours transgressifs – et réciproquement ? Enfin, comment s'articulent, pour mes

³⁹¹ La référence permet d'insister une nouvelle fois sur la dimension dynamique et stratégique du rapport des individus aux normes et des manières dont ils les investissent au travers de formes d'agir concrètes.

interlocutrices, les systèmes normatifs relatifs au genre et à la classe sociale (*tabaqa igtima'iyya*)³⁹²?

A. ÊTRE UNE FILLE « PAS COMME LES AUTRES »

Les jeunes femmes, lorsqu'elles évoquent le rapport qu'elles entretiennent aux normes de genre, dessinent les contours de modèles singuliers de féminité³⁹³. Leur engagement dans une pratique de combat, présenté comme relevant d'aspirations peu communes pour des femmes, sert à la fois de preuve et d'outil pour ce travail de différenciation. Afin de m'expliquer leur présence à un cours de self-défense, la plupart des pratiquantes me font part de leurs histoires familiales en remontant à la période de l'enfance. Les différents récits donnent à entendre le ressenti partagé de n'être « pas comme les autres » témoignant d'attirances et de dispositions jugées peu classiques ainsi que de trajectoires décalées, formulées comme contestataires, dans lesquelles s'intègre sans mal leur choix de pratiquer la self-défense. Nul doute que les propos de mes interlocutrices sont influencés par ce que ces dernières perçoivent de mon sujet de thèse ; je pense ici à une amie de Mariam qui m'avait demandé en me rencontrant la première fois : « c'est donc toi qui fait une thèse sur l'émancipation des femmes ? ». Les paroles recueillies et qui nourrissent cette partie informent donc autant sur les manières dont mes interlocutrices mobilisent les normes de genre pour se présenter et se positionner, ici se distinguer, que sur leurs propres représentations de la self-défense.

L'enfance et l'adolescence me sont présentées comme des périodes où se forge l'intuition, qui s'apparente pour certaines à une révélation, de ne pas aspirer aux mêmes choses que les autres petites filles. Dans les souvenirs, la perception de cette différence s'illustre à travers la question corporelle et le registre de l'immobilité et du mouvement : à l'inverse des autres filles, les pratiquantes de self-défense n'étaient pas, comme le dit Simone de Beauvoir (2008), « rangées ». Le décalage est ici littéralement physique et s'expérimente par corps. Siham m'explique : « je n'étais pas du genre à être la petite fille sage qui reste à sa place, je bougeais beaucoup ! ». De même, Shaimaa raconte avoir été une « petite fille très turbulente » qui « ne restait pas sagement assise avec ses poupées mais courait dans tous

³⁹² La classe sociale est ici envisagée non pas comme une chose, mais comme un « effet » des pratiques sociales, un « produit » de ces dernières (Lockman, 1994).

³⁹³ Il n'est pas question ici de se référer à une potentielle « féminité hégémonique », à la manière dont on invoquerait une « masculinité hégémonique » (Connell, 1987) – le recours à ce qualificatif ayant pour défaut d'écraser la dimension relationnelle de la construction identitaire des individus – mais plutôt d'envisager la féminité, comme la masculinité, comme des projets collectifs qui s'élaborent et se négocient au travers des interactions quotidiennes et plurielles, variant entre autres selon la position occupée dans l'espace social.

les coins, sautait partout, grimpait aux arbres et faisait du vélo ». Elle résume : « J'avais une forte personnalité, je voulais faire tout ce que la société ne voulait pas que je fasse ! ». Le fait de faire du vélo est également formulé comme contestataire par Mona qui, à 23 ans, me liste les « changements radicaux » qui s'opèrent dans sa vie : « Et je me suis acheté un vélo. J'y pensais depuis un bout de temps ! Je me suis dit qu'il fallait changer les représentations des femmes dans ce pays et c'est une manière pour moi de contribuer à cela ! ». Au travers de socialisations plurielles, parmi lesquelles la vie familiale est présentée comme déterminante, les jeunes femmes ont fait l'acquisition, selon les termes de Christine Mennesson (2005), de « dispositions sexuées inversées ». L'attirance pour le combat constitue l'exemple même de cette inversion, l'usage de la violence – ici dans le cadre ludique ou sportif – étant habituellement associé au masculin³⁹⁴. L'héritage familial, à travers l'influence de figures masculines, est avancé souvent avec fierté. Hana raconte par exemple s'être beaucoup battue, petite, contre son frère et en avoir tiré son goût du combat rapproché et c'est le père qui joue un rôle décisif dans le récit de Shaimaa, professeure de self-défense féminine :

« Quand j'étais petite, je suis tombée sur un film de Bruce Lee. C'était mon père qui le regardait, j'étais sur ses genoux. Je suis immédiatement tombée sous le charme, j'étais folle de Bruce Lee. Je l'aimais à la folie ! J'avais mis dans ma chambre une grande affiche de lui. Ça énervait un peu mon père par ailleurs, il voulait que j'enlève cette affiche. Il ne trouvait pas que ça fasse assez fille ! »

Nermeen, pratiquante de self-défense, témoigne d'un même déclic télévisuel devant un film avec Steven Seagall, aikidoka et acteur américain. La figure du père est pour elle aussi centrale : c'est lui qui lui transmet l'amour des armes et lui apprend à tirer à la carabine. Elle cultive tôt l'envie d'avoir un sabre, « pour couper des têtes », ce qui la dirige plus tard vers le choix de l'aïkido. Shaimaa et Nermeen ont en commun de formuler leur prise de conscience non pas comme diffuse mais à la manière d'un basculement, la découverte s'apparentant à une révélation. Cette manière de dire est d'autant plus importante pour Shaimaa qui ne commence à pratiquer les arts martiaux que trente ans plus tard, après s'être mariée, avoir eu trois fils et divorcé. L'identification d'une révélation initiale, dans l'enfance, lui permet de maintenir une cohérence biographique : la vie maritale classique qui ne lui convenait pas lui a fait refouler une vérité qui peut désormais s'exprimer sans limite au rythme de trois entraînements par semaine. L'héritage familial peut aussi être formulé à travers des figures féminines valorisées. Dalia et Mona, toutes deux pratiquantes de self-défense, ainsi

³⁹⁴ Il convient de différencier ici les femmes qui arrivent à la self-défense par les arts martiaux ou les sports de combat, que l'on pourrait qualifier de « passionnées », de celles pour qui les premières expériences de combat ont lieu en cours de self-défense.

que Claudia, professeure, ont chacune perdu leur mère ; c'est à ces disparues présentées comme « courageuse », « combattante » ou « féministe » que ces trois jeunes femmes lient leur engagement dans des activités perçues comme peu conforme à leur sexe. La spécificité de la socialisation primaire peut s'exprimer également à travers des schémas familiaux « sans hommes » dans lesquels l'« entre-femmes » est envisagée comme positif et émancipateur. Nour m'invite ainsi à célébrer l'Aïd chez elle : « Il n'y a que moi, ma sœur, ma mère et ma grand-mère. Que des femmes ! On fait ce qu'on veut ! ». Et Fatma m'explique son impatience à voir partir son frère, prochainement marié, me conviant par la suite à venir passer du temps dans « un appartement que de femmes ! Le bonheur ! ».

L'arrivée à la self-défense féminine est abordée de manière ambivalente, d'un côté présentée comme hasardeuse mais, de l'autre, comme entrant en parfaite cohérence avec les trajectoires biographiques antérieures. Pour la majorité de mes interlocutrices, la découverte de la pratique s'est en effet faite de manière fortuite et rares sont celles qui ont explicitement cherché un tel cours. Amal se souvient par exemple avoir consulté le programme au centre *Al-Sawi* : « J'avais très envie de faire du violon et puis je suis tombée sur ces cours, je me suis dit pourquoi pas ? ». Lina cherchait quant à elle un cours de guitare. D'autres jeunes femmes ont fait le choix de la self-défense féminine par défaut, n'ayant pas accès à de « véritables » sports de combat ou arts martiaux, comme par exemple Mariam qui a le pied blessé ou Fatma pour qui la non-mixité est la condition de son activité physique. *A posteriori* toutefois, le choix de la self-défense s'intègre sans mal dans les biographies des pratiquantes, prolongeant de manière logique leurs trajectoires peu communes, comme si chacune y était en quelque sorte prédisposée. Mes interlocutrices ne témoignent pas seulement d'un hasard, d'une découverte ou d'un goût, sur le registre du « ça m'a plu », mais défendent la dimension combative du projet porté par la self-défense féminine. La première inscription au cours est à ce titre racontée comme le franchissement d'un cap, sur le ton de la rupture et du refus. Mariam explique l'urgence que « les femmes commencent à réagir face au harcèlement sexuel et cessent d'être passives » en invoquant une question de « dignité ». Hoda emploie quant à elle des arguments d'ordre culturaliste :

« Les filles égyptiennes sont élevées dans l'idée qu'il ne faut pas dire un mot plus haut que l'autre. Même ma mère me disait quand j'étais plus jeune qu'il fallait ne pas faire d'histoires. J'en ai assez de me taire ! »

Pour d'autres, comme pour Gehad, la colère est explicitement liée au sentiment d'insécurité qu'a fait naître chez elle la période révolutionnaire : « Je refuse d'arrêter de sortir de chez moi parce que j'ai peur de me faire agresser ». Il convient de préciser ici qu'aucune de

mes interlocutrices, sauf trois d'entre elles, n'emploient l'adjectif « féministe » pour se qualifier ou pour parler de la pratique de la self-défense. Seules Hoda, Mona et Fatma me disent « être féministes », à la manière d'une évidence, qui s'ancre pour les deux premières dans l'expérience de la domination masculine. Hoda m'explique :

« Je suis féministe depuis toujours, depuis que je suis bébé (*rires*). Ce n'est pas difficile d'être féministe, il suffit de regarder autour de toi (...). Tu comprends vite en étant une femme que tu fais partie du groupe le plus faible de la société et que les hommes prennent rarement ta défense. Moi je l'ai compris vite : c'est à moi de me défendre et à personne d'autre. Si tu veux me faire mal parce que tu me penses faible, et bien je vais me défendre et je vais te faire mal ».

Fatma positionne quant à elle son engagement féministe au cœur de son cheminement religieux :

« Avant même que je devienne vraiment croyante, je n'aimais pas la manière dont les filles étaient traitées dans le monde. (...) Lorsque j'ai grandi, j'ai trouvé tout ce que je pensais dans le Coran, et ça m'a aidé à devenir plus religieuse encore. Je me suis dit : "waouh, la religion c'est tellement bien" ! Je crois que Dieu m'a accordé en tant que femme une place très haute, peut-être même supérieure à l'homme, alors pourquoi devrais-je me contenter de ça, alors que Dieu lui-même m'a placé à un niveau élevé ? (...) Je suis féministe mais j'ai choisi l'option religieuse ».

Il m'a fallu quelques semaines sur place, et les premières retranscriptions d'entretiens passées, pour me rendre compte que si le terme « féminisme » était employé dans des conversations avec d'autres pratiquantes, c'était à chaque fois moi qui l'y introduisais, guidée sans doute par les prénotions que j'avais alors sur mon objet d'étude³⁹⁵. Dans ces cas-là, mes interlocutrices affichaient une méconnaissance du mot, précisant qu'elles défendaient les droits humains et non pas spécifiquement féminins et ne voulaient pas être extrêmes. Comme il l'a déjà été précisé dans un chapitre précédent, la catégorie « féminisme » (*nasawiyya*) demeure rarement mobilisée en Égypte, pas même publiquement par les ONG œuvrant pour les droits des femmes. Elle est en effet discréditée, à la fois parce que communément perçue comme une importation occidentale (Monciaud, 2005) et parce que sa construction est historiquement

³⁹⁵ Cette question de l'anthropologue étrangère face au « féminisme » se trouve au cœur de la réflexion de Lila Abu-Lughod telle qu'elle l'expose dans la préface de la deuxième édition américaine de *Sentiments voilés* dans laquelle elle explique qu'il faut veiller à ne pas « attribuer aux femmes de façon erronée une forme de conscience ou de revendication politique qui ne fait pas partie de leur expérience, une sorte de conscience féministe ou de projet politique féministe » (2008, 22). Saba Mahmood critique également ce penchant des sciences-sociales qui ont tendance à « décrire le langage employé par les "gens ordinaires" comme une description appauvrie et approximative de la réalité dans laquelle ils vivent » (2009, 35). Le fait d'expliquer certaines pratiques en employant des mots que les personnes concernées n'utilisent pas relève, si l'on suit ces deux anthropologues, de rapports de pouvoir et d'un certain ethnocentrisme.

imbriquée et confondue, et ce depuis la période coloniale, avec les structures du pouvoir politique égyptien (Hatem, 1992 ; Ahmed, 1999).

Pour les pratiquantes avec lesquelles je me suis entretenue, la perception d'être « différente » s'accompagne de témoignages d'isolement et de solitude. Le décalage perçu se formule vis-à-vis des autres « enfants » ou « filles », représentant une norme dans laquelle elles ne se reconnaissent pas. Fatma se qualifie par exemple d'« extraterrestre » dans son groupe d'amies et Mariam emploie le qualificatif « bizarre » pour se qualifier lorsqu'elle évoque ses jeunes années :

« Quand j'étais petite je voulais toujours aller au zoo et je suppliais tout le temps ma mère de m'y emmener. Je voulais toujours aller dans la salle des reptiles. Les autres enfants ne voulaient pas, parce que ça leur faisait peur. Ils voulaient voir les lions ou les oiseaux. Moi je voulais toujours aller voir les reptiles, cela me fascinait, les serpents et tout. Je trouve cela si beau. C'était l'endroit que je préférais, j'étais un peu bizarre (*elle rit*) ».

Hoda formule également son originalité comme un facteur d'exclusion la plaçant « hors du cercle ». Le désagrément de la non-conformité peut être revendiqué avec fierté, comme par Mona : « Je ne ressemble pas du tout à ma sœur, elle a fait d'autres choix : elle a décidé de rester dans la zone de confort et moi j'ai décidé de vivre hors de cette zone ». Le choix de la self-défense, qui s'inscrit dans le prolongement de trajectoires féminines peu classiques, peut demeurer de la même façon incompris par les proches. Pour Fatma, l'incompréhension se dit sur le registre de l'anormalité et de la folie :

« Ma mère n'a pas compris, elle me disait que j'étais trop grande pour avoir de telles idées. Ma sœur me disait pareil. Je leur ai dit qu'il devait y avoir un raté alors (*elle rit*). Certaines de mes amies aussi m'ont dit qu'elles me trouvaient folle ».

L'entourage de Siham a réagi d'une façon semblable : « Tout le monde me disait "Ce n'est pas pour toi ! Toi, tu es non-violente, tu es classique, tu es calme, comment peux-tu faire cela ?" ». Gehad m'explique quant à elle que si sa mère « n'est pas contre » le principe, « elle n'est pas pour sa réalisation » et « n'aime pas ce que la pratique implique pour une jeune femme ». Mona n'en a pour finir pas parlé à sa famille, afin d'éviter me dit-elle un conflit avec son père et son frère.

Au regard de ces multiples incompréhensions, le cours de self-défense offre un espace protégé où chacune, intégrée dans un collectif, peut assumer face aux autres ses aspirations ; Mariam déclare à ce titre se sentir « moins seule » depuis qu'elle a commencé les cours. La transgression – induite par l'usage de la violence et encadrée dans la pratique (Dunning et

Elias, 1986) – peut alors être explicitement associée au plaisir : Nour explique à la professeure qu'elle préfère quand « c'est technique et que ça devient plus violent » et Mona me confie en entretien aimer « agir comme un gars » et « apprendre à se battre ». Les marques sur le corps constituent des preuves de l'investissement des jeunes femmes dans la pratique – la « saveur et la douleur de l'action » comme l'évoque Loïc Wacquant (2007) – et sont arborées avec fierté, montrées au groupe en début ou fin de cours. Dans les vestiaires du centre *Nun*, Leïla me montrait ses avant-bras couverts de bleus en m'expliquant qu'elle en avait « encore plus » quelques jours auparavant : « c'est quand je faisais l'exercice contre le professeur, je me suis vraiment donnée à fond ». Au *Swiss Club*, à chaque début de cours, Heba sort de son sac un tube de crème pour calmer la douleur ; si ce dernier ne sert que rarement au cours des séances, sa seule présence sous-entend la nature de l'engagement des corps et la possibilité de douleur qui y est liée. Les hématomes sont par ailleurs cachés hors des temps de cours, demeurant les témoins secrets et douloureux d'une transgression consommée. Ces différents exemples invitent à envisager la pratique de la self-défense féminine comme une possible porte d'entrée, socialement admise pour une femme, vers l'usage de la violence physique et des formes plus régulières de combat. Le projet de défense, ainsi que l'implicite acceptation d'être une victime qui lui est liée, servent en quelque sorte d'alibi à des expériences vécues positivement comme transgressives. L'expression « self-défense », aux apparences inoffensives, masque pour certaine un projet de « contre-attaque » bien moins consensuel.

Le choix de faire de la self-défense féminine s'intègre donc, pour la plupart des pratiquantes, dans des récits biographiques qui remontent à l'enfance ; un peu comme si le sens de la pratique, perçu comme contestataire, débordait de son cadre spatio-temporel. Les jeunes femmes expriment, à des degrés différents, la perception d'avoir toujours eu des aspirations peu conformes aux représentations classiques de la féminité, subissant avec colère ou fierté le jugement de leurs proches. Le fait de se formuler comme « sans peur », « casse-cou » et n'ayant pas besoin de protecteur masculin offre une justification à la pratique de la self-défense et une transition nécessaire pour assumer, avec un certain plaisir, la dimension physique de l'expérience.

B. DIRE SA MODERNITÉ : ROMANTISME AMOUREUX ET HARCÈLEMENT SEXUEL

La thématique du mariage occupe une place importante dans les discussions que j'ai eues avec les femmes rencontrées. Cela s'explique sans mal étant donné leurs âges, entre 21 et 29 ans, et leur situation matrimoniale, puisqu'aucune d'entre elles n'est mariée. Le cours du *Swiss Club* constitue à ce titre une exception notoire dans le sens où les pratiquantes ont près de 40 ans,

sont mariées et mères de famille. La période de présence sur le marché matrimonial est décisive et constitue pour mes interlocutrices un seuil stratégique d'articulation des normes. Leurs représentations peu classiques de la féminité s'associent cette fois-ci à celles de la « modernité » : en matière de couple, mes interlocutrices refusent de se contenter de la « tradition » et aspirent au partage d'un sentiment amoureux. Ces manières de parler d'amour et de leurs relations aux garçons se révèlent être travaillées par des enjeux de distinction sociale, comme l'a documenté Aymon Kreil (2012). Un système de représentations se dessine, opposant de part et d'autre l'amour romantique au harcèlement sexuel et associant à ces deux pôles des figures masculines opposées : la « bonne » et la « mauvaise » fréquentation.

De manière unanime, l'âge est présenté par mes interlocutrices comme une donnée sociale déterminante vis-à-vis du mariage. Comme me le dit Lina, âgée elle-même de 28 ans, l'enjeu est grand de parvenir à se marier avant le « seuil fatidique des 30 ans » et les autres pratiquantes s'accordent à quelques années près sur cet âge butoir. Nour, 21 ans, évoque la suspicion avec laquelle sera considérée une femme célibataire : « On peut se marier à partir de 20 ans. À 27 ou 28 ans cela commence à faire un peu tard et si la fille n'est pas mariée à 30 ans, les gens se disent qu'il y a quelque chose qui cloche ». Elles s'accordent ainsi à dire que la pression de trouver un partenaire augmente à mesure que les années défilent et toutes me disent faire l'expérience de cette pression. Leurs difficultés à trouver la « bonne » personne, qui s'apparente à la crainte de finir célibataire, se formulent à travers des argumentaires soulignant à nouveau leur « différence » et leur perception de se sentir hors-normes. La plupart des pratiquantes de self-défense m'expliquent ainsi qu'il leur sera difficile de trouver un partenaire qui acceptera leurs côtés peu conventionnels. Lina me dit par exemple savoir par avance que le fait qu'elle n'ait pratiquement que des amis garçons posera « de gros problèmes de jalousie » à son futur époux. Mona, qui à 23 ans considère qu'elle a encore « trois ou quatre années » devant elle avant de se marier, vient de rompre une relation avec un garçon qu'elle trouvait trop « conservateur ». Elle m'explique son choix, puisant dans une rhétorique féministe qui lui est propre :

« Je n'étais pas tout à fait sûre de lui, je ne le trouvais pas clair. Je ne pouvais pas prendre le risque qu'il veuille dominer notre relation de couple après le mariage. Nous, en tant que féministes, c'est important qu'on soit claires même s'il faut en souffrir un peu. Un homme reste un homme à la fin ».

Fatma, qui approche les 30 ans, s'agace quant à elle de cette obligation à devoir se marier :

« Une fille va à l'école puis à l'université mais au dernier moment, de toutes les façons, il faudra qu'elle se marie, qu'elle fasse des enfants et plus rien d'autre ! Je crois qu'une femme peut être

indépendante et ambitieuse. Moi, je peux faire un master ou un doctorat si je veux, je peux travailler dans des grandes entreprises, faire carrière et gagner beaucoup d'argent. Ma vie n'est pas tournée uniquement vers le mariage ! ».

Cette dernière se sent en inadéquation avec les hommes de son âge qu'elle devrait envisager, déplorant par exemple que ses collègues de travail « pourtant de classes supérieures et éduquées » se soient étonnés qu'elle ait pu aller à Alexandrie toute seule en train. Elle s'en remet à Dieu – « Il sait ce qui est bon pour moi, on verra ce qu'il me réserve » – tout en me confiant qu'elle serait prête à se passer d'homme mais pas d'enfant : « si je passe les 40 ans et que je ne suis toujours pas mariée et bien j'adopterai un enfant toute seule ». L'expérience de la différence s'apparente à celle du stigmat social pour Hoda qui me confie, à notre première rencontre, « être lesbienne ». Elle me raconte avoir prévenu sa mère qu'elle ne se marierait « jamais », sans lui expliquer ses raisons, et que « cela a été très difficile à accepter pour elle ». Lorsque je la retrouve quelques mois plus tard, Hoda sort d'une rupture amoureuse douloureuse qu'elle est parvenue à traverser en retrouvant la foi – « j'ai senti que Dieu m'a pris dans ses bras » – en même temps qu'une certaine dose de doute, m'expliquant qu'elle accepterait finalement de se marier avec un homme, à condition de ne jamais avoir de relations sexuelles avec lui.

Les discussions relatives au mariage constituent, pour la plupart de mes interlocutrices, des supports d'expression d'une modernité amoureuse qui s'ancre sur un ensemble de normes dont la spécificité est qu'il soit formulé, comme l'a observé Aymon Kreil (2012), en opposition à un modèle décrit comme dominant. Lina, par exemple, pose comme exigence un mariage par amour, ne souhaitant pas suivre les pas de son aînée :

« Je ne veux pas faire le choix qu'a fait ma sœur : se marier juste pour se marier et puis divorcer après. Je préfère être célibataire pendant toute ma vie, même si ça veut dire que je suis stigmatisée, plutôt que de vivre avec quelqu'un que je n'aime pas ».

Le mariage d'amour se voit opposé, aux dires de Lina, aux mariages qu'elle nomme « traditionnels », appelés également « mariages de salon » (*gawāz ṣālūnāt*) en référence au nom de la pièce où les futurs époux se rencontrent en présence de leurs familles pour discuter des termes de l'union. La mobilisation de la catégorie « tradition », fréquente dans les propos de mes interlocutrices, sert ici à signifier l'arriération. À propos du mariage de son frère, Fatma me dit regretter par exemple les coups de pistolet tirés en l'air, à l'entrée des nouveaux mariés dans leur appartement, qui ont « réveillé tout le voisinage » et me raconte le lendemain des noces :

« Tu sais ce qui se fait normalement ? La famille est censée passer chez les mariés pour demander s'il y a bien eu une relation sexuelle et si tout s'est bien passé. Je trouve cette tradition totalement absurde ! Ça m'énervé parce que c'est quelque chose de privé et je ne vois pas pourquoi il faudrait que tout le monde soit au courant. Ma mère voulait y aller (*chez son frère*) mais je lui ai interdit (*elle rit*) ! ».

Deux représentations du mariage se font face : d'un côté une union « traditionnelle », expérimentée de manière collective en impliquant familles et voisins, et de l'autre une union romantique se vivant dans l'intimité du sentiment amoureux, à deux. C'est en ces termes que Lina raconte sa relation avec Moustafa, un « amour né de la révolution », qu'elle avait rencontré dans les batailles de la rue Mohamed Mahmoud à l'automne 2011. « Très religieux tous les deux », ils ne se sont jamais tenus par la main mais s'aimaient « d'amour » ; Moustafa lui avait offert une peluche : « il m'a demandé de l'appeler Tata (*le surnom qu'elle donne à Moustafa*) pour que je puisse me blottir contre elle la nuit tout en pensant à lui ». J'ai pu comprendre au contact de mes interlocutrices que l'échange de peluches constitue une des modalités d'expression, socialement situées, de l'amitié entre filles mais également du sentiment amoureux dans leurs relations précédant le mariage. L'objet, présentant l'intérêt de mettre à distance le soupçon de sexualité en convoquant le registre de l'enfance (Kreil, 2011), constitue un cadeau classique de la Saint-Valentin, fête de l'amour romantique qui connaît ces dernières années un succès grandissant au Caire. Ahmad et Dalia célèbrent d'ailleurs cette fête ensemble, chaque année depuis trois ans, dans un des *coffee-shop* du *City Stars*, l'un des plus grands et des plus chics centres commerciaux du Caire. Le couple s'échange des cadeaux – peluche, parfum, montre – et autres objets en formes de cœurs déclinés dans la couleur rouge.

Ces représentations de la modernité amoureuse sont travaillées par des enjeux de distinction de classe et un continuum, traversant l'espace social, se dessine en filigrane des paroles recueillies. Ce dernier est borné par des représentations renvoyant à deux figures opposées de la masculinité : d'un côté le romantisme des classes supérieures et de l'autre, la drague des hommes des classes populaires, considérés comme des « harceleurs » (*mutaḥarrishīn*).



Saint-Valentin dans le quartier d'Imbaba, 14 février 2012 (cliché de l'auteure).

L'énonciation de la « modernité » s'articule alors à la désignation du « primitif », comme par exemple pour Ahmad, qui exprime la distance sociale le séparant d'un potentiel harceleur sur un registre civilisationnel, à travers un argumentaire évolutionniste et racialisant :

« Tu sais les hommes qui harcèlent ne sont pas des animaux mais seulement des ignorants. Ce qui se passe chez eux quand ils voient des femmes, c'est l'émergence d'un nouveau sentiment et ils n'ont pas suffisamment de connaissance pour y réagir. C'est comme dans une tribu africaine, la première fois que les gens voient un avion, ils crient au miracle ! C'est parce qu'ils ne connaissent pas ».

D'autres professeurs de self-défense font montre d'un semblable rejet vis-à-vis de la figure du harceleur, en mobilisant des rhétoriques semblables à celles déclinées dans certaines brochures de sensibilisation contre le harcèlement sexuel et dont il a déjà été question. Moustafa, alors qu'il nous montre un coup de pied permettant de briser le genou de l'adversaire, cherche à nous faire comprendre le mouvement de torsion à opérer : « il faut mettre de la force dans votre coup de pied ! Il faut imaginer que vous êtes face à un cafard (*ṣarṣūr*) et que vous écrasiez ce cafard. Vous n'aimez pas les cafards, n'est-ce pas ? ». Claudia expliquait par ailleurs ainsi, sur le ton de l'humour, les raisons pour lesquelles elle aimait l'expression « *makānak* » pour réagir face à un homme : « on dirait un peu qu'on s'adresse à un chien, comme si on lui disait "panier !" ». La comparaison animalière renforce la distance symbolique entre ces femmes et un harceleur,

alimentant l'image d'une « Belle » faisant face à une « Bête ». En cours de self-défense, il est sans arrêt fait mention de cette figure masculine ennemie mais sans que son appartenance sociale ne soit d'emblée explicitée. Son sexe est par contre immédiatement signifié, à travers le pronom personnel « il » (*huwa*) dont l'omniprésence ponctue les paroles des pratiquantes lorsqu'elles décrivent les situations critiques vis-à-vis desquelles elles voudraient être en mesure de réagir : « je suis assise et il m'attrape par derrière », « imaginons qu'il veuille ensuite m'étrangler », « il essaie de me faire tomber pour me violer ».

C'est hors des cours de self-défense que les traits du portrait se précisent, associé dans les récits à certains territoires stigmatisés de la ville : son altérité se confirme alors être autant sociale que sexuée. L'ennemi, celui que mes interlocutrices redoutent et envisagent d'affronter, se retrouve caractérisé comme intrus n'ayant rien à faire dans les espaces urbains qu'elles-mêmes traversent au quotidien. Il ne possède pas le capital nécessaire, ici financier, pour prétendre à être présent. Dina raconte sa frayeur alors qu'elle était dans un centre commercial :

« J'ai remarqué un homme derrière moi, il ne ressemblait à rien et avait l'air de venir d'une classe sociale très basse. C'était très bizarre qu'il soit là car il n'avait pas l'air de pouvoir s'offrir quoi que ce soit dans la boutique ».

En situations d'entretien, les pratiquantes de self-défense emploient communément le terme « *balṭagī* » pour nommer celui qu'elles imaginent en face d'elles lorsqu'elles s'entraînent à donner des coups de pied et de poing. Il est significatif que cette catégorie soit mobilisée dans le cadre de la pratique de la self-défense puisque j'ai expliqué qu'elle sert en Égypte à désigner les auteurs illégitimes et les cibles légitimes de violence. Qualifier ainsi l'agresseur ou le « harceleur » revient donc à le placer à l'articulation d'usages différenciés de la violence, à la fois coupable et victime de celle-ci. La stigmatisation sociale du *balṭagī*, si elle sert ici un travail de distinction sociale vis-à-vis des classes populaires, n'est pas une spécificité des classes moyennes ou supérieures ; chaque groupe social possède son propre anti-modèle et comme l'écrit Farha Ghannam, « les gens sont généralement en mesure de reconnaître qui est socialement défini par leur communauté comme un *balṭagī* et travailler à l'éviter, à le contrôler ou à le vaincre » (2012, 34)³⁹⁶.

La menace représentée par l'ennemi est d'autant plus grande qu'il est envisagé par mes interlocutrices que ce dernier puisse posséder des aptitudes de combattant semblables à celles dont elles font l'acquisition en cours. Cette crainte est rendue visible dans les discussions

³⁹⁶ Traduction de « *people are usually able to recognize who is socially defined as a balṭagi in their community and work to avoid, control, or defeat him* » (Ghannam, 2012, 34).

relatives à la diffusion de la self-défense en Égypte : en effet, si la pratique devenait accessible pour tous, cela signifierait qu'elle le deviendrait également pour ceux que l'on redoute et dont on pourrait craindre qu'ils n'en fassent pas bon usage. Cette appréhension vient confirmer, si l'on en doutait, que les techniques de défense et d'attaque, mise à part l'intention qui les distingue, sont la plupart du temps identiques. Youssef est particulièrement sensible à cette incertitude, évoquant certaines techniques sur le ton du secret-défense. Lors d'un cours particulier donné dans le dojo à Dokki, Khaled, 55 ans, lui expliquait qu'il avait montré à ces enfants des passages d'une vidéo que lui avait envoyée Youssef et qu'ils s'étaient bien amusés. Youssef lui avait alors demandé : « tu te souviens tout de même qu'il ne faut en parler à personne ? ». Lorsque je lui demandais des explications, il me répondit : « Certaines vidéos ne sont pas à diffuser trop largement. Cela peut être vraiment dangereux ». Dans le même sens, Heba et Safaa s'étaient reprises alors qu'elles me disaient qu'il faudrait selon elles proposer des cours de self-défense dans les écoles, à destination des jeunes. Safaa avait complété : « oui mais pas dans des écoles publiques, il faut proposer à des écoles qui sont bien, comme les écoles françaises par exemple ». Et Heba de continuer : « et puis je pense aussi qu'il ne faudrait donner ce cours qu'aux filles, avec les garçons le problème c'est qu'ils vont s'en servir pour se battre ». Les gestes de défense ne doivent ainsi pas être mis entre toutes les mains, et surtout pas dans celles d'un potentiel *bad guy* : mauvaise fréquentation, harceleur ou *balṭagī*.

Les techniques de combat, comme me l'explique Siham, constituent des outils dont l'utilisation dépend de la personne qui les possède : « c'est comme un couteau, tu peux te servir d'un couteau chez toi pour cuisiner et puis tu peux t'en servir pour tuer » et le risque qui découle de cette affirmation est que la personne formée ne se serve pas des techniques « pour faire le bien ». De manière paradoxale, la précision rend saillante la possibilité que ces mêmes techniques puissent également servir à « faire le mal », révélant l'ambiguïté entre les situations d'attaque et de défense. Autant il est souhaitable que les maris et fiancés aient des aptitudes au combat, autant il serait gênant d'envisager que le harceleur puisse posséder les mêmes connaissances ; « bons » et « mauvais » garçons ne doivent pas être investis du même pouvoir, ni du savoir qui y est lié, de violence.

Tout en apprenant à se battre, les pratiquantes de self-défense donnent à entendre leurs représentations des figures ennemies et de l'ordre social et si le cours constitue un espace d'expérimentations inédites, il est aussi le lieu où elles affirment leur positionnement au sein des rapports de pouvoir. Le fait de décrire et de localiser le danger du harcèlement présente en effet une dimension sociale évidente, revenant à dire où est la place de chacun. Désigner l'ennemi c'est ici désigner le groupe contre lequel il est légitime d'exercer le pouvoir de

violence et de diriger ses coups. La réflexion sur la mauvaise fréquentation, figure repoussoir de l'imaginaire urbain de mes interlocutrices, ancrée dans un discours sur la modernité amoureuse, invite à se tourner vers leurs expériences de la ville, territoire socialement signifiant.

C. PRATIQUES DE LA VILLE : DISTANCES ET MIXITÉS

La marche des passants et des passantes, à travers les dessins invisibles qu'elle trace au sol, constitue une forme de langage : les trajectoires des individus dans la ville informent sur leurs représentations du monde et leurs positions sociales (Certeau (de), 1990). C'est parce qu'elles constituent des pratiques sociales que les pratiques urbaines sont un objet précieux pour l'anthropologue. Les discours que les pratiquantes et professeurs de self-défense tiennent sur leurs expériences de la ville seront ainsi envisagés comme des performances sociales en ce sens qu'ils dessinent une « carte », socialement fragmentée, du Caire. Celle-ci est divisée entre le « je vais là » et le « je ne vais pas là » (Pain, 1997), le champ des possibles et des impossibles, chacun des territoires traversés pouvant être associé à des expressions sentimentales – dégoût, peur, bien-être – spécifiques. Les projets de week-end, les souvenirs de vacances, les histoires d'agressions constituent autant de supports pour catégoriser les lieux de la ville : ceux que l'on aimerait fréquenter, ceux que l'on fréquente et ceux que l'on ne fréquente pas. L'étude des expériences de la ville des pratiquantes et professeurs de self-défense n'a pu se construire qu'au travers d'observations menées hors des cours de self-défense ; les usages que chaque personne fait de l'espace ne peuvent en effet jamais être complètement verbalisés ou intellectualisés, la logique qui guide les déplacements étant en partie incorporée. Les éléments amenés ici n'ont pas vocation à être généralisés mais constituent des contributions à une réflexion plus large sur la classe sociale, vue comme rapport et non pas comme chose. Les classes sociales sont envisagées à la manière dont l'historien Edward Palmer Thompson les définit (1963) :

« Je ne conçois la classe ni comme une "structure" ni même comme une "catégorie", mais comme quelque chose qui se passe en fait – et qui, on peut le montrer, s'est passé – dans les rapports humains (...) On a trop souvent tendance de nos jours à voir dans la classe une chose » (Boutaleb et al., 2005, 25).

La plupart des pratiquantes de self-défense que j'ai rencontrées circulent en ville de manière quotidienne, par exemple pour se rendre à l'université ou à leur travail, et pour se faire, elles empruntent les transports collectifs. Ces temps de trajets sont considérés comme des moments potentiellement risqués dans le sens où ils constituent un passage obligatoire et sont marqués par la présence de la foule et d'une mixité à la fois sociale et sexuelle.

En Égypte, le harcèlement sexuel est d'ailleurs communément associé aux transports publics à l'image du film *678* (Diab, 2011) qui porte comme titre le numéro d'une ligne d'autobus. Le métro constitue au Caire une modalité de transport particulière en ce qu'a été institutionnalisée la possibilité pour les femmes de voyager sans les hommes, chaque rame comportant deux voitures qui leurs sont réservées, l'une de manière continue et l'autre aux heures de pointes. L'histoire de la mise en place de ces wagons renseigne sur les enjeux de classe qui gouvernent les expériences de la ville au Caire. La géographe Marion Tillous s'est intéressée aux processus de décision conduisant à la création de ces voitures réservées aux femmes, à travers les cas historiques des voitures « *Ladies Only* » à New York en 1909 et des « *Flower Trains* » à Tokyo en 1912, mais aussi à propos de l'actuel métro cairote. Ses recherches font émerger des enjeux de classe intersectionnels aux questions de genre³⁹⁷ comme au Caire où le métro est formulé, et ce dès sa première mise en service en 1987, comme un espace « civilisationnel » dans lequel un dispositif policier encadre les comportements perçus comme gênants. L'institutionnalisation de wagons pour femmes participe à ce projet et à la gestion de la mixité sociale³⁹⁸.



Signalétique du métro indiquant le wagon pour les femmes, centre-ville, printemps 2011 (cliché de l'auteure).

³⁹⁷ L'historien Clifton Hood (1996) a montré que dès les premières années de fonctionnement du métro à New York, les attouchements envers les femmes firent l'objet d'une attention médiatique et principalement ceux opposant de jeunes filles des classes moyennes aux hommes des classes ouvrières. En 1909, la *Women's Municipal League* se prononça pour la création d'une voiture réservée aux femmes aux heures de pointe. Son intention était à la fois de protéger les femmes des hommes, et de créer des espaces où les femmes de la classe ouvrière, soupçonnées de complaisance, pourraient améliorer leur conduite. De semblables enjeux de classe travaillent l'histoire du métro tkyoïte (Freedman, 2002 ; Burgess et Mitsutoshi, 2012).

³⁹⁸ « Institutionnalisation de la séparation homme-femme au Caire et dans d'autres métropoles mondiales. Pour qui ? Pour quoi ? », séminaire « Transitions politiques et mutations urbaines en Méditerranée », Paris, 18 décembre 2013, CEDEJ, LAVUE, SYFACTE, université Aïn Shams.

Mes interlocutrices ne privilégient pas nécessairement ces wagons réservés aux femmes, en premier lieu pour une raison d'accessibilité³⁹⁹. Nour m'explique : « si je suis pressée, je monte et c'est tout, je ne vais pas regarder si c'est le wagon des femmes ou pas ». Lina quant à elle a une préférence pour les wagons mixtes car ils sont sa seule chance de pouvoir voyager assise, les hommes lui cédant fréquemment une place. Certaines de mes interlocutrices disent préférer prendre le taxi pour certains trajets mais ce moyen de transport ne constitue pas en soi une option privilégiée, surtout par rapport au métro car beaucoup moins économique en termes d'argent et de temps. Sans compter que le fait d'être seule en compagnie d'un chauffeur peut être source d'appréhension. Pour finir, les femmes les plus aisées financièrement se déplacent au Caire avec leur voiture personnelle ; il s'agit d'une minorité de mes interlocutrices qui se résume, à l'exception près de Fatma, aux trois pratiquantes du *Swiss Club*. Ces dernières me font d'ailleurs des descriptions effrayées des transports publics et insistent toujours, par exemple, pour me raccompagner chez moi après les cours pour que je ne prenne pas le risque de monter dans un bus. Je me souviens à ce titre d'une jeune femme, que j'avais croisée au centre *Al-Sawi* alors qu'elle venait pour un cours de Yoga, me racontant l'unique fois de sa vie où elle avait pris le métro, à la manière d'une aventure exotique :

« C'était il y a peut-être cinq ans mais je m'en souviens parfaitement. J'étais avec une amie. C'était fou : la foule, l'atmosphère, l'odeur ! Il y avait tellement de monde que je n'ai pas pu entrer dans le wagon avant que les portes commencent à se fermer sur moi. Je criais et mon amie riait ! »

La position de mes interlocutrices sur l'échelle sociale semble, de manière imagée, proportionnelle au degré d'hermétisme avec lequel elles organisent leurs déplacements dans la ville : plus la position sociale est privilégiée et plus l'exposition à l'« extérieur » est contrôlée (Lachenal, 2014). Car c'est bien la question du contact qui se trouve à la source de l'anxiété, comme l'explique Dina à propos de sa mauvaise rencontre dans le centre-commercial : « Il se tenait très proche de moi, on se touchait presque ». Les propos de Safaa, m'expliquant l'importance de ne jamais rouler les fenêtres ouvertes pour ne pas prendre le risque de se faire lancer dessus des « fruits pourris », sont le signe d'une position semblable à l'extrême supérieur de l'espace social. Et lorsque que Leïla me ramène chez moi en voiture, elle prend le soin de verrouiller toutes les portières. Je suis alors assise à ses côtés, invitée à tenir entre mes jambes la batte de baseball habituellement posée sur le siège passager en vue d'une potentielle attaque.

³⁹⁹ Les deux wagons pour femmes étaient initialement positionnés en tête de train, à proximité du conducteur mais suite à un accident de métro, survenu en 2008, il a été décidé de les déplacer en milieu de train ; il ne paraissait en effet pas acceptable que les femmes soient plus exposées que les hommes (Khalifa, 2011).

La nécessité de l'imperméabilité et de la distance à garder vis-à-vis des classes et territoires pensés comme « populaires » (*sha'abi*) se traduit également à travers le registre du propre et du sale⁴⁰⁰. C'est ainsi que peut se comprendre le refus de certaines de mes interlocutrices de porter des chaussures ouvertes en ville afin de ne pas, comme le dit Heba, « finir avec les pieds noirs ». Lorsque cette dernière s'était blessée le pied au *Swiss Club* et ne pouvait enfiler sa basket pour rentrer chez elle, pourtant en voiture, Moustafa était allé lui chercher une paire de tongs et cela avait beaucoup amusé les autres pratiquantes. Safaa s'esclaffait : « et dire que tu vas sortir dans la rue en tongs (*shib-shib*) ! ».

La mixité sexuelle des espaces urbains n'est pas problématique en soi, c'est bien parce qu'elle se double d'une dimension sociale qu'elle devient menaçante pour les jeunes femmes et leurs réputations. La dimension plurielle de la mixité est ici fondamentale : c'est bien le chassé-croisé entre des hommes issus des classes populaires et des femmes issues des classes moyennes et supérieures qui cause le trouble. La condition principale à la fréquentation de lieux par mes interlocutrices est ainsi celle d'une homogénéité sociale, qui permet d'éloigner le soupçon d'immoralité qui pourrait peser sur des socialisations sexuellement mixtes. Les *coffee-shop* offrent une illustration de la manière dont s'articulent pour elles l'impossibilité d'une mixité sociale à la possibilité d'une mixité sexuelle. Ces lieux, qui se trouvent généralement à proximité des banques, des universités ou des centres commerciaux, s'opposent aux cafés dit « *baladi* », dans le sens de « locaux », qui sont plus populaires, généralement ouverts sur la rue et fréquentés essentiellement par des hommes. L'accès au *coffee-shop* est strictement codifié, affichant des références au modèle américain : les clients doivent souvent s'acquitter d'un minimum charge – équivalent au prix de plusieurs dizaines de cafés servis dans la rue – et boivent leurs boissons dans des *mugs*. C'est parce qu'ils choisissent leur clientèle et garantissent un « entre soi » social, que les *coffee-shops* sont considérés comme des lieux respectables pour les femmes des classes moyennes et supérieures du Caire et qu'ils les autorisent à des socialisations hors du contrôle familial. Sans compter qu'à la différence des bars présents dans les hôtels de la ville, qui affichent approximativement les mêmes prix, aucune boisson alcoolisée n'y est vendue, garantissant le respect de la morale et des normes religieuses. Dans ces lieux, les portes sont censées offrir une protection aux clientes contre le harcèlement sexuel et les protéger du regard extérieur qui pourrait remettre en cause les modalités de leurs relations avec les hommes (Koning (de), 2009). La visibilité

⁴⁰⁰ Registre que Mary Douglas identifie comme support privilégié du discours sur l'ordre social (2001, 55) : « Là où il y a saleté, il y a système. La saleté est le sous-produit d'une organisation et d'une classification de la matière, dans la mesure où toute mise en ordre entraîne le rejet d'éléments non appropriés ».

féminine est en effet associée à l'immoralité et m'est présentée par certaines de mes interlocutrices comme le signe d'une disponibilité suspecte, d'ordre sexuel. Il est ainsi risqué, sous peine de nuire à sa réputation, d'être vue dans certains endroits associés à une mixité sociale et de possibles mauvaises fréquentations⁴⁰¹. Une pratiquante du cours de self-défense de *Gold Gym* avait ainsi réagi avec énergie à la proposition du professeur – « imaginez-vous à deux heures du matin en train de marcher dans la rue » – en s'exclamant : « non mais je ne traîne pas dans la rue à deux heures du matin ! À la limite, si je rentre de soirée, je suis dans ma voiture mais pas dans la rue ! ». Dina, qui observe les mobilisations révolutionnaires avec méfiance, mobilise la rhétorique de la réputation sexuelle pour justifier le fait qu'elle ne participe pas aux rassemblements. Le constat d'une mixité sociale sur la place Tahrir s'associe dans ses paroles à la condamnation morale des femmes présentes en faisant planer sur elle le soupçon de prostitution, c'est ce qu'elle m'explique en mars 2012 :

« Quand tu vas sur Tahrir et que tu observes les filles présentes, tu vois bien que ce ne sont pas des filles normales (*regular girls*). Elles ne sont pas voilées, elles ont les cheveux tout oxygénés et elles portent des habits moulants. Il y a beaucoup de prostituées, si tu veux mon avis il se passe des choses sous les tentes ».

Les femmes se voient discréditées en tant qu'actrices politiques à travers la sexualisation de leur présence. Lors d'une discussion informelle au centre *Al-Sawi*, certaines pratiquantes s'étaient exprimées sur un registre sexuel et pathologique, stigmatisant les femmes « obsédées par le sexe à tel point qu'il faille leur faire une opération du cerveau » pour Riham, Omneya rappelant que « l'excision (*khitān*) permet de moins penser au sexe »⁴⁰². Le rapport aux normes relatives aux modalités de socialisation est ainsi intimement lié à question de la réputation sexuelle, cruciale pour toute jeune femme célibataire puisqu'elle détermine en partie ses possibilités de mariage.

Il me paraîtrait abusif de catégoriser les acteurs et actrices de mon terrain en les résumant à une crainte de la mixité sociale et au goût des territoires exclusifs. Leurs pratiques urbaines, pour la plupart, ne sont pas aussi univoques. Je pense ici par exemple à Mona, Lina, Hoda ou Nour qui raffolent du centre-ville du Caire et des terrasses des cafés des rues piétonnes à proximité de la place Talaat Harb. Ces lieux constituent une sorte d'entre-

⁴⁰¹ La question de la respectabilité féminine, qui s'articule à celle de la pudeur, se révèle centrale dans les sociabilités publiques en Égypte et est singulièrement mobilisée selon les pratiquantes, leur rapport à la foi, leurs configurations familiales et leurs positions sociales.

⁴⁰² Ce sera l'unique fois où l'une de mes interlocutrices prononce ce mot. L'excision demeure une pratique répandue en Égypte, d'après les dernières publications statistiques de l'UNICEF, www.unicef.org/french/infobycountry/egypt_statistics.html [consulté le 15 août 2014].

deux donnant une alternative aux *coffee-shop*, jugés moins conviviaux, et aux cafés *baladi* dans lesquels il serait risqué de se faire voir. Les prix pratiqués confirment cette position intermédiaire. Ces terrasses du centre-ville sont caractérisées par les centaines de tables et chaises en plastique qui les composent, la musique forte qui y est diffusée et l’homogénéité générationnelle de leur clientèle. Les jeunes femmes peuvent y retrouver, en groupe, des jeunes hommes, expérimentant également pour certaines le plaisir de fumer la *chicha*. Les pipes à eau se distinguent alors de celles servies dans les cafés *baladi* par la large gamme de tabac aromatisé aux fruits qu’on y trouve. L’histoire d’Ahmad et de Dalia donne à voir, à un autre titre, les ambivalences des positionnements sociaux de mes interlocuteurs. C’est leur pratique du *City Star*, immense *mall*⁴⁰³ du quartier d’Héliopolis, qui m’a particulièrement interpellée. Ahmad et Dalia aiment s’y rendre – il leur arrive de s’y rendre plusieurs fois par mois – et c’est d’ailleurs dans cet endroit qu’aura lieu notre première sortie à trois. Leurs après-midi passés au *mall* sont consacrés à marcher dans les coursives – « rats des mall » comme les qualifierait Jean-François Bayart (2004, 325) – pour regarder les vitrines et se prendre en photo devant les fontaines. S’ils s’offrent parfois une glace ou une boisson dans l’un des nombreux *coffee-shop* ou *fast-food* du centre, ils n’ont jamais fait l’acquisition de quoi que ce soit dans une des boutiques, parce que « c’est très cher » me dit Dalia. Les deux amoureux ne s’achètent rien ; ils ne sont pas des clients mais des rêveurs, aspirant au niveau social qui leur permettrait d’avoir accès aux articles vendus. Dalia m’avait un jour demandé de fermer les yeux et m’avait guidé jusqu’à une vitrine de vêtements de la marque italienne *Versace* en me criant : « Tu vas adorer ! Tu peux ouvrir ! », la surprise était celle de la présence de cette marque en Égypte.

⁴⁰³ L’apparition de ce type de centre commercial a accompagné au Caire l’avènement d’une nouvelle culture du loisir et de la consommation destinée à la part la mieux dotée de la société égyptienne, comme l’a montré Mark Peterson (2011a). Comme pour le *coffee-shop*, l’accès au *mall* est codifié et conditionné par la possession d’un capital économique et culturel élevé (Abaza, 2001). À l’entrée du *City Stars*, différentes pancartes interdisent par exemple le port de chaussures ouvertes et de *galabaya*, longue robe portée par les hommes dans les quartiers populaires. Ces règles explicites constituent des moyens implicites d’exclure du lieu une large partie de la société égyptienne et ainsi de préserver l’homogénéité sociale de l’endroit. Nul besoin de préciser que les portes ainsi que certains aménagements – difficulté d’accès, hauteurs des murs, portails et fouilles des sacs à l’entrée, omniprésence des agents de sécurité – sont les conditions de cette rassurante homogénéité sociale (Kuppinger, 2005).



City Stars, 8 février 2012 (cliché de l'auteur).

L'expérience de ce couple est travaillée par une ambivalence semblable concernant d'autres critères communément identifiés comme caractéristiques des classes supérieures du Caire. Je pense ici à la maîtrise de la langue anglaise, puissant facteur de distinction sociale en Égypte ; le fait de ponctuer ses phrases de mot anglais constitue un marqueur de prestige indiquant la possession d'un capital cosmopolite⁴⁰⁴. Ahmad, qui parle un assez bon anglais, regrette que ça ne soit pas le cas de sa future fiancée ; il me confie : « mon père pense qu'elle n'est pas la bonne pour moi car elle n'a pas une éducation assez américaine ». Ahmad multiplie les demandes à Dalia de faire un effort, et ce de manière plus ou moins brutale : lors d'une sortie en voiture, tous les trois, Ahmad m'avait par exemple interdit de parler arabe avec Dalia et dès que cette dernière lui adressait la parole en arabe, il lui répondait en anglais : « je ne comprends pas ».

Un puissant enjeu de distinction sociale gouverne ainsi les aspirations amoureuses, les sociabilités quotidiennes et les pratiques urbaines des personnes que j'ai rencontrées. Le travail de catégorisation – de la figure ennemie, des territoires de la ville, des mixités menaçantes – se trouve au cœur de ces performances sociales et informe sur la position

⁴⁰⁴ Ce marqueur peut toutefois être considéré avec mépris : les jeunes égyptiens anglophones se voient qualifiée de manière sarcastique d'« étrangers » (*khawagāt*) (Messiri, 1978). Le même travail de distinction et de stigmatisation sociale s'opérait autrefois à travers l'usage de la langue française, l'Égypte était alors engagée dans d'autres rapports de pouvoir. Un ouvrage, publié en 1902 et relatif à la représentation de la stratification sociale en Égypte, décrivait les « riches » (*aghniyya*) comme des imbéciles, donnant pour preuve que leurs enfants punctuaient leurs phrases de mots français (Lockman, 1994).

occupée, ou bien désirée, par ces dernières. L'étude de l'articulation singulière de différents ensembles de normes, dont témoignent les pratiquantes et professeurs de self-défense, révèle que le genre constitue un outil privilégié du discours sur l'ordre et la conformité sociale. Cette partie a permis de donner à voir des expériences sociales qui se formulent « sous la bannière de la modernité », rhétorique historiquement associée aux classes moyennes égyptiennes (Kreil, 2012, 31). Depuis quelques décennies, cette position médiane est travaillée en Égypte par un mouvement d'élargissement et de stratification, tel que le montrent certains rapports de l'agence nationale statistique égyptienne : la classe moyenne est désormais divisée en trois parties dont la plus favorisée aspire à rejoindre les élites selon une trajectoire ascendante (Boutaleb et al., 2005). C'est autour de cette catégorie mouvante, regardant vers le haut, que semblent gravir la plupart des pratiquantes et professeurs de self-défense. Mes interlocutrices du *Swiss Club*, qui font exception à différents titres, m'invitent quant à elles à les associer à une case distincte : celle des élites, justement effrayées par les rêves d'ascension sociale des autres groupes sociaux. Leur crainte de la mobilité s'est illustrée de manière exemplaire lorsque nous parlions, un jour en fin de cours, des vêtements de sport. Le fait de porter des marques et surtout celui de ne pas porter de contrefaçons, « subversions de l'ordre de la marchandise » (Bayart, 2004, 337), m'avait été présenté comme un critère décisif :

Safaa m'explique à propos de ses enfants : « ils veulent des marques, c'est sûr, ils veulent des marques ! Mais le problème c'est qu'il y a beaucoup de fausses marques en Égypte, c'est un vrai marché ! » Et Heba renchérit : « C'est incroyable le nombre de contrefaçons qui circulent, tu peux à peine reconnaître si les vêtements de marque sont vrais ou faux ! (...) Mais les classes moyennes ont beau s'habiller comme nous, on saura toujours faire la différence. Tu peux mentir à l'extérieur mais pas sur ce que tu es vraiment, à l'intérieur ».

Extrait de mes notes de terrain, 24 avril 2012.

La crainte du déguisement se double ici de la suspicion vis-à-vis des « autres » qui voudraient prétendre à ce qu'ils ne sont pas, menaçant la fragile insularité sociale dans laquelle ces femmes évoluent.

II. LÉGITIMITÉS DIFFÉRENCIÉES : LA VIOLENCE MISE EN RÉCITS

Il s'agit de porter à présent attention aux manières qu'ont les pratiquantes et professeurs de self-défense de qualifier les différents usages de la violence et de hiérarchiser les légitimités qui y sont liées. Ce travail de hiérarchisation relève de représentations spécifiques de l'ordre social, les modalités d'attribution de la légitimité se révélant profondément travaillées par des enjeux

de distinction. La thématique de la violence des femmes se trouve au cœur de cette réflexion sur la légitimité en ce qu'elle rend visible l'articulation de différents rapports de pouvoir, sexués et sociaux. Cette partie s'inscrit en ce sens dans le prolongement de la précédente, relative aux manières de faire « classe » et sur l'outil que constitue le genre dans le processus de positionnement social. Comment les pratiquantes et les professeurs de self-défense formulent-ils la possibilité de l'avènement de la violence des femmes ? Quels sont les différents récits de cette violence ? Comment est envisagé, en cours de self-défense, le cas des violences conjugales ?

A. « RÉCITS » ET CADRES DE LA VIOLENCE DES FEMMES

La violence des femmes, telle qu'elle est formulée par mes interlocuteurs et interlocutrices, se décline en différents « récits » (Cardi et Pruvost, 2011). Ces derniers ont en commun de contraindre l'expression de cette violence et de phagocyter son potentiel subversif, en soutien à l'ordre social tel qu'ils et elles le perçoivent. La transgression impliquée par l'usage de la violence par les femmes, envisagée à travers la pratique de la self-défense féminine, est ainsi strictement encadrée et rendue inoffensive. Ces « mises en récits » de la violence s'avèrent être largement influencées par les enjeux matrimoniaux dans lesquels sont prises mes interlocutrices célibataires, tels qu'explicités dans la partie précédente. Un sentiment d'anxiété, celui de ne pas trouver un mari, se devine et s'illustre au travers de discours normatifs et socialement situés relatifs à l'ordre des corps et des sexes. Leurs aspirations féminines peu communes, que certaines mettent par ailleurs en avant, se voient ainsi reformulées et négociées au prisme de l'enjeu du mariage. La question de leur puissance physique, liée à celle de leur usage de la violence, se trouve au cœur de ces reformulations.

Le récit le plus saillant, dans les paroles de mes interlocutrices, est celui qui associe l'usage de la violence aux classes populaires ; il s'agit d'ailleurs, comme le montrent certaines productions cinématographiques, d'une représentation commune de la violence des femmes en Égypte. Les manières de distinguer les usages légitimes et illégitimes de la violence révèlent ici un effort de positionnement social – la violence féminine est rejetée systématiquement du côté de l'« autre » – impliquant un rapport hiérarchique. Si l'acquisition de techniques de combat est valorisée, la mise en pratique se voit immédiatement renvoyée du côté des classes populaires. La nuance est importante : pour les pratiquantes de self-défense, c'est la possibilité de la violence et non pas la violence elle-même qui est perçue comme positive et potentiellement émancipatrice. Et si les pratiquantes témoignent que l'expérience de la self-

défense est à la source de changements personnels importants, ces derniers restent du côté de l'être et non pas du faire. Dans un tour de parole organisé en fin de séance au centre *Al-Sawi*, Mariam explique par exemple qu'elle se sent « plus en confiance », Nour a compris qu'elle « était capable » de se défendre, Gehad a « moins peur dans la rue » et Mona, quant à elle, se dit « forte » et rassurée de l'être. Claudia, la professeure, confirme : « J'ai vu de véritables transformations entre la première séance et aujourd'hui, certaines d'entre vous ont changé du tout au tout en quelques heures ». Ces prises de parole en collectif sont travaillées par des injonctions rhétoriques implicites : les pratiquantes, en adhérant les unes après les autres à la structure discursive de l'« avant/après », œuvrent à la célébration de la pratique. Ces performances discursives, aussi attendues soient-elles, donnent à voir le potentiel de transformation que l'acquisition de techniques de combat par les femmes est associée. Mais « se sentir capable » d'être violente n'est pas, aux dires des pratiquantes, la même chose que de l'être et il faut savoir, comme l'explique Nour, distinguer les contextes où il est envisageable de réagir physiquement :

« Je ne suis pas devenue violente avec ces cours, je ne vais pas discuter avec une amie et soudainement lui mettre une gifle (*elle rit*), je ne fais pas ça bien-sûr ! Je ne vais pas être violente gratuitement mais pour me défendre bien-sûr ! »

Siham explique quant à elle que si « le garçon, en te touchant, t'a donné le droit de lui faire mal », le déploiement de la violence physique demeure un choix qu'elle-même n'est pas prête à faire :

« C'est à toi de décider si tu casses le bras de ton agresseur ou pas. La violence est toujours une question de choix. Mon rêve, ce serait d'attraper la main du garçon, de le mettre à terre, d'être sur le point de lui casser le coude et puis de lui dire : "tu vois là je pourrais te faire très mal (*pause*) mais je ne vais pas le faire". J'aimerais trop ! (*elle rit*) ».

C'est la menace, et non pas la réalisation de ce que celle-ci annonce, qui sert ici d'outil au renversement de la situation de domination. Être en position de force implique d'être en mesure de faire craindre l'irruption de sa propre violence et le gain de pouvoir, induit par la pratique de la self-défense féminine, est celui de cette potentialité nouvelle. À l'image de Siham, les pratiquantes valorisent ainsi plus la possibilité de combattre que le combat en lui-même et associent l'usage féminin de la force physique à des figures dévalorisées,

populaires, vis-à-vis desquelles elles cherchent à se distinguer⁴⁰⁵. La violence physique est reléguée du côté de l'altérité sociale, comme me l'explique Fatma :

« Ici tu ne verras jamais une femme impliquée dans un combat de rue, ce n'est pas acceptable. Même de la part des hommes, ce n'est pas vraiment acceptable. Quand je me dispute avec des gens, même si la situation devient tendue, même si des mots sont dits, je n'utiliserai jamais ma force. Jamais. Ce n'est pas accepté, c'est un comportement des classes inférieures (*lower class*). Si tu es quelqu'un d'éduqué, tu n'as pas à utiliser ta force. Ce ne serait pas bien ».

L'image donnée des femmes populaires, à qui l'usage de la violence est communément attribué, s'articule à des représentations spécifiques de leur corporalité. Une des responsables d'*UN-Women* au Caire me donne son point de vue sur la capacité des femmes à réagir physiquement :

« Ce que j'en sais de ma vision générale, c'est que les femmes des classes les plus pauvres de la société, (...) et bien elles se défendent. Je le vois dans les films, elles attrapent le balai et frappent le gars ! Tu vois, la femme est généralement assez grosse et elle frappe. Généralement les hommes ont peur d'elle parce qu'ils voient qu'elle est grosse et qu'elle a une grosse voix ».

Le témoignage de Safaa va dans le même sens :

« Les femmes des quartiers populaires sont énormes et leurs maris sont tout maigres à côté d'elles. C'est leurs maris qui ont peur d'elles car elles mènent la loi à la maison. J'ai lu dans un article qui tournait sur Facebook que l'Égypte était un pays où il y a beaucoup d'hommes battus par leurs femmes ».

Ces deux extraits montrent que les corps ainsi que les caractéristiques projetées sur eux – leur volume, leur masse, leurs capacités – se trouvent au cœur des représentations du social et des positions attribuées à chacun et chacune. Les femmes populaires se voient décrites à travers leur corporalité à la fois comme figures disciplinaires et figures à discipliner, de même par exemple que les ouvrières l'ont historiquement été en France (Boltanski, 1971 ; Cardi et Pruvost, 2012). Le fantasme de la violence féminine populaire est visible dans les discours médiatique de l'insécurité urbaine (*Ahram Hebdo*, juin 2011)⁴⁰⁶ comme l'illustre un reportage

⁴⁰⁵ À titre d'exemple, l'adjectif *gada'a*, lorsqu'il qualifie une femme, fait référence à une droiture et à une détermination et non pas à un usage réel de la force. La violence physique féminine ne saurait être vu comme valorisante et est toujours inappropriée (Ghannam, 2012). L'expression de l'agressivité est présentée comme rédhitoire pour les femmes « respectables », ainsi que le montre Michaël Suleiman (1978), qui s'est penché sur les nouvelles publiées dans le magazine « *Hawwa* » (Ève) considéré comme le premier et le plus important magazine féminin égyptien.

⁴⁰⁶ « Profession : semer la terreur », *Al-Ahram Hebdo*, 15-21 juin 2011, /hebdo.ahram.org.eg/arab/ahram/2011/6/14/null0.htm.

sensationnaliste portant sur les femmes de la « *balṭaga* »⁴⁰⁷, décrites comme sans pitié avec des « cœurs » qualifiés de « forts » (*bi qalb gāmid*) et de « morts » (*qalbihum mayat*). Une des plus importantes affaires criminelles du vingtième siècle égyptien est d'ailleurs le fait de femmes : en mai 1920 à Alexandrie, deux sœurs – Raya et Sakina – furent condamnées à mort pour avoir enlevé et tué dix-sept femmes. La gigantesque couverture médiatique de l'évènement insistait sur les origines sociales des deux tueuses dont on précisait qu'elles étaient opposées à celles de leurs victimes, cultivant une représentation monstrueuse d'une violence populaire menaçant les classes bourgeoises⁴⁰⁸.

La violence féminine populaire semble rendue tolérable seulement si elle reste cantonnée au registre de l'oralité, reléguée dans le champ du scandale, à l'image du « *fan al-radh* », qui pourrait se traduire par « art de la répartie », valorisé comme faisant partie du patrimoine culturel égyptien⁴⁰⁹. Il s'agit d'une joute verbale qui oppose deux femmes se défiant l'une et l'autre, en public, afin de régler un différend ; la valeur de chacune est estimée à la finesse et à l'originalité de sa répartie. Si la tension peut monter au cours de cette confrontation, s'accompagnant de gestuelles théâtralisées – pour signifier qu'un pallier va être franchi dans la nature des insultes, une des locutrices peut découvrir ses cheveux voire jeter son voile à terre – cette dernière n'a aucunement vocation à se transformer en affrontement physique. C'est ici toujours la menace de l'avènement de la violence qui est exposée plutôt que son usage en lui-même ; cette forme de violence féminine acceptable reste donc de l'ordre de la performance orale, dite mais pas *réalisée*⁴¹⁰.

Le fait de faire de la self-défense peut être formulé par mes interlocutrices comme potentiellement problématique vis-à-vis de leur présence sur le marché matrimonial. La vie de couple semble en effet reposer sur un consensus, relatif aux rôles adoptés par chacun, dans lequel il est communément admis que l'homme est celui qui pourvoie aux besoins de sa femme

⁴⁰⁷ « La *balṭaga* au féminin » (*al-balṭaga al-nisā'iyya*), *CBC Egypt*, émission « Les femmes ne savent pas mentir » (*al-sittāt māya 'arafūsh yakaḏhbū*), 4 décembre 2011, www.youtube.com/watch?v=oZqFKaj5v_U.

⁴⁰⁸ Raya et Sakina ne vivaient pas seulement dans « le quartier le plus pauvre d'Alexandrie » (« The women killers », *Al-Ahram Hebdo*, 17 juin 1999, weekly.ahram.org.eg/1999/434/chrncls.htm), elles venaient aussi de Haute-Égypte, région rurale fantasmée et moquée dans le récit national en même temps que la soi-disant primitivité de ses habitants. Sommet des représentations monstrueuses : une rumeur, selon laquelle les deux sœurs étaient montrées comme bêtes de foire au zoo, circulait à Alexandrie en décembre 1920. Jusqu'à récemment, nombreuses sont les productions culturelles égyptiennes – pièces de théâtre, séries et films – qui se sont inspirées de l'affaire « Raya et Sakina ».

⁴⁰⁹ Une émission radiophonique, diffusée en octobre sur *Teet Radio* – radio indépendante, animée par de jeunes journalistes et accessible seulement sur le net – est consacrée à cet art populaire, www.teetmedia.com/ [consulté le 25 décembre 2012].

⁴¹⁰ Une semblable distinction est identifiée par Éric Fassin (2012) concernant l'intelligibilité politique de la violence des femmes, notamment à propos des activistes féministes. Selon lui la violence des femmes est d'autant plus « troublante » qu'elle reste dans le registre de la performance, du langage et du symbolique, elle devient inaudible si elle se réalise.

et la protège. L'anthropologue Suad Joseph évoque la fonction protectrice des hommes vis-à-vis des femmes, associées à l'« ultime limite sociale », comme au fondement de la « communauté » que représentent par exemple le quartier et la famille (1994, 66). Cette relation de protecteur à protégée m'est présentée par mes interlocutrices comme constitutive de la relation amoureuse et conjugale et sa remise en question, notamment à travers l'expérience de la self-défense, doit rester partielle. Le témoignage de Hana est à ce titre éloquent :

« Les filles ont peur de ne pas pouvoir trouver un mari si elles paraissent trop fortes. Les hommes veulent pouvoir être là pour protéger les femmes alors si les femmes sont déjà fortes, il y a le risque qu'ils se sentent inutiles. Les filles ont peur de ça car c'est quelque chose de très important de trouver un mari ! ».

La force féminine effraierait ainsi les hommes, les privant de leur fonction de protecteurs et de fait, les rendant « inutiles » ; il s'agit en quelque sorte de protéger le rôle de protecteur. Ces propos rappellent ceux de Dina m'expliquant que son mari avait refusé qu'elle aille manifester car, impliqué dans les comités populaires de leur quartier, il ne voulait pas se retrouver à faire le guet devant une maison vide : « il m'a dit : "je garde la maison et pendant ce temps toi, tu vas à Tahrir ? Ça n'a aucun sens, il faut que tu restes à la maison !" ». Ces représentations des rôles sociaux et sexués n'ont rien de spécifiquement égyptiennes et travaillent l'ensemble des ouvrages, notamment américains, sur le droit à la légitime défense des femmes (Teays, 1998). La violence féminine est ainsi subordonnée à la violence masculine, conditionnée par la présence et le consentement des hommes : une violence sous tutelle en quelque sorte. C'est bien en termes d'autorisation que Nermeen formule le rapport de son précédent fiancé à sa pratique des arts martiaux : « Une fois que les gens savaient que mon fiancé était d'accord avec mon choix, ils n'avaient plus rien à dire ». Différents degrés de légitimité sont ainsi accordés à la défense violente des femmes, variant selon des référents masculins, et il est préférable que le projet contenu dans la pratique de la self-défense féminine ne menace pas l'attribution prioritaire du devoir de protection aux hommes. Dans les paroles des pratiquantes et des professeurs, le savoir-faire technique doit s'associer ainsi à un savoir-faire social. Pour Ahmad par exemple, le déploiement de techniques de défense par une femme est conditionné par l'absence d'homme à ses côtés ; les femmes apprennent à se défendre « au cas où » :

« Si Dalia est toute seule, j'aimerais qu'elle réagisse mais à partir du moment où je suis là, je préfère qu'elle vienne me trouver pour me dire ce qui s'est passé et que ce soit moi qui intervienne. Il est important que les femmes sachent se défendre dans le cas où les hommes ne

sont pas là mais c'est aux hommes de défendre les femmes. C'est comme la cuisine et les hommes, il faut qu'un homme sache cuisiner lorsque, pour une raison ou pour une autre, il se retrouvera sans sa femme ».

Nermeen m'explique dans le même ordre que si elle n'est pas allée sur la place Tahrir en janvier 2011, c'est parce qu'elle ne voulait pas faire « perdre de temps » aux hommes manifestant en les adjoignant, par sa seule présence, à la protéger. Dans une vidéo désormais célèbre, Asma Mahfouz appelle « ceux qui se considèrent comme des hommes » à aller manifester le 25 janvier 2011, les rappelant à leur devoir de la protéger, elle, et toutes les autres filles mobilisées. Les femmes jouent ici en quelque sorte un rôle d'intermédiaire entre différentes catégories d'hommes, agresseurs et protecteurs. Le fait que des femmes s'engagent dans des affrontements est ici utilisé afin de signifier aux hommes qu'ils manquent à leurs devoirs et de les inciter à participer, comme pour restaurer un honneur viril⁴¹¹.

L'autre danger pointé du doigt par les pratiquantes de self-défense engagées sur le marché matrimonial relève de la question de la « féminité » : l'acquisition par de jeunes femmes de dispositions considérées comme constitutives du masculin, relatives à la violence, impliquerait une possible et risquée masculinisation. C'est ici l'usage de la violence qui est directement ciblé ainsi que la potentielle transformation des corps qu'il implique, et si la puissance physique peut être recherchée, c'est à la condition de demeurer dissimulée sous peine de prendre le risque d'effrayer de potentiels prétendants. Nermeen raconte à propos de sa pratique intensive de l'aïkido :

« Il y a des gens qui ne comprennent pas comment une fille peut faire ce choix, ils me disent que ce n'est pas féminin, que je vais devenir un homme, musclée et tout, et que personne ne voudra se marier avec moi ».

Dina précise quant à elle vouloir « être forte mais sans devenir un homme » ; la crainte d'un glissement – celui d'une femme se transformant en homme – est explicitement formulée. Les perceptions du genre s'organisent ici autour d'un jeu d'inversion dans lequel une femme qui perdrait ce qui la caractérise, ici la douceur et la féminité, ne deviendrait pas du non-féminin

⁴¹¹ La situation en Syrie offre d'autres exemples de l'utilisation politique faite de l'image des combattantes ; l'implication de femmes dans l'Armée syrienne libre est notamment présentée comme une preuve de la radicalisation de la situation (« Les syriennes montent au front », *Le Monde*, 26 janvier 2012 ; « Defected woman general trains Syria's rebels », *Al-Jazeera*, 23 octobre 2012). Il est possible aussi de penser à la garde rapprochée de Mouammar Khadafi, exclusivement féminine : les femmes soldates servaient d'injonctions implicites faites aux hommes pour qu'ils s'engagent (Cardi et Pruvost, 2012).

mais du masculin⁴¹². Pour cette professeure de self-défense, l'enjeu est grand d'affirmer la spécificité d'une force féminine qui n'atteindrait pas à une nature qualifiée également comme telle. Les propos qui suivent offrent par ailleurs une illustration d'une représentation classique du « féminisme » comme opposé à la « féminité » :

« Une femme n'est pas forcément masculine parce qu'elle sait se battre. Il y a des femmes féminines qui prennent des cours de self-défense et qui peuvent mettre un homme à terre comme ça. Moi je crois à l'adage "un homme est un homme et une femme est une femme" (*al-rāgil rāgil wa al-sit sit*) et j'aime qu'une femme soit féminine, j'aime être habillée et maquillée. Ma combattivité est interne et je ne veux pas paraître ni agressive ni féministe ».

La négociation relative à la puissance et à la violence des femmes se joue donc au niveau des corps. L'apprentissage de techniques associées aux hommes peut s'accompagner, pour certaines pratiquantes, d'un travail de féminisation de l'apparence, comme pour « compenser » (Mennesson et Clément, 2009). Il s'agit d'éloigner le spectre de la masculinisation – « procès de virilisation » (Louveau, 2002, 57) – et le risque de faire littéralement « mauvais genre » à une période particulièrement décisive pour les jeunes femmes célibataires qu'elles sont. Ce travail de féminisation s'articule à la fois autour du rejet des muscles et de l'adhésion au projet de minceur, marqueur de féminité autant que d'appartenance de classe. Shaimaa, engagée de manière intensive dans des pratiques martiales, explique par exemple :

« Je n'aime pas les femmes qui ont des gros bras ou bien qui font du bodybuilding. Pour les hommes, c'est différent bien-sûr, j'aime les hommes bien musclés mais pas les femmes. Je n'aurais jamais choisi un sport qui m'aurait donné trop de muscles ».

Ahmad associe quant à lui la musculature à d'autres caractéristiques qu'il juge exclusivement masculines. Le fait qu'une femme puisse convoiter cet attribut relève selon lui d'un dysfonctionnement d'ordre biologique ; la puissance féminine est interprétée comme pathologique. Il me donne l'exemple de sa petite-amie :

« Si Dalia me dit demain : "je veux me muscler les bras, je veux fumer la chicha et je veux faire du football", je l'emmène tout de suite chez le médecin pour faire un test hormonal car c'est peut-être qu'elle est un homme (...). Ce n'est pas parce que Dalia décide de fumer pour essayer que je vais m'inquiéter mais c'est plutôt s'il y a une accumulation de choses alarmantes comme l'envie de faire beaucoup de musculation ou celle d'avoir de la barbe ».

⁴¹² Le psychologue et criminologue Cédric Le Bodic (2011) montre que cette représentation de l'inversion des sexes est ancrée historiquement dans les représentations médicales des femmes « déviantes », dans l'Europe du dix-neuvième siècle notamment. La femme criminelle ou prostituée y était considérée comme plus proche d'un homme que d'une femme et l'étude de son crâne révélait, selon les médecins de l'époque, des « caractères virils ».

À l'inverse des muscles, envisagés comme repoussoirs, la minceur fait modèle en matière de féminité pour la plupart de mes interlocutrices. Nombreuses sont celles qui me disent faire d'autres activités physiques à côté de la self-défense dans le but de perdre du poids. Fatma, Amal et Shaimaa font par exemple quotidiennement des séances d'aérobic, chez elles, afin de garder la ligne. De même que Mona espère que sa pratique du vélo, aussi féministe soit elle, lui permettra de « perdre quelques kilos ».

Des enjeux de distinction sociale se nichent dans ces considérations relatives au poids. Luc Boltanski (1971, 232) invite justement à penser ce qui fait modèle pour le corps – sa forme, sa texture, sa couleur, son volume – en termes de positionnement social :

« Le corps est en effet, au même titre que tous les autres objets techniques dont la possession marque la place de l'individu dans la hiérarchie des classes, (...) un signe de statut – peut-être le plus intime et par là le plus important de tous – dont le rendement symbolique est d'autant plus fort qu'il n'est pas, le plus souvent, perçu comme tel et n'est jamais dissocié de la personne même de celui qui l'habite ».

Farha Ghannam (2011) offre une belle illustration des significations sociales de la silhouette féminine en Égypte à travers l'histoire de Zakiya, jeune femme d'un quartier populaire du Caire pour qui l'enjeu de la présentation de soi, dirigé vers un projet de mariage, était d'autant plus important que l'union pouvait constituer pour elle une occasion d'ascension sociale. Cette jeune femme, afin d'incarner un *habitus* de classe moyenne, s'était décidée à maigrir et à s'inscrire dans une salle de gym. Les nouvelles modalités de présentation de soi de Zakiya avaient alors fait l'objet de négociations tendues avec les membres de sa famille qui la trouvaient enlaidie par sa perte de poids. L'histoire de couple de Dalia et Ahmad illustre également que la question du poids cache des enjeux sociaux. Dalia vient d'un milieu plus modeste qu'Ahmad, elle n'a pas fait d'études et ne travaille pas ; c'est d'ailleurs en invoquant la distance sociale qui les sépare que le père d'Ahmad s'oppose à leur mariage. Durant les deux années où je les ai côtoyés, Ahmad s'adresse régulièrement à Dalia pour lui demander de faire un régime. En situation d'entretien, il déplore que les femmes égyptiennes soient « grosses » ; la minceur constituant un marqueur de modernité et de richesse qu'il associe aux pays européens : « Réponds-moi sérieusement : est ce qu'il y a des filles grosses en France ? Ou en Suède ? ». Dans le même sens, Moustafa me demande s'il est vrai que toutes les Françaises sont minces. La condamnation de la fainéantise et des « *losers* », dont le surpoids féminin est ici l'allégorie, s'intègre dans une rhétorique valorisant la réussite sociale et la volonté individuelle, semblable à celle que Patrick Haenni et Husam Tammam décrivent à propos de

la figure du « winner islamique » et du « libéralisme islamisé » (2004). La minceur féminine, ainsi que sa promotion, constituent ainsi résolument des marqueurs de classe en Égypte.

Il arrive toutefois que les aptitudes au combat des jeunes femmes, perçues comme transgressives et potentiellement masculinisantes, soient appréhendées comme des qualités pouvant être recherchées par les hommes. L'article sur les femmes policières au Moyen-Orient, publié dans un magazine trouvé dans la salle de musculation d'Abdou, met en exergue la phrase suivante : « Les hommes préfèrent ce genre de femmes » (*al-rigāl yafḍalūn hadhā al-nū' min al-nisā'*) (23 avril 2011)⁴¹³.



« Les hommes préfèrent ce genre de femmes », *Sayidati*, 23 avril 2011.

Dans le même registre, Samir, professeur de self-défense, avait mis en ligne sur sa page *Facebook* la vidéo d'une femme affrontant simultanément, et avec succès, dix attaquants ; il y avait accolé le commentaire suivant : « j'aimerais me marier avec elle ! ». L'usage de la violence par les femmes est ici rendu acceptable parce qu'encadré par des discours désamorçant le potentiel subversif de la pratique en l'intégrant dans le projet conjugal hétérosexuel ; la transgression se voit attribuée une dimension esthétique. La production télévisuelle et cinématographique joue un grand rôle dans la diffusion de ce type de représentations spectaculaires et esthétisées de la violence des femmes. Le clip de la chanson « *Khāf minnī* », qui signifie « Ayez peur de moi », de la chanteuse et actrice égyptienne Simone, sorti en 2014, ne pourrait offrir meilleure illustration⁴¹⁴. On y voit Simone, défenseuse des femmes harcelées et bafouées, terrassant les uns après les autres, à coups de pieds et de poings,

⁴¹³ « Les hommes préfèrent ce genre de femmes ! » (*al-rigāl yafḍalūn hadhā al-nū' min al-nisā'*), *Sayidati*, 23 avril 2011, 1572, 46-50.

⁴¹⁴ Clip visible sur *Youtube*, www.youtube.com/watch?v=JlLeuSnMbls.

une quinzaine d'hommes en fredonnant « il vaut mieux pour toi que tu te tiennes éloigné de moi ». Cette valorisation par l'image a des conséquences ambivalentes : d'un côté, elle participe à augmenter l'acceptabilité sociale de la violence féminine, en banalisant et en esthétisant ses représentations (McCaughey et King, 2001) mais de l'autre, elle la vide de sa portée contestataire en la marchandisant⁴¹⁵. Judith Butler déplore ce processus de marchandisation des figures non-conventionnelles :

« les performances subversives (...) courent toutes le risque de devenir des clichés mortels à force d'être répétées, et chose plus importante encore, répétées dans le cadre d'une économie de marché où la "subversion" est devenue une valeur marchande » (Butler, 1999, 35).

La marchandisation des corps féminins combattants peut s'accompagner de leur sexualisation à l'image d'une Lara Croft en petite tenue. Je pense ici à un vidéoclip libanais qui détournait explicitement le langage visuel de la révolution au profit d'un « *sexy business* » (*Muslimah Media Watch*, 17 mai 2011)⁴¹⁶, et sur lequel j'étais tombée dans un café de Dokki⁴¹⁷. Il s'agissait de la chanson « *Khalās* » – qui signifie « assez » – du chanteur Sijal Hachem mettant en scène des hommes révoltés, keffieh palestiniens autour du cou, manifestant contre la vénalité des femmes. Dans le clip, les protestataires font face à une force antiémeute composée de policières courtement vêtues, en bas résilles et talons aiguilles. Le chanteur se retrouve dans un poste de police, forcé de signer un document sous la contrainte du décolleté de sa tortionnaire. La mise en scène est troublante pour qui sait la réalité de la torture policière, et sa systématique dimension sexuelle, dans les postes de police comme le souligne justement Yves Gonzales-Quijano (*Culture et politiques arabes*, 31 juillet 2011)⁴¹⁸.

Les femmes mariées et mères de famille rencontrées, c'est-à-dire les trois pratiquantes du *Swiss Club* ainsi que Shaimaa et Dina, toutes deux professeures, se distinguent de mes autres interlocutrices à travers leurs manières de qualifier leurs propres aptitudes au combat. Le fait de ne plus avoir à trouver de partenaire semble changer la donne quant à la manière de se formuler

⁴¹⁵ Amélie Le Renard (2012) illustre bien cette ambivalence – transgression versus marchandisation – à travers sa recherche menée en Arabie Saoudite à propos des « *buya* ». Le néologisme vient du mot anglais « *boy* » auquel on a ajouté le suffixe arabe de féminisation « *a* » et qualifie une jeune femme habillée à la manière d'un homme. Ce style vestimentaire androgyne a notamment été diffusé et promu à travers quelques séries américaines et turques dont raffole la jeunesse saoudienne. La valeur marchande de la « mode » autorise ici des franchissements inédits – cadre d'expression de l'homosexualité pour certaines jeunes femmes – en même temps qu'elle en appauvrit le potentiel transgressif.

⁴¹⁶ « The Sexy Business of Political Uprisings: Sijal Hachem's "Khalas" », *Muslimah Media Watch*, 17 mai 2011, www.patheos.com/blogs/mmw/2011/05/the-sexy-business-of-political-uprisings-sijal-hachems-khalas/ [consulté le 22 avril 2014].

⁴¹⁷ Le vidéoclip en question est visible sur *Youtube*, www.youtube.com/watch?v=77hQD6NEKp8.

⁴¹⁸ « Dieu que la révolution est jolie ! Le *Printemps arabe* est en vente... », *Culture et politiques arabes*, 31 juillet 2011, cpa.hypotheses.org/2853 [consulté le 30 septembre 2011].

en non-conformité vis-à-vis des normes féminines. La conjugalité ne constitue tout de même pas, pour les pratiquantes mariées, le cadre d'expression privilégiée pour évoquer leur goût du combat et les rares fois où il est question de la figure du mari, comme nous l'avons vu pour Heba, c'est pour signifier sa déstabilisation ou son désintérêt vis-à-vis de la pratique de la self-défense. Shaimaa lie par exemple explicitement son divorce à son engagement dans le combat : « Maintenant je suis libre ! J'ai 45 ans et personne ne contrôle ma vie » ; il faut apparemment choisir entre pratique martiale et statut marital. C'est en fait dans le registre de la maternité que ces femmes se permettent d'exprimer de manière positive leurs dispositions non-conventionnelles, la présence d'enfants offrant un cadre rendant possibles certaines expérimentations dans les manières d'être et de se dire mère.

Il est à ce titre significatif que Leïla, Heba et Safaa se soient rencontrées au *Swiss Club* en attendant leurs trois filles qui suivaient un même cours de danse. Je pense également à Shaimaa m'expliquant en riant qu'aucun de ses trois fils n'a accepté de faire des arts martiaux – « pour eux, le combat c'est le truc de maman ! » – ou à Leïla regardant avec le sourire sa fille faire une prise à son fils à la fin d'un de nos cours : « elle me voit m'entraîner à la maison et elle essaie de m'imiter ». La figure de la mère combattante, lionne protégeant ses petits, constitue une autre illustration de la valorisation sous conditions, car maternelle, de la violence féminine. Cette figure de la maternité est par exemple évoquée par Heba lorsqu'elle raconte au groupe sa fierté ressentie la veille en regardant à la télévision un film américain relatant l'histoire d'une femme cherchant à retrouver son fils enlevé : « elle se battait tout le temps et faisait plein de mouvements que nous avons appris. C'était fou, je me disais elle va faire comme ça et elle faisait comme ça ! Et elle est comme nous, c'est une mère ! ». L'expression de la violence féminine est ici phagocytée dans le cadre familial : la maternité, plus que la conjugalité, offre un registre acceptable pour dire la possibilité de l'avènement de cette violence.

Violence populaire, monstrueuse, sous-tutelle, masculinisante, spectaculaire ou encore maternelle : les paroles des pratiquantes et professeurs de self-défense laissent apparaître en creux différents récits qui ont en commun de rendre intelligible la violence des femmes, tout en la contraignant. Un travail de catégorisation – légitimité versus illégitimité – accompagne ces mises en récits. Ce dernier rend visibles des enjeux de distinction sociale, révélant les représentations spécifiques des acteurs et actrices de mon terrain relatives à l'ordre et au désordre. La position sociale, l'appartenance sexuée et la situation matrimoniale déterminent pour chaque personne le champ des possibles et des impossibles en matière de violence, confirmant que l'ordre social est imbriqué dans celui des sexes. L'identification de

ces récits, et de la manière dont ils se traduisent à travers des référents locaux, permet de nourrir une réflexion plus large portant sur les représentations communes de la violence des femmes en Égypte.

B. LÉGITIME DÉFENSE ET LÉGITIME VIOLENCE DANS LE COUPLE

Faire les récits de la violence constitue une occasion, comme il vient de l'être dit, de mettre en mots l'ordre social, à travers la mobilisation de conceptions articulant notamment des normes relatives à la féminité, à la conjugalité ou encore à la modernité. Il s'agit à présent de se concentrer sur le couple – et les discours qui s'y rapportent – en tant que relation de l'intime potentiellement violente dans laquelle peuvent se confronter un homme et une femme. La thématique des violences conjugales reste rarement abordée en cours de self-défense féminine et la réticence des professeurs à le faire est significative des enjeux spécifiques qui sous-tendent cette situation de violence. Dans les situations d'agression habituellement travaillées, victime et coupable se retrouvent figés, je l'ai déjà mentionné, dans des catégories sexuées – homme et femme – sans qu'il soit fait mention de la relation qui peut les lier entre eux. Mais que se passe-t-il si l'agresseur n'est pas un inconnu mais un proche ? Voire même un mari ? Que faire si le *balṭagī* vit sous le même toit que soi ? Si mes interlocutrices condamnent unanimement la violence conjugale, présentée comme pratique populaire, et affirment la légitimité de toute femme à répondre physiquement à cette dernière, les professeurs sont plus hésitants. Les rares qui abordent cette question le font selon des modalités particulières, visiblement effrayés par les répercussions que pourrait avoir l'usage de la violence par une femme à l'encontre de son époux. Leurs paroles informent sur l'ensemble complexe et articulé de normes, d'autorités et de légitimités que constitue le cadre familial en Égypte.

La thématique des violences conjugales constitue pour certaines de mes interlocutrices un support privilégié pour se distinguer socialement. Signifier son aversion vis-à-vis de cette violence constitue une performance sociale en ce sens qu'y est associé le registre de la « modernité », ici non plus amoureuse mais conjugale, dont il a auparavant été établi qu'il sert en Égypte un discours de classe. Au *Swiss Club*, les discussions relatives aux violences dans le cadre familial sont par exemple révélatrices des représentations de l'espace social par les pratiquantes. La violence, une nouvelle fois, est rejetée du côté de l'autre comme Safaa le déclare : « dans notre milieu social, les hommes ne frappent pas leurs femmes ». La négation sert une image valorisée de leurs maris et plus largement des hommes des classes supérieures : en quelque sorte, ces femmes ne sont pas battues pour la bonne et simple raison qu'elles n'ont pas épousé de voyous. « Leurs » hommes ne sont pas violents quand ceux des « autres »

femmes peuvent l'être. Dans l'extrait suivant, Heba réagit avec énergie face à une démonstration de Moustafa déclinant des techniques à déployer en cas de prise par le poignet. Il convient de préciser que Moustafa est le seul professeur, avec Claudia, à faire des références explicites à la possibilité de faire usage de techniques de défense dans le cadre familial ou conjugal :

Moustafa : On peut distinguer trois situations différentes et donc trois manières de réagir. On ne va pas réagir de la même façon si la personne qui te tient le poignet est un inconnu dans la rue ou bien si c'est ton mari, ton frère ou ton père. On ne va pas frapper directement le visage de son père par exemple. Il faut donc distinguer ces situations. Prenons le cas où ton mari te tient le poignet comme ça (*il attrape le poignet de Heba*), tu vas te dégager simplement et faire un pas en arrière. C'est tout.

Heba : Je ne comprends pas pourquoi mon mari me tiendrait par le poignet de cette manière.

Moustafa : Je ne sais pas moi, parce qu'il est en colère ou bien qu'il essaie de te calmer.

Heba : Non c'est impossible qu'il fasse cela !

Moustafa : Mais si, par exemple il t'attrape le poignet pour te calmer.

Heba : Non ! Aucun des hommes autour de moi ne va me tenir le poignet et dans tous les cas, s'ils le font, je les frappe au visage sans hésiter !

Moustafa : Mais pas si c'est ton mari !

Heba : Mais si, même si c'est mon mari bien-sûr ! S'il me tient, je le frappe et c'est tout !

Moustafa : Je ne suis pas d'accord. Pour moi il y a des degrés de réactions différents : après t'être libéré de l'emprise, tu peux prendre tes distances ou bien frapper ou bien faire très mal à ton agresseur. Ce n'est pas pareil.

Extrait de mes notes de terrain, 2 mai 2012.

Heba affirme ici ses limites en même temps que le caractère inacceptable de toute contrainte exercée sur une femme par un homme de sa famille. La possibilité d'avoir un mari violent n'est pour elle ni envisageable ni représentable et si elle finit par se l'imaginer, sa réponse physique est immédiatement envisagée. L'absence de légitimité d'un mari à faire usage de violence contre sa femme est reconnue de manière unanime par les pratiquantes mais formulée de manière différente selon leurs trajectoires. Je pense ici à celles pour qui le référent religieux constitue un répertoire privilégié comme pour Fatma qui situe sa colère vis-à-vis d'une sourate du Coran, appelée la « sourate des femmes » (*sūrat al-nisā'*), selon elle stratégiquement détournée de son sens initial par des hommes « faibles » pour servir l'exploitation des femmes :

« Allah ne veut pas dire qu'il faut frapper les femmes comme on frappe les animaux, tu dois les frapper comme ça (*elle me tapote le bras*). Tu vois, ce n'est pas frapper, c'est juste un moyen pour l'homme de dire à sa femme qu'il est en colère contre elle et qu'il n'aime pas ce qu'elle a

fait. Certains vont te dire qu'Allah veut que les hommes battent leurs femmes, c'est qu'ils ne veulent pas comprendre ce qui est écrit (...). Selon moi les hommes qui pensent ça ont un complexe d'infériorité et ont besoin de dominer des gens qu'ils pensent faibles. Si tu es vraiment fort, tu n'as pas besoin de le prouver puisque tu le sais ».

La question de l'autorité, à travers l'opposition entre force et faiblesse, est ici mobilisée dans la qualification différenciée des usages de la violence : celui qui a l'autorité n'est pas censé avoir besoin de la violence.

La situation de violence conjugale constitue un contexte spécifique pour la mise en pratique de gestes de défense par les femmes. Dans les paroles des professeurs, ce n'est pas tant la légitimité de la réaction féminine qui est en jeu que ses modalités. Shaimaa par exemple privilégie toujours la réponse juridique à la réponse physique ; elle me raconte ainsi avoir été contactée par deux femmes voulant prendre des cours de self-défense afin de pouvoir se protéger de leurs maris violents : « Moi j'ai refusé, c'est absolument contre mes principes ! On n'apprend pas la self-défense pour se défendre contre des proches, ils ne sont pas censés menacer ta vie ! » ; j'ai déjà mentionné dans un chapitre précédent sa crainte d'imaginer une femme qui porterait atteinte aux capacités sexuelles de son mari. Shaimaa prône plutôt l'option du divorce, qu'elle-même a fini par obtenir au terme de huit années de procédures. Si Moustafa envisage quant à lui la réponse physique d'une femme confrontée à son mari, c'est à condition que certaines adaptations techniques soient faites ; indispensables selon lui car « les hommes égyptiens ont un grand sens de l'honneur (*sharaf*) et s'ils sont battus par leurs femmes, ils peuvent se mettre en colère ou même quitter leurs femmes ». Il me fait part, en entretien, de l'importance pour la femme de savoir feinter afin de limiter l'humiliation du mari, qui pourrait en retour lui être dommageable :

« Quand le mari veut mettre une gifle à sa femme et bien j'apprends aux femmes une technique qui marche : elles font comme on a fait toute à l'heure, elles évitent le coup et elles déséquilibrent l'homme. Sauf qu'il ne faut pas laisser tomber à terre l'homme tout seul, il faut qu'elles tombent aussi, avec lui, sur lui en fait, en même temps, comme si elles n'avaient pas fait exprès de le déséquilibrer. En tombant tu peux faire un petit rire, mignon (*il mime*), pour attendrir l'homme et lui montrer que tu n'as pas fait exprès de le faire tomber. À ce moment-là, l'homme va sourire. Et puis comme ça la chute peut se transformer en câlin. Il faut être stratégique parce que si la femme fait tomber le mari tout seul, il peut être vexé et devenir violent ».

Une épouse peut ainsi se protéger de son mari mais en prenant garde que ses gestes ne se retournent pas contre elle et la position de l'homme, formulée ici sur le registre de l'honneur,

ne doit pas être atteinte. Si réaction féminine il y a, cette dernière demeure strictement encadrée : la défense physique serait en quelque sorte envisageable à condition qu'elle ne renverse pas, au sens propre comme au figuré, la domination et la puissance masculines. Le droit à l'autodéfense se voit confronté dans les paroles de Moustafa à un « principe de réalité », s'opposant à ce qui peut par ailleurs être défini de manière collective comme juste et injuste. Car la légitimité de la défense féminine dans le cadre conjugal est reconnue à la fois légalement et religieusement : les deux registres sont étroitement liés, le référent religieux jouant un rôle privilégié dans les manières de dire et de faire les normes sociales en Égypte (Dupret, 2000). Au Caire, un cheikh de l'université Al-Azhar, une des plus hautes autorités de l'islam sunnite, a émis en octobre 2008 une fatwa⁴¹⁹ relative au droit de l'épouse de se défendre physiquement contre les coups de son mari (*Egypt Independent*, AFP, octobre 2008)⁴²⁰. Cette déclaration s'inscrit en fait dans la lignée de deux fatwas, préalablement édictées en Arabie Saoudite et en Turquie, rappelant pour l'une que le prophète n'a jamais frappé aucune de ses femmes et pour l'autre que, dans le cas où le mari donne un coup (*laṭma*) à son épouse, cette dernière a le droit lui en rendre deux (*laṭamīn*) avec les mêmes armes que lui. Cette reconnaissance religieuse est importante, même si une fatwa ne possède pas en elle-même de pouvoir contraignant, au sens où elle a contribué indirectement à la diffusion de l'expression « situation de légitime défense » (*hālat al-difa'a 'an al-nafs*). Cette dernière constitue un outil pouvant servir à requalifier l'usage de la violence par les femmes et à en transformer l'appréhension sociale. La reconnaissance collective d'une légitimité peut induire, comme l'explique Mariam à propos de la pratique de la self-défense féminine, le retournement d'un rapport de force :

« Aujourd'hui on est peu nombreuses et on est considérées comme marginales ! Mais plus on sera et plus on aura de chance d'y arriver ; quand toutes les femmes vont commencer à réagir, à répondre à la violence par la violence, les choses pourront changer. Il faut tenir jusque-là ! ».

Les différents « récits » qu'il m'a été donné d'identifier, à travers les paroles des pratiquantes et professeurs de self-défense, invitent à envisager la violence des femmes à la fois comme

⁴¹⁹ Dans l'islam, une fatwa est une « décision ou un décret qui résulte d'une consultation juridique donnée par une autorité religieuse à propos d'un cas douteux ou d'une question nouvelle » (*Le Petit Larousse illustré*, 2015).

⁴²⁰ « Al-Azhar confirme une fatwa "saoudienne-turque" autorisant une épouse à frapper son mari en cas de légitime défense » (*al-āzhar yū' id fatawī "sa'ūdiyya turkiyya" tabiḥ lil-zaūga ḍarab zaūghā difā'a 'an al-nafs*), *Al-Masry Al-Youm*, 27 octobre 2008, today.almazryalyoum.com/article2.aspx?ArticleID=184070 et « Egypt : fatwas say wives may hit back in self-defence », AFP, 28 octobre 2009, www.wluml.org/fr/node/4862.

relevant d'enjeux de pouvoir et comme posant des questions au pouvoir⁴²¹. Les manières de dire cette violence « hors-norme » et ses modalités légitimes et illégitimes d'avènement apparaissent en effet socialement situées – rejetant le passage à l'acte du côté de l'« autre » – et subordonnées au genre – la violence masculine demeure le référent premier. En même temps, le soin avec lequel cette violence féminine est encadrée laisse entendre son potentiel déstabilisateur, notamment vis-à-vis de l'ordre des sexes. Le cas des violences conjugales, tel qu'il est appréhendé en cours de self-défense, révèle à quel point le geste violent d'une femme à l'encontre de son époux est difficile à envisager – même si sa légitimité est juridiquement reconnue. Quand l'ennemi, cessant d'être une figure fantasmagorique de l'altérité, se révèle quelqu'un de proche, c'est le projet de défense tout entier qui doit être repensé.

III. « JEUX D'ÉCHELLE » ET RÉVOLUTIONS INTIMES⁴²²

Au Caire, en janvier 2011, des milliers de personnes manifestent contre Hosni Moubarak, remettant en cause la légitimité de son pouvoir. Des basculements décisifs, relativement aux manières de dire les usages légitimes et illégitimes de la violence, s'opèrent durant cette période, permettant au rapport de force de s'inverser et engendrant par là-même la chute d'un régime en place depuis plus de trois décennies. Les basculements à l'échelle du pays ont travaillé – et ont été dialectiquement travaillés par – les expériences quotidiennes des individus, leurs relations ainsi que leurs représentations du monde et de son ordre. Comment les personnes rencontrées se positionnent-elles dans les « désordres révolutionnaires » ? Comment se représentent-elles les bouleversements qui affectent

⁴²¹ La situation d'humiliation physique d'un homme par une femme n'a pas besoin d'être avérée, sa seule représentation constitue en elle-même une force mobilisatrice (Larguèche, 2011). Je pense ici à Mohamed Bouazizi dont la mort, par immolation, a marqué symboliquement l'entrée en révolte de la ville de Sidi Bouzid puis l'entrée en révolution de la Tunisie et à sa suite de la région toute entière. Les productions médiatiques relatant l'histoire de ce jeune homme de 26 ans font le récit d'une gifle qui lui aurait été donnée par une policière, Fadia Hamdi, après que cette dernière ait fait saisir son étal de fruits et légumes le 17 décembre 2010. Cette gifle est rapidement constituée comme une allégorie de l'illégitimité d'un pouvoir, s'exerçant à travers sa police sur une jeunesse masculine célibataire qui cherche à se débrouiller dans un contexte de crise économique et sociale. La couverture médiatique de l'événement insiste sur les appartenances sexuées opposées de l'agent de police et de sa victime, la dimension sociale de l'humiliation subie se doublant d'une dimension sexuelle. Cette dernière est traitée de manière maladroite, servant la rhétorique d'une « crise des masculinités » (Amar, 2011a) faisant croire à l'existence générique d'un mâle qualifié d'« arabo-musulman » (*La Presse*, 25 avril 2011) pour qui la mort aurait été préférable à cette gifle ; le « sadisme policier » que Fadia Hamdi incarne semble « d'autant plus intolérable qu'elle est une femme (*Libération*, 13 juin 2011). Après avoir été incarcérée, la policière est finalement innocentée en avril 2011 après plusieurs semaines de grève de la faim, réhabilitée dans la presse comme « bouc-émissaire » de Ben Ali et « héroïne de la révolution », elle aussi « victime » et célibataire à 46 ans (*Reuters*, 19 avril 2011). Son visage fait significativement la couverture du premier numéro de *Rukh*, magazine sur le monde arabe, intitulé « Les rebelles ne sont pas ceux que l'on croit » (2012).

⁴²² Selon le bon mot de Jacques Revel, c'est bien à un « jeu d'échelles » (1998) qu'il convient de se prêter afin de saisir la manière dont les entités du monde social sont produites au travers des interactions individuelles, en même temps qu'elles les contraignent.

les rapports de pouvoir et redéfinissent les usages légitimes de la violence dans leur pays ? Avec enthousiasme et inquiétude, la « révolution du 25 janvier » a été expérimentée à l'échelle individuelle et a pu engendrer, dans l'intimité des maisons et des familles, des mises en tensions et des négociations singulières et significatives. Le domaine de l'intime, et notamment la vie familiale, entre ainsi en résonnance avec le processus révolutionnaire tout comme cette dernière est dit et expérimenté à travers le registre de l'intime et des relations familiales : il y a un aller et retour – une sorte d'écho – entre l'échelle des individus et l'échelle macroscopique. C'est ce que mes interlocutrices et interlocuteurs, pratiquantes et professeurs de self-défense, m'ont permis de comprendre, constituant le prisme singulier et nécessairement réduit au travers duquel j'ai appréhendé l'évènement révolutionnaire. Ce sont leurs perceptions et expériences sociales, mises en perspectives, qui constituent ici l'objet de ma réflexion.

A. AUTORITÉS ET LIGNES DE FAILLE

L'anthropologue Suad Joseph (1994) insiste sur l'importance d'interroger la diversité et la complexité des rapports familiaux dans lesquels les femmes sont prises, s'agissant en quelque sorte de les positionner dans leurs matrices et les rapports de pouvoirs qui les gouvernent. Le moment révolutionnaire représente en effet, pour certaines jeunes femmes rencontrées en cours de self-défense, un temps de positionnement décisif par rapport aux figures incarnant l'autorité familiale. Dans l'urgence d'une lutte politique, la question de l'obéissance se pose sur le registre de la loyauté, rendant visible l'existence de référents normatifs rivaux. L'étude des trajectoires de certains martyrs de la révolution égyptienne révèle l'imbrication entre ces différents ordres ; articulés entre eux afin de pouvoir donner sens à l'irruption brutale, et mortelle, de la violence. Le sacrifice du martyr se formule en effet communément comme provocation à l'autorité parentale, l'appel national primant sur l'obéissance filiale.

Les « violences ordinaires » telles que Jacky Bouju les étudie au Mali, et dont la famille constitue un des cadres d'expression, constituent un « excellent observatoire des micro-changements sociaux en train de se faire » (2008, 6). Les expériences de Mona et de Lina, respectivement âgées de 21 et 26 ans en janvier 2011, en offrent de belles illustrations. Les jeunes femmes se confrontent toutes deux à des membres de leurs familles qui n'investissent pas les événements avec le même espoir et la même conviction qu'elles : si ces dernières se réjouissent de voir les mobilisations grandir et le régime de Moubarak flancher – « Je l'attendais depuis longtemps cette révolution ! » me dit Lina – leur enthousiasme se heurte rapidement à l'appréhension et au désaccord des leurs. Il ne s'agit pas d'un décalage d'ordre

générationnel car ce sont dans les deux cas à leurs frères aînés que ces jeunes femmes ont dû faire face, plus âgés qu'elles de quelques années seulement : un an de plus dans le cas de Lina, six dans celui de Mona. S'intéressant à la nature collective des constructions individuelles, Suad Joseph (1994) s'est d'ailleurs concentrée sur la relation entre frère et sœur, déplorant que cette dernière soit communément envisagée par les sciences sociales de manière caricaturale – soit « romantique » soit « patriarcale » – en passant à côté de sa nature paradoxale et du rôle décisif qu'elle joue dans la structure familiale. L'extrait qui suit est tiré d'un entretien que j'ai eu avec Mona en avril 2012 ; il donne à voir la manière dont la période révolutionnaire a influencé ses relations familiales en rendant présente, pour elle et de manière intime, la question de la légitimité du pouvoir et de sa violence. Ses relations familiales sont marquées par des tensions et des déplacements stratégiques – en lien avec le fait que son frère aîné soit policier – proches des dynamiques qui orientent les mobilisations révolutionnaires, au même moment, sur la place Tahrir :

« Il y avait deux camps opposés au sein de la même famille ! Mon frère et moi. Moi j'étais parmi les révolutionnaires qui voulaient détruire les postes de police et lui, le policier, il tirait sur les révolutionnaires ! C'était fou. Aujourd'hui je ne lui parle plus, on ne s'entend pas du tout. (...) Je me souviens que je lui avais demandé il y a quelques temps de m'apprendre à me défendre, parce que lui connaît des techniques. Tu sais j'ai toujours voulu savoir comment me servir d'un couteau (*elle sourit*) ! Je lui avais demandé de m'apprendre mais évidemment il a refusé, ce n'est pas pour les filles selon lui. Mais du coup je lui ai volé un couteau. Un jour que j'étais dans son bureau et qu'il n'était pas là, j'ai volé un couteau. Un grand couteau. Il ne peut pas s'en rendre compte car il a trop de couteaux. Je l'ai caché dans ma chambre sous mes habits et parfois quand je suis seule, je m'entraîne à faire quelques mouvements avec ».

Les paroles de Mona donnent à voir un enchevêtrement de positions hiérarchiques caractérisées par des relations d'autorité ou de pouvoir – frère/sœur, aîné/cadette, policier/manifestante – dont la légitimité est ici systématiquement remise en cause. La décision de Mona de voler un couteau à son grand frère policier constitue un franchissement significatif : l'affirmation d'une légitimité à faire usage de la violence, formulé ici dans le cadre d'un projet de « défense » – mais il n'échappe vraisemblablement pas à son frère que ce projet pourrait se retourner contre lui étant donné leurs positions respectives sur les lignes de front – et la contestation explicite d'un monopole masculin de la violence et de ses « outils », ici des armes (Tabet, 1979).

Lina est quant à elle confrontée à la violence physique dans son cadre familial, et ce pour la première fois de sa vie, en janvier 2011 alors que les premiers affrontements ont lieu

dans le centre-ville du Caire. Elle me raconte en entretien sa tentative d'aller manifester aux premiers jours de la révolution :

« Je voulais y aller mais mon frère n'était pas d'accord. Il voulait m'empêcher de sortir, il ne voulait pas de cette révolution. Ce jour-là, il m'a frappé fort et longtemps : un coup de poing dans ma bouche, d'autres dans mes bras. Et je t'ai dit, il est costaud ! C'était la première fois de sa vie qu'il levait la main sur moi. La seule façon que j'aurais eue de l'arrêter... La seule façon de lutter, de le détruire, c'est ça (*le coup de pied dans les parties génitales*). Je sais le faire, j'ai appris en cours mais je ne pouvais pas bien sûr. Ce ne serait pas acceptable, c'est mon frère ! C'était impossible ! »

C'est finalement l'oncle de Lina, le frère de son père, qui viendra la chercher ce jour-là pour l'emmener manifester à ses côtés. Le récit ici rapporté est celui d'une rupture car depuis ce moment, Lina ne parle plus à son frère – « tu te rends compte qu'il voulait m'empêcher de participer à un de mes rêves, parce que j'ai vraiment rêvé de cette révolution » – et reproche toujours à son père de n'être pas intervenu pour le calmer et le punir. Son témoignage invite également à s'interroger sur les possibilités de mise en pratique des apprentissages qui ont lieux en cours de self-défense féminine : le geste physique est ici symboliquement inacceptable. Ce ne sont pas les compétences techniques qui manquent à Lina pour se défendre mais bien l'autorisation à le faire ; il convient de distinguer le « pouvoir se défendre » en termes de possibilité et le « pouvoir se défendre » en termes de légitimité. Par ailleurs, l'histoire amoureuse qui débutera pour Lina en marge des batailles de Mohamed Mahmoud à l'automne 2011, dont il a été question précédemment, est travaillée par de semblables rapports d'autorité familiale. Cette histoire est de celle dont les journalistes sont friands ; les articles de presse se multiplient en effet sur ces expériences intimes de l'évènement politique et sur ces « amoureux de la place Tahrir » (*Libération*, 7 février 2011 ; *Ahram Online*, 14 février 2012 ; *Néon*, 15 mai 2012)⁴²³. Si la relation entre Lina et Moustafa ne durera pas, c'est parce qu'elle sera contrariée par des figures autoritaires de la famille de ce dernier : son père et son frère envisagent en effet une autre prétendante pour lui et la violence de leur opposition forcera Moustafa à s'éloigner de Lina. Dans ces différents cas, les figures masculines âgées, activant la position hiérarchique qui est la leur et l'autorité qui y est associée, viennent contraindre ce que l'expérience révolutionnaire avait permis.

⁴²³ « Love in the time of revolution », *Ahram Online*, 14 février 2012, english.ahram.org.eg/NewsContent/1/64/34540/Egypt/Politics-/Love-in-the-time-of-revolution.aspx ; « Les amoureux de la place Tahrir », *Néon*, 15 mai 2012, www.neonmag.fr/les-amoureux-de-la-place-tahrir-111659 ; « Les mariés de la place Tahrir », *Libération*, 7 février 2011, www.liberation.fr/monde /2011/02/07/les-maries-de-la-place-tahrir_713056.

Sacrifiés sur l'autel de la révolution, les martyrs se révèlent être des figures stratégiques pour penser l'articulation des normes relatives au pouvoir et à sa violence, à l'autorité familiale et au système du genre. Tombés sous les balles du pouvoir ou au cours des affrontements violents, les martyrs s'imposent comme des figures singulières et tragiques de la révolution égyptienne et certains de leurs visages, figés dans une jeunesse qui était la leur, sont omniprésents dans le paysage urbain du Caire. Il m'a semblé important d'appréhender ces figures au prisme des relations, notamment familiales, à travers lesquelles elles sont publiquement représentées. La plupart des récits relatifs aux jeunes martyrs se construisent selon un schéma narratif commun, visible par exemple dans les textes de Mahmoud Farag, accompagnant les photographies de l'ouvrage *Égypte, les martyrs de la révolution* (Dailleux, Farag et Taia, 2013) : les jeunes hommes disparus avaient initialement été défendus d'aller manifester par un de leurs parents effrayé mais n'avaient pas voulu écouter les mises en garde et étaient sortis, « appelés par l'Égypte » (2013, 30). C'est comme si le devoir national avait primé pour eux, et au prix de leurs vies, sur leur devoir filial d'obéissance. Leur sacrifice constitue une motivation pour les autres « révolutionnaires », celle de désobéir également comme cela est visible dans les paroles de Yara, activiste de 24 ans : « c'est pour eux que je continue » disait-elle. Puisque des jeunes avaient perdu la vie, la cause était devenue absolue et ses parents, ainsi que l'autorité dont ils sont investis, ne pouvaient rivaliser avec l'importance de poursuivre la mobilisation : « Mes parents s'inquiètent parfois mais ils doivent comprendre, (*silence*) ils n'ont pas le choix ». La rivalité entre les deux référents, la nation et la famille, se fond alors dans des discours métaphoriques associant l'Égypte à une mère, la loyauté due à la première se formulant en empruntant le répertoire de la famille⁴²⁴. Cet argument revenait fréquemment dans les témoignages des membres des comités populaires, que j'ai recueillis au printemps 2011. Mounir, actif sur les barricades du quartier de Zamalek, m'expliquait par exemple : « il fallait défendre l'Égypte, notre Égypte. Tu sais qu'on appelle aussi la ville du Caire la "mère du monde" (*umm al-dunya*) ? ». L'historienne

⁴²⁴ Le répertoire familial peut également être mobilisé par le pouvoir en place, afin d'inscrire sa légitimité dans des structures intimes, sur le registre de la relation paternelle et conjugale. Il est significatif qu'Hosni Moubarak se soit par exemple présenté comme une figure paternelle lorsque les manifestations contre lui étaient au plus fort en février 2011, rappelant sa loyauté et son amour pour son pays. De manière plus récente, Abdel Fattah Al-Sissi, qui brigue officiellement la place de chef d'État en mars 2014, accumule les déclarations d'amour à l'Égypte et à son peuple dans un registre conjugal. La politologue Rabab El-Mahdi fait un amusant parallèle entre les discours de « Sissi » et les paroles d'une chanson de Tamer Hosny, chanteur populaire égyptien à la « chemise ouverte sur des pectoraux musclés » ; les deux hommes posant les conditions de leur amour : la protection est accordée en contrepartie de la soumission et de l'obéissance. « Tamer Hosny et le maréchal » (*Tāmar Husnī wa al-mushīr*), Al-Safir, 12 mars 2014, arabi.assafir.com/article.asp?aid=1659&refsite=assafir&reftype=w. La traduction française de cet article est accessible sur le blog d'Yves Quijano-Gonzales, Cultures et politiques arabes : « Tamer Hosny et le maréchal : l'Égypte des "Si Sayyed" », 24 mars 2014, cpa.hypotheses.org/5070/comment-page-1#comment-20465.

Beth Baron (2005) a justement travaillé sur l'utilisation des figures maternelles dans la représentation de la nation égyptienne, mettant en lumière son potentiel mobilisateur et paradoxal⁴²⁵.

Lorsque la catégorie « martyr » se décline au féminin, certains aménagements sont nécessaires à l'image de ceux concernant d'autres catégories relatives à l'usage de la violence et communément associées au masculin. Dans son rapport *Suspendues dans l'histoire, oubliées dans l'histoire* ('*ālqūn fī al-tārīkh masiyyūn fī al-dhākara*) (2011), Rasha Mohammed Hassan dresse le portrait de 22 femmes, tuées au cours de « la révolution de la liberté du 25 janvier », répétant l'importance d'intégrer ces portraits de femmes martyres dans le récit révolutionnaire de 2011. Elle déplore à ce titre que certaines couvertures médiatiques aient contribué à invisibiliser le grand nombre de femmes ayant perdu la vie (2011, 13), en focalisant notamment sur Sally Zahran, jeune femme de 23 ans, devenue « mythe » et dont le visage est en effet omniprésent dans les premières représentations des martyrs de la révolution (*Le Temps*, 5 mars 2011)⁴²⁶. Son histoire, qui a été l'objet de controverses, suit finalement le même schéma narratif que celui précédemment identifié pour les hommes concernant la désobéissance à l'autorité familiale. Car c'est bien l'interdiction de sa mère qui est présentée comme élément déclencheur, aux dires mêmes de cette dernière lorsqu'elle fait face aux caméras de télévision dans le but de rétablir la vérité concernant la mort de sa fille, différentes rumeurs courent alors sur les causes de sa mort (*On TV*, 3 mars 2011)⁴²⁷. Yeux rougis, la mère de Sally raconte cette journée du 28 janvier 2011 lors de laquelle elle avait interdit à sa fille de retourner manifester, effrayée par la violence des affrontements, et avait verrouillé la porte de l'appartement pour l'empêcher de sortir. Sally, provocante, avait invoqué son « devoir pour le pays » (*al-wāgib waṭanī*) et fait mine de passer par le balcon, argumentant que si elle ne pouvait sortir par la porte, elle le ferait par la fenêtre. Elle aurait alors perdu l'équilibre et fait une chute mortelle

⁴²⁵ La prééminence de femmes pour représenter le pays a une portée mobilisatrice forte ; elle va de pair, selon elle, avec le refus de leur accès à la scène nationale en tant que sujets politiques. Elle évoque notamment l'absence notable de femmes lors de la cérémonie d'inauguration, en 1928, de la statue « Le réveil de l'Égypte » représentant l'Égypte sous les traits d'une femme accoudée sur le Sphinx (Baron, 2005). L'usage et l'importance du thème familial dans le discours nationaliste permettra toutefois paradoxalement l'entrée des femmes dans le monde public, notamment à travers la presse et les magazines féminins. Ces derniers dessinent un modèle maternel classique tourné vers la sphère domestique, l'amour de la patrie et le devoir de faire grandir de futurs bons citoyens mais ils offrent aussi une arène publique où, pour la première fois, des femmes signent des articles en leurs noms, lus par d'autres, et se distinguent par leur écriture (Abu-Lughod, 1998).

⁴²⁶ « Enquête sur la fabrication d'un mythe », *Le Temps*, 5 mars 2011, www.letemps.ch/Page/Uuid/d1959468-46a5-11e0-9692-6c02281612722.

⁴²⁷ Reportage « Sally Zahran : la mère de la martyre fait entendre la vérité sur le suicide de sa fille » (*sālī zahrān : shahīdat ām mantaḥara īsma' al-ḥaqīq min ūmhā*), programme « Notre Pays » (*baladnā*), 3 mars 2011, www.youtube.com/watch?v=w-MyrknszE0.

depuis le sixième étage. L'histoire de Sally Zahran a fait l'objet en Égypte d'un véritable engouement et, comme le souligne l'anthropologue Walter Armbust (2013), les débats relatifs aux images qui l'accompagnent révèlent les tensions qui travaillent la société égyptienne. L'omniprésence du visage de Sally est décrite par certains car la jeune femme ne portait pas de *hijab* et des photographies retouchées, lui faisant porter le voile, circuleront largement sur l'internet. La jeune femme est investie comme figure publique : on la projette comme future héroïne de film – son rôle aurait pu être interprété par une célèbre actrice égyptienne – ou comme donnant son nom à un des vaisseaux de la NASA de la prochaine mission Mars (*Egypt Independent*, 10 février 2011)⁴²⁸.

Walter Armbust illustre son article sur les martyrs égyptiens par une photographie d'un graffiti qualifiant la jeune femme de « Jeanne d'Arc égyptienne » (2013). La comparaison à cette figure, telle qu'elle est communément utilisée pour dire l'investissement féminin dans une lutte politique, offre ici une belle illustration des enjeux soulevés par l'usage de la violence – réalisé ou représenté – par les femmes. L'historienne Maryline Booth (1998) a travaillé sur la presse « féminine » qui s'est développée en Égypte à la fin du dix-neuvième siècle et a remarqué la récurrence, dans le panel des biographies de femmes qui y sont publiées, de la figure de Jeanne d'Arc, mobilisée selon elle pour servir un récit nationaliste. Cette figure incarne à la fois le conflit intérieur sur la loyauté, semblable aux histoires des martyrs, et la capacité à hiérarchiser ses appartenances – à une catégorie sexuée, à une famille, à une religion, à une nation – et à le payer de sa vie. Dans ces biographies à l'égyptienne, Jeanne d'Arc est présentée comme une femme ayant transgressé les assignations de genre telles qu'elles sont définies par sa société – rejetant la vie domestique et s'habillant à la manière d'un homme – mais les aspects masculins de son héroïsme sont neutralisés par le rappel de sa virginité et de la pureté de sa foi. Il est également précisé qu'en pleine bataille, Jeanne d'Arc montrait une sensibilité féminine et rendait explicite son désir de retourner chez son père une fois le combat terminé. L'équilibre est ainsi restauré, la transgression désamorcée : l'engagement de Jeanne d'Arc est acceptable parce qu'il est guidé par l'amour : « elle aime son pays comme elle aime les fleurs et la douceur du basilic » (Booth, 1998, 192). La parenthèse transgressive est refermée dès lors que la jeune femme retrouve sa famille et le système d'attentes et d'autorités qui y est lié. Cette structure narrative n'est pas propre à une période historique particulière et sert toujours d'encadrement pour formuler certains engagements jugés non-conventionnels des jeunes femmes. Je pense ici à cet article publié en

⁴²⁸ « NASA to honor Tahrir Square martyr by putting name on spacecraft », *Egypt Independent*, 10 février 2011, www.egyptindependent.com/news/nasa-honor-tahrir-square-martyr-putting-name-spacecraft.

2012 dans un magazine féminin, portant sur les femmes policières au Moyen-Orient, et dans lequel une jeune femme, vivant à Dubaï, évoque sa vocation: « j'ai choisi d'entrer dans la police sans aucune hésitation mais ça n'était pas facile. Les moments les plus durs de ma formation furent les cours qui m'éloignaient de ma famille et de ma maison, je ne les retrouvais que les week-ends » (*Sayidati*, 23 avril 2011, 48). Les récits de vie des femmes engagées dans la lutte armée sont organisés de cette même façon : *a posteriori*, la violence de l'engagement sera encadrée par un discours conforme à l'ordre des sexes, contribuant à dépolitiser les combattantes en les subordonnant à des figures masculines dominantes⁴²⁹.

Le rapport aux normes de genre des individus, en ce qu'il est situé socialement, sert de levier de stigmatisation et d'invisibilisation de la capacité d'agir de certains acteurs et actrices politiques. L'étude des représentations graphiques des figures martyres de la « révolution égyptienne » confirme l'importance de penser conjointement le genre et la position sociale des individus. Les photographies qui suivent ont été prises en mars 2011 dans les couloirs du métro sous la place Tahrir, lors d'une exposition rendant hommage aux martyrs. Les codes esthétiques utilisés – musculature mise en avant, absence du mot « révolution » – sont éloignés de ceux des activistes des classes moyennes qui convoquent plutôt, dans un contexte semblable, un répertoire politique nationaliste intégrant le sacrifice dans la lutte pour la liberté. Lucie Ryzova (2011) a travaillé sur les enjeux sociaux qui travaillent les représentations des masculinités « révolutionnaires » en les envisageant sous l'angle de photogénies différenciées ; selon elle, les représentations spécifiques de la virilité des jeunes hommes déclassés socialement participent à les discréditer et à les rendre inintelligibles en tant qu'acteurs politiques.

⁴²⁹ Le cas des femmes kamikazes est particulièrement significatif comme le montre Sonia Dayan-Herzbrun (2012) à propos de l'attentat-suicide commis par Sana Mhaydli, alors âgée de 17 ans, dans le sud-Liban en 1985. Dans le testament qu'elle avait laissé, la jeune femme se revendiquait comme indépendante, déterminée et dévouée à sa cause ; elle sera qualifiée de manière post-mortem de « fille spirituelle » du dirigeant syrien, de « fiancée du sud » représentée dans une robe virginale blanche qui, à travers son acte, se serait « mariée à la patrie toute entière » (2012, 132). Sana se voit ainsi réinscrite après sa mort dans des relations de parenté et de conjugalité en lien avec des figures masculines, ceci contribuant à normaliser, en le féminisant, le franchissement qu'elle incarne.



Exposition sur les martyrs de 2011, couloirs de la station de métro Sadate, place Tahrir, 26 mars 2011 (cliché de l'auteur).

La mobilisation des normes de genre se révèle pertinente pour penser le processus révolutionnaire ainsi que les mouvements intimes, et parfois tragiques, qui l'ont accompagné. Le soulèvement a pu être l'occasion de mises en questions et de reformulations relatives aux ordres sociaux et au pouvoir, à l'image de celles expérimentées par certaines pratiquantes de self-défense. Le cadre familial, travaillé par une pluralité de relations dans lesquelles les individus sont pris, constitue un support privilégié pour interroger ces recompositions inédites autour du pouvoir et de l'autorité. L'extrait qui suit, tiré de mes notes de terrain, offre un prolongement ethnographique à la réflexion menée, donnant à voir l'imbrication, constitutive de l'expérience révolutionnaire, des registres individuels et collectifs. Différents ordres de pouvoir associés à des usages différenciés de la violence, pensés comme plus ou moins légitimes, entrent en échos et se répondent les uns aux autres :

C'est la fête des mères aujourd'hui en Égypte. Le centre *Al-Sawi* organise normalement à cette occasion une soirée festive mais il a été décidé cette année, m'explique un garçon de l'accueil, de faire une soirée pour célébrer les mères des martyrs. La grande salle est presque remplie, près de 200 personnes sont présentes. Les deux premières rangées sont réservées aux mères des martyrs, lignes de femmes vêtues de noir, chacune portant autour de son cou la photo de son fils tué pendant les manifestations. Il y a à peine plus d'un mois. Certaines d'entre elles pleurent. Il y a aussi quelques hommes avec de semblables photos autour du cou, je suppose que ce sont les pères. La salle est dans le noir, tournée vers une scène sur laquelle des discours s'enchaînent. Une grande affiche est accrochée derrière la scène, sur laquelle on peut lire : « Le sang des martyrs est mon sang » (*dam al-shuhadā' damī*) et « La mère des martyrs est ma mère » (*ūmm al-shuhadā' umī*). Un chanteur arrive, il s'agit de Ramy Essam, petite star du moment qui a mis en chanson les slogans révolutionnaires les plus marquants. Il commence son répertoire en précisant qu'il chante pour les martyrs et qu'il ne veut pas être applaudi.

Le public reprend en chantant « Dégage ! » (*irhal*) et « À bas, à bas le pouvoir militaire » (*uskut uskut hukm al-'askar*). À côté de moi il y a un jeune homme qui pleure, il porte des bandages sur la tête. L'émotion est palpable dans la salle. Il est plus de 18 heures et le cours de self-défense va commencer. Claudia nous fait rentrer dans la salle, juste derrière la scène. Même la porte fermée, on entend les slogans révolutionnaires depuis l'extérieur. Forts. Claudia a l'air agacée qu'on ne puisse pas s'entendre. On se met en cercle pour travailler la voix et les gestes de mise à distance, elle nous encourage : « il faut crier plus fort qu'eux ! ». En parallèle que le public crie « dégage », nous crions « éloignes-toi ».

Extrait de mes notes de terrain, 21 mars 2011.

Subvertir l'ordre c'est ici subvertir l'ordre de violence. Dans un même temps et un même espace, des histoires se croisent, à la fois singulièrement et collectivement marquées par des rapports au pouvoir, à la violence et à la mort. Le système du genre, dans la pluralité des relations qui le constitue, organise profondément les expériences et les interactions des personnes présentes. Le fait que quasiment les mêmes mots soient prononcés en même temps par le public présent en direction du régime défié et du pouvoir militaire, et par les pratiquantes de self-défense en direction d'un potentiel futur harceleur, est significatif. Les cris des jeunes femmes, elles-mêmes encouragées par Claudia à crier « plus fort » que la centaine de personnes présentes, prendraient presque un sens politique, voire révolutionnaire, dans l'écho des autres voix. Les positionnements de chacune, relatifs à la révolution, demeurent toutefois ambigus.

B. SE POSITIONNER DANS LES DÉSORDRES RÉVOLUTIONNAIRES

Il convient à présent d'interroger les modalités selon lesquelles pratiquantes et professeurs de self-défense évoquent la « révolution » et les événements politiques qui ont rythmé mes différents séjours sur le terrain. Leurs témoignages informent sur leurs représentations de l'ordre – et du désordre – et des manières de faire – et de défaire – le pouvoir ; une attention particulière sera portée aux propos relatifs à l'armée et à la police, institutions incarnant le monopole d'une violence dite « légitime ». Car mes interlocutrices et interlocuteurs mobilisent la question de la légitimité pour dire leurs expériences révolutionnaires ; notamment celle à faire usage de la violence, que ce soit à l'encontre des représentants d'un pouvoir à abattre ou de voyous auxquels les bouleversements auraient donné champ libre. La nécessité impérieuse d'armer son corps se formule à travers des configurations plurielles, propres à la position sociale et au rapport au pouvoir de chacun ; un nouveau « récit » de la violence des femmes se dessine : celui d'une violence-ressource, conjoncturelle et exceptionnelle, de fait provisoire (Cardi et Pruvost, 2011).

Mes séjours au Caire, répartis entre mars 2011 et décembre 2012, ont été marqués par une suite d'évènements politiques majeurs : de la chute d'Hosni Moubarak à l'ingérence progressive de l'armée, des batailles de rue meurtrières aux élections parlementaires, de l'élection à la présidence de Mohamed Morsi à la montée du mécontentement. J'ai quitté l'Égypte quelques mois avant la destitution de celui-ci par l'armée et les journées de répression à l'encontre de ses partisans extrêmement meurtrières qui ont suivi⁴³⁰. Des configurations différentes se sont ainsi succédées, chacune articulant de manière singulière la question de la violence à celle du pouvoir et faisant se confronter différents ordres de légitimités. C'est en ce sens qu'il convient d'être attentif à ce que mes interlocuteurs et interlocutrices laissent entendre vis-à-vis de ce qui se passe dans leur pays. Il convient de préciser ici que l'occurrence du sujet politique dans mes discussions avec les professeurs et pratiquantes de self-défense, que l'on pourrait juger faible eu égard aux enjeux de la période, ne doit pas être interprétée comme un évident signe d'indifférence. Les expériences quotidiennes en temps de révolution ou de guerre ne se réduisent pas à l'expression d'une crise ; tout évènement, aussi important soit-il, n'est vécu qu'au travers d'une certaine « banalité ».

Mes interlocuteurs et interlocutrices investissent les évènements politiques de manières singulières : Ahmad n'est par exemple jamais allé manifester quand Hoda a dormi sur la place Tahrir durant les dix-huit jours précédant le départ de Moubarak, Lina a pris l'habitude de sortir avec des citrons dans son sac, en vue de se protéger des gaz lacrymogènes, et Nour s'est rendue une fois sur la place Tahrir, pour célébrer l'élection de Mohamed Morsi. S'il fallait identifier un point commun parmi l'ensemble de ces positionnements, ce serait le constat, effrayé ou réjoui, de la remise en cause des ordres établis. C'est le désordre, perçu comme source d'insécurité, qui explique par exemple, selon les professeurs de self-défense, le succès de leurs cours et le regain d'intérêt pour la pratique. Il constitue en ce sens une source de nouvelles opportunités. Le contexte troublé peut être par ailleurs décrit en termes de contraintes comme par Youssef qui me dit, en juin 2011, accepter les mobilisations « tant que ça ne change rien » se plaignant que les blocages des axes de circulation rendent incertaine, au jour le jour, la tenue des différents entraînements auxquels il souhaite assister. Samir déplore également que le nombre de ses élèves, dans le parc Orman, fluctue selon l'ampleur annoncée des rassemblements ; le cours ayant lieu chaque vendredi, jour de manifestation. Il me dit être agacé devant l'absence récurrente de certains et je l'entends répondre au téléphone alors que nous sommes en entretien avant un cours : « La révolution (*thawra*) aura lieu après la prière et

⁴³⁰ Lire à ce titre le rapport *Weeks of killing* publié par l'association EIPR (*Egyptian Initiative for Personal Rights*), 2014, <http://eipr.org/en/report/2014/06/18/2124>.

notre cours a lieu avant la prière. Donc je t'attends ! ». Certaines pratiquantes, pour qui les bouleversements sont associés à un profond sentiment de peur, témoignent d'un même désir d'un retour au calme et à la « normalité ». Je me rappelle de Fatma au volant de sa voiture traversant la place Tahrir, effrayée par un rassemblement en train de se former. Elle soupirait devant des jeunes qui lui peignaient un petit drapeau égyptien sur la vitre de sa voiture, concluant l'épisode d'un significatif « j'espère que ça s'en va à l'eau ».

Le sentiment de tristesse que mes interlocuteurs et interlocutrices expriment par ailleurs unanimement vis-à-vis des personnes tuées durant les affrontements n'est pas systématiquement associé à un sentiment de colère. La peine, inversement proportionnelle à l'âge de la victime, est exprimée sans que soient nécessairement mentionnées ou remises en question les institutions dépositaires de l'ordre public, police et armée, pourtant la plupart du temps directement en cause dans les violences meurtrières. Il est courant, à titre d'illustration, de voir des pratiquants porter un pantalon ou une veste de treillis militaire dans les cours de self-défense pour hommes. Ces tenues spécifiques servent certes des représentations masculines spécifiques, liées à un modèle de virilité, mais interrogent. À un moment où l'armée est engagée en Égypte dans un rapport de force violent, le choix d'une telle tenue n'est pas d'après moi dénué de sens politique qui peut être à minima celui d'un désintérêt. Je me souviens dans le même registre de Moustafa, professeur au *Swiss Club*, à notre sortie au paintball lorsque les deux équipes avaient revêtu respectivement leurs uniformes, de couleur noire et treillis militaire. Il avait alors dit en riant, au début de la première épreuve qui se déroulait dans les décors d'une ville détruite : « on n'a qu'à dire que nous sommes la police (*la police égyptienne porte des uniformes noirs*) et vous l'armée. On va bien voir qui va gagner dans le pays ! ». Les événements révolutionnaires servent ici d'arrière-plan à un jeu de rôle grandeur nature. Ahmad se positionne également de manière ambivalente vis-à-vis de l'armée et de la police, leur reconnaissant une légitimité que les événements révolutionnaires ont laissée intacte. Fils de militaire, Ahmad avait rêvé de faire carrière en intégrant l'armée de l'air égyptienne et me dit l'importance qu'il accorde au fait de « servir » son pays, refusant par ailleurs catégoriquement l'usage de techniques de défense contre des policiers : « la self-défense c'est pour se défendre contre de mauvaises personnes, pas contre la police ! ». Marque de sa distance vis-à-vis des mobilisations et de son adhésion à un ordre ancien, Ahmad continue à appeler « Moubarak » la station de métro rebaptisée « Martyrs » (*shuhadā'*), et ce bien après le 11 février 2011, alors même que peu de monde, ni même avant la chute du président, ne l'appelait ainsi – lui préférant le nom de « Ramsès ».

Le contexte révolutionnaire a favorisé l'émergence et la diffusion d'un nouveau récit de la violence, vue comme une possible ressource féminine, alors conjoncturelle et exceptionnelle. Ce récit se décline selon des configurations plurielles, liées pour certaines à un sentiment d'insécurité, qui pouvait préexister par ailleurs à la période révolutionnaire et pour d'autres à l'importance des basculements politiques en train de s'opérer. Activiste des premières heures, Yara m'explique en entretien son implication au sein des affrontements de 2011 en cherchant à justifier le fait qu'elle-même ait lancé des pavés sur les policiers, refusant de rester en arrière avec les femmes : « Les femmes se battent depuis toujours aux côtés des hommes ! Regarde toutes les femmes qui ont combattu aux côtés du prophète Mohamed ». L'histoire d'Umm Amara, figure combattante dont la geste est célébrée dans le Coran, m'est alors contée par Lina, de la même façon qu'elle me l'est par Ahmad et Fatma à propos de l'usage de la violence par des femmes : Umm Amara faisait partie des proches du prophète, présente lors de la bataille d'Uhud qui eut lieu en 625. Initialement en charge avec les autres femmes du ravitaillement des combattants, Umm Amara se saisit d'une épée et part combattre lorsqu'elle s'aperçoit que la situation devient critique pour ses alliés ; elle sera blessée au combat. Le recours aux armes par une femme, tel qu'il est envisagé à travers cette histoire, est justifié par le devoir de participer à un combat et à la défense d'une cause collective : la violence est ainsi considérée comme une ressource exceptionnellement féminine, héroïque, et subordonnée alors à la grandeur de l'enjeu de la victoire. La noblesse de la cause révolutionnaire neutralise de la même manière la différence sexuée des manifestants des premières lignes. Mona raconte :

« J'ai participé aux batailles (*rue Mohammed Mahmoud*). Je ne me suis pas posé la question, je crois que cette fois on n'avait pas le choix. Il fallait y aller, c'était une question de vie ou de mort ! C'est sûr que les manifestants n'avaient pas le choix, il y a des institutions à détruire et cela ne peut se faire sans violence. Nous devons être violents ! »

Dominique Godineau, historienne de la Révolution Française, donne à voir une semblable représentation de la participation des femmes à la lutte contre la monarchie dont on salue à l'époque le caractère exceptionnel (1997) ; les « périodes de troubles » sont selon elle « propices à une redistribution des cartes » et à « l'expérimentation d'autres possibles » (2012, 74). Ce récit de la violence des femmes demeure toutefois de l'ordre du « carnavalesque » dans le sens où la transgression doit demeurer provisoire et où le retour à l'ordre passera par un retour à l'ordre des sexes (Cardi et Pruvost, 2012).

Au-delà de l'importance de la cause révolutionnaire, c'est aussi l'intensité du sentiment d'insécurité qui m'est présentée par certaines de mes interlocutrices comme autorisant certains

franchissements, l'usage de la violence étant alors justifié par l'urgence sécuritaire comme il en a déjà été question précédemment. Shaimaa, professeure de self-défense, me racontait en riant sa sortie remarquée dans sa cage d'escalier, son sabre d'aïkido à la main, alors qu'elle avait entendu du bruit en pleine nuit au début de l'année 2011 : elle avait eu du mal à cacher son arme derrière son dos une fois qu'elle s'était trouvée face à un voisin ayant oublié ses clés et qui cherchait à forcer sa porte. Une telle justification – la peur comme moteur de la transgression – est également visible dans les paroles des pratiquantes du *Swiss Club*. L'appartenance à une classe sociale privilégiée se traduit pour elles en termes émotionnels : la période révolutionnaire est associée à un sentiment d'insécurité grandissant, présenté comme motivation première à faire de la self-défense. Les pratiquantes confirment ainsi, en partageant anxiété et gants de boxe, qu'elles appartiennent au même groupe social singulièrement affecté par les désordres révolutionnaire et la transgression de genre, ainsi que les modalités sous lesquelles elle s'expérimente, s'intègrent alors dans un projet de conformité sociale⁴³¹.

L'accroissement de la demande sécuritaire de la part des classes sociales privilégiées du Caire induit ainsi des formes d'engagement inédites des corps féminins. Outre la multiplication des offres de cours de self-défense dans les beaux quartiers, ce phénomène est observable à travers le développement de projets, menés depuis récemment en Égypte, et impliquant des agents de sécurité femmes. Lors de ma visite au sein du groupe *Falcon Group International*, la plus grande entreprise de sécurité privée en Égypte, l'assistant du directeur « Marketing et Stratégie » m'expliquait la part de marché qui s'était ouverte à eux, notamment auprès de riches touristes saoudiennes, dès qu'ils avaient été en mesure de proposer les services de femmes gardes du corps. Ces dernières, pour la plupart des sportives de haut-niveau dont la formation a été complétée par des officiers de police ou des militaires, ont fait l'objet d'un intérêt médiatique international (*AFP*, 10 décembre 2009 ; *Elan*, 16 décembre 2009 ; *CNN*, 18 décembre 2009 ; *Daily News Egypt*, 10 mai 2011 ; *Tehran Times*, 12 mai 2011)⁴³². Dans le même registre, l'intégration progressive de femmes dans la police égyptienne s'est

⁴³¹ Le danger perçu envers le monopole du pouvoir et des privilèges autorise ici la contestation de certaines assignations. Une configuration semblable est décrite vis-à-vis de la société féodale du quinzième siècle : les dames, nommées les « seigneures », étaient invitées à apprendre à utiliser les canons et à diriger des actions militaires au cas où leurs maris quitteraient le château ; leur rang social primant alors sur leur appartenance de sexe (Dufournaud, 2012).

⁴³² Voir « Le hijab sur la tête, les "ladyguards" d'Égypte veillent », *AFP*, 10 décembre 2009, www.jeuneafrique.com/actu/20091210T122351Z20091210T122249Z/ ; « Lady-Guards: A New Face for Security », *Élan*, 16 décembre 2009, www.elanmag.com/ladyguards-a-new-face-for-security/ ; « Martial-arts trained "lady guards" latest security craze in Egypt », *CNN*, 18 décembre 2009, edition.cnn.com/2009/WORLD/meast/12/18/egypt.female.bodyguards/ ; « Egypt, Saudi Arabia establish first women's security center in Mideast », *Daily News Egypt*, 10 mai 2011, www.masress.com/en/dailynews/123264 ; « Women bodyguards for wealthy women in Egypt », *Tehran Times*, 12 mai 2011, www.tehrantimes.com/Women_bodyguards_for_wealthy_women_in_Egypt/.

faite à travers des domaines d'action spécifiques comme celui de la police touristique et de la lutte contre le terrorisme. La présence des femmes était alors motivée par la nécessité de procéder à des inspections – fouilles de sac et fouilles au corps – auprès de femmes, par exemple à l'entrée des centres commerciaux, sites touristiques, hôtels ou aéroports. Je me rappelle également de mon entrée sur la place Tahrir alors encerclée de barrières, en juillet 2011, lorsque j'avais dû me mettre dans une file de femmes afin que je sois, ainsi que mes affaires, fouillée par une femme : les occupants de la place voulaient s'assurer qu'aucune arme n'y circulait. Ces différents cas – compagnies de sécurité privées, police touristique ou service d'ordre informel – révèlent que l'accès des femmes aux instances chargées du maintien de l'ordre en Égypte, et qui constitue le signe d'une citoyenneté « entière » (2007), selon Geneviève Pruvost qui a travaillé sur les policières françaises, présente une certaine ambivalence : à chaque fois, le franchissement est encadré par un désir sécuritaire impliquant un plus grand contrôle des corps, notamment féminins. Ce constat rappelle celui de Beth Baron (2006) et de Khaled Fahmy (1998) à propos de la création des premières écoles de sages-femmes en Égypte : sous couvert d'un projet de formation émancipateur, les sages-femmes avaient été chargées du contrôle de la mobilité et des corps des femmes à travers celui de leur virginité, devenues implicitement des agents de régulation de l'État et des garantes de son pouvoir⁴³³.

Toute période révolutionnaire, en ce qu'elle est marquée par des basculements décisifs relatifs au pouvoir, permet d'interroger les manières de dire la légitimité et l'illégitimité d'une violence en les liant à des représentations spécifiques de l'ordre social. Les paroles rapportées dans cette partie montrent que l'expérience du pouvoir prend, selon les personnes, différentes formes. Le cadre familial, travaillé par des relations d'autorité, représente un support privilégié pour observer les négociations et confrontations relatives à l'obéissance et a permis de mettre en lumière la dimension intime des événements politiques et des remises en question qui y sont liées. Le système du genre, et des normes qui s'y articulent, est mobilisé en plein dans ces processus de recompositions et de ré-ordonnancements familiaux, confirmant

⁴³³ En 1832, la première école de sages-femmes est créée au Caire, saluée en Europe comme une lueur de « modernité » au cœur de l'obscurantisme musulman. Il s'agit en fait d'enrayer en urgence les épidémies de variole et de syphilis qui déciment les troupes égyptiennes et les écoles militaires, en lien avec le développement de la prostitution. C'est ainsi que les épouses des militaires, ainsi que les prostituées, doivent être surveillées et sensibilisées pour enrayer durablement la contagion. La raison première de la fondation de l'école repose donc dans la préservation de la force armée masculine ainsi que sa moralité, l'éducation des femmes permise ne constituant qu'une conséquence indirecte du projet. Ces premières générations de sages-femmes auront également en charge, employées dans les postes de police, de vérifier la virginité des jeunes femmes de retour de fugue. Elles participent ainsi au contrôle de la sexualité féminine, projet implicite de l'État égyptien qui tente de se légitimer et de rivaliser avec les autres pouvoirs, tribaux ou religieux notamment, en se présentant comme le gardien de la famille et en faisant sienne la question de l'honneur familial (Baron, 2006).

une nouvelle fois la dimension collective, réciproque et socialement située de la construction des masculinités et des féminités (Hafez, 2012). Certains témoignages de professeurs et pratiquantes de self-défense ont révélé un nouveau récit d'une violence féminine révolutionnaire, héroïque ou urgente, qui n'en n'est pas moins subordonnée et provisoire.

CONCLUSION

Au Caire, les personnes qui gravitent autour de la self-défense, loin de constituer un ensemble homogène, ont des manières singulières d'« habiter » et d'articuler entre elles les normes sociales (Mahmood, 2009, 43), particulièrement celles liées à leur appartenance sociale et sexuée. Les pratiques de défense et les franchissements qu'elles impliquent apparaissent comme des moyens d'exprimer et de gérer, pour les femmes et les hommes qui en font le choix, une anxiété qui peut être liée à leurs situations matrimoniales ou familiales, à leurs expériences de la ville ou aux bouleversements révolutionnaires.

Penser la violence des femmes, à partir de mon terrain égyptien, a permis d'interroger la dimension sexuée des processus d'étiquetage qui participent à définir, pour chaque personne, le champ des possibles et des impossibles formes d'agir. Les modalités d'énonciation de la violence se révèlent, au terme de ce chapitre, socialement situées : elles renseignent sur la manière dont les individus mobilisent les normes et informent sur leurs positions dans les rapports de pouvoir. Je rejoins à ce titre Coline Cardi et Geneviève Pruvost (2012) qui invitent les sciences sociales à renouveler leurs approches de la violence et à développer une posture qu'elles qualifient de « queer ». L'analyse, en cessant de se focaliser sur la dualité des sexes des personnes auteures et victimes de violence, permettrait de rendre saillantes d'autres lignes de partage, distinguant par exemple les groupes sociaux pourvus et dépourvus de cette capacité d'agir. Il faut ainsi s'employer à restituer aux rapports de pouvoir toute leur complexité, en ne les réduisant pas à un seul critère comme le sexe. C'est ce qu'affirme également Béatrice Hibou (2011) lorsqu'elle déplore la nature quelque peu exaltée des travaux scientifiques portant sur les « arts de la résistance » des dominés, empressés de conférer une portée politique à des expériences en réalité beaucoup plus ambiguës. Les expériences de la révolution, telles qu'elles m'ont été racontées par mes interlocuteurs et interlocutrices au cours de ma recherche, traduisent bien cette ambiguïté.

CONCLUSION GÉNÉRALE

« Like all theory produced in the moment of transformation,
it carries the signature of that moment »

Samuli Schielke, 2011, 76⁴³⁴.

J'ai entamé ce travail de thèse par la capture de l'évènement révolutionnaire – celui-ci ne m'avait guère laissé le choix – et par une réflexion d'ordre méthodologique et épistémologique sur mon parcours de recherche, mettant en exergue les bouleversements inattendus qui l'ont affecté. La présentation de mon expérience de terrain, confrontée à une révolution, m'a permis de nourrir une discussion plus large sur le rôle des sciences sociales, et plus particulièrement de l'anthropologie, face à l'évènement et à sa compréhension. Malgré la sidération qui saisit l'anthropologue lorsque son terrain se « révolutionne », qui peut être liée à une réticence à devoir affronter des phénomènes violents, il lui est possible, grâce aux outils méthodologiques de sa discipline – observations, entretiens, carnet de terrain – de produire une réflexion scientifique solide. Tout évènement, le plus extraordinaire soit-il, n'est en effet vécu qu'au travers d'une certaine « banalité » et doit s'envisager à travers les expériences quotidiennes qu'en font les individus, dans la singularité et la complexité de ce qu'ils sont. Les cours de self-défense féminine, ainsi que les personnes que j'y ai rencontrées, représentent en ce sens l'ancrage ethnographique auquel je me suis « amarrée » pour appréhender la période révolutionnaire.

La révolution égyptienne n'a pas seulement affecté ma pratique du terrain, ainsi que mon rapport à celui-ci, mais a également transformé en profondeur mon objet d'étude. Le processus révolutionnaire, caractérisé par la circulation d'un puissant sentiment d'anxiété, a en effet donné une importance et une visibilité inédites aux pratiques de défense. Dès les premiers jours de mobilisation, sur la place Tahrir comme dans les différents quartiers du Caire, des expériences de défense collective sont menées en même temps que se modifient les manières de signifier la violence, les catégories du « légitime » et de l'« illégitime »

⁴³⁴ « Toute analyse produite en période de transformation porte la marque de cette transformation » (2011, 76).

se déplaçant à mesure que le rapport de force s'intensifie. Le constat de vides sécuritaires, associé au désaveu de la police, alimentent alors le développement d'un marché de la sécurité, que j'ai envisagé dans ma thèse comme un vecteur privilégié d'une culture matérielle et motrice « révolutionnaire », d'ordre sécuritaire. Les armes de défense circulent, en même temps que les techniques du corps qui leur sont associées, et les cours de self-défense, dont certains sont exclusivement réservés aux femmes, fleurissent dans les quartiers socialement favorisés du Caire. C'est ainsi que la pratique de la self-défense féminine se dote d'un sens nouveau : jusqu'ici cantonnée au milieu associatif de la lutte contre le harcèlement sexuel, la voilà devenue partie intégrante du répertoire d'actions émergeant avec la révolution. La possibilité d'une réaction physique de la part des femmes se voit reformulée ; on assiste en fait à une double politisation : dès lors que le harcèlement sexuel est présenté comme une arme politique utilisée à l'encontre des manifestantes, la défense des femmes paraît légitimée, comme anoblée. Les passages à l'acte féminins, tels qu'ils sont alors encouragés, ne semblent toutefois être admissibles seulement parce qu'ils demeurent phagocytés dans un projet de défense personnelle, qui pose comme préalable le statut de victime de la combattante.

Le champ cairote de la défense personnelle est donc en effervescence ; les pratiques sont « en train de se faire » – voir de s'inventer – au moment où je les observe. L'appellation « self-défense » recouvre aujourd'hui au Caire une multiplicité d'offres et de lieux, formels et informels, de cours. Mon enquête ethnographique, qui porte sur une vingtaine d'entre eux, m'a permis d'explorer la manière dont s'articule, techniquement, l'ordre de violence au système du genre. En cours de self-défense, les corps des hommes et des femmes sont engagés, de manière à la fois discursive et praxique, dans des expériences qui contribuent à produire et à confirmer les différences entre les sexes. Mon analyse a permis de révéler l'existence de ce que j'ai nommé « techniques du genre » et que j'ai définie, en reprenant les termes de Marcel Mauss, comme des façons dont, de manière sexuellement et socialement différenciées, les individus apprennent à se servir de leurs corps. Le genre « gouverne » les corporalités en ce sens qu'il leur associe, de manière dichotomique, des répertoires moteurs et techniques différenciés : l'usage de la violence, dans un contexte de combat physique, intègre ainsi classiquement des répertoires masculins et ne peut être considéré comme une ressource féminine que sous conditions. Penser la violence des femmes, depuis mon terrain égyptien, m'a conduit à mettre en lumière la dimension sexuée du travail d'attribution, pour chaque personne, des formes d'agir acceptables et inacceptables. Les modalités d'énonciation d'une violence féminine, et des légitimités hiérarchisées qui lui sont relatives, se révèlent également socialement situées et renseignent sur les manières dont les acteurs et actrices de mon terrain « habitent » les normes, ainsi que sur leurs positions dans les rapports de pouvoir.

La figure du « jeu », dans l'acception batesonnienne du terme, se trouve au cœur de ma recherche et constitue l'outil théorique avec lequel j'ai appréhendé, au Caire, les engagements des pratiquantes et des professeurs en cours de self-défense. Les corps « jouent » quand ils ne font pas simplement ce qu'ils disent qu'ils font (Bateson, 1977) et c'est ce qui apparaît dans les combats et les corps-à-corps que j'ai observés. Sous couvert d'être justifiées par un projet de défense féminine, les confrontations représentent, pour certains professeurs, des occasions d'expérimenter leur puissance physique tout comme certaines pratiquantes, derrière le souhait d'apprendre à se défendre, découvrent le plaisir de se battre. La self-défense féminine serait en quelque sorte une pratique-alibi permettant à ses protagonistes de « faire "autre chose" » (Hamayon, 2012, 24). Le registre ludique se révèle un gage de protection des expérimentations et des remises en questions induites par la pratique, les rendant en apparence inoffensives. « Ce n'est qu'un jeu » : pourraient dire les jeunes femmes combattantes, sous-entendant que la « défense » n'est pas du « combat », de la même manière dont les Bédouins, auprès desquels Lila Abu-Lughod a travaillé (2008), maîtrisent le potentiel déstabilisateur de leurs récitations poétiques en se laissant la possibilité de rétorquer : « ce n'est qu'une chanson ».

La figure du « jeu » offre ainsi un cadre paradoxal, et « multidimensionnel » (Hamayon, 2012, 22), permettant de penser la coexistence d'expériences qui pourraient sembler contraires et d'envisager conjointement des expressions antinomiques, comme dans mon cas celles de « victime agressive » ou de « femme violente ». En permettant d'englober dans l'analyse les différents niveaux de sens d'une action, cette figure constitue selon moi un outil théorique privilégié pour renouveler les savoirs sur le rapport aux normes des acteurs sociaux et se rapproche en ce sens de la « tactique » telle que Michel de Certeau la conçoit, comme détournement et « moyen d'utiliser l'occasion » (1990, 48). Roberte Hamayon, qui a consacré un ouvrage à la notion de « jouer », évoque quant à elle l'incertitude du jeu, la « marge » qu'il laisse à l'agentivité des acteurs (2012, 24). Le recours au « jeu » aide ainsi à sortir de l'impasse les anthropologues, qui paraissent sinon irrémédiablement condamnés à qualifier de « contradictoires » les positionnements, pourtant bien plus complexes, des personnes auprès desquelles ils travaillent. Il faut en effet déplorer que, dans la plupart des travaux anthropologiques portant sur des pratiques sociales, et particulièrement lorsque ces dernières sont communément perçues comme subversives – à l'image de la self-défense féminine – le raisonnement s'organise selon un cheminement commun : le constat d'une dimension transgressive est progressivement nuancé pour aboutir à la conclusion de la résistance des ordres défiés. Certaines expériences sociales se voient ainsi décrites, et elles se rapprochent à ce titre du registre carnavalesque, comme donnant lieu à des transgressions, encadrées et

provisaires, autorisant le désordre afin de mieux confirmer l'ordre⁴³⁵. C'est comme si la description ethnographique, lorsqu'elle porte sur le rapport aux normes des individus, était mue par une fatalité et condamnée à rendre compte d'un jeu à somme nulle et d'une remise en question, toujours partielle, des hiérarchies sociales. La focalisation sur la question de l'efficacité de la transgression présente pourtant le risque de sous-entendre que les expériences des individus ne peuvent se lire qu'à l'aune des résistances aux normes qu'elles impliqueraient (Mahmood, 2009).

La figure du « jeu » permet, à mon sens, de sortir de cette impasse en invitant à un simple changement de formulation. La question « les individus résistent-ils aux normes ? », à laquelle le « oui, mais » est une réponse évidente et partielle⁴³⁶, se voit remplacée par « que font les individus des normes ? », qui invite à de toutes autres explorations, structurées à l'inverse autour d'un « oui, et ». Mon travail de thèse s'inscrit dans cette approche anthropologique « cumulative », puisqu'il rend apparente la complexité des positionnements des personnes que j'ai étudiées, notamment par rapport à leurs expériences de la self-défense, ainsi que l'articulation singulière des relations sociales qui les constituent.

I. POUR UNE ANTHROPOLOGIE DES CULTURES MATÉRIELLES ET MOTRICES « SÉCURITAIRES »

Dans son texte « Thick Description », Clifford Geertz écrit : « *The essential vocation of interpretive anthropology is not to answer our deepest questions, but to make available to us answers that others, guarding other sheep in other valleys, have given, and thus to include them in the consultable record of what man has said* » (1973, 30)⁴³⁷. Au terme de ce travail, il conviendrait de compléter cette citation par deux mots : « *and done* ». Car le monde social n'est pas seulement défini par les pratiques énonciatives – paroles et discours – mais aussi par les corps – mouvements et gestes – et les matérialités. Le monde social est « matière

⁴³⁵ Il est possible, pour comprendre la portée scientifiques d'une analyse se démarquant du modèle cathartique et de l'approche fonctionnaliste du rituel, de se référer au travail de Nicolas Argenti (2007) à propos des danses des masques dans les Grassfields du Cameroun. Ces danses-mascarades constituent selon lui des formes de pratique et de mémoire non-discursives, révélant l'ambiguïté des relations des individus au passé – et à sa violence – et au pouvoir – inégalitaire.

⁴³⁶ La structure binaire mise à jour – ce « oui, mais » – se trouve au cœur même du projet scientifique dans lequel l'expérience, perçue comme vecteur de connaissance, permet de revoir le sens commun mais cette structure peut devenir préjudiciable si elle s'impose comme le seul prisme légitime à travers lesquelles sont envisagées les différentes formes d'agir des individus.

⁴³⁷ « La vocation essentielle de l'anthropologie n'est pas de répondre à nos questionnements les plus profonds, mais de mettre à notre disposition les réponses que d'autres, gardant d'autres montons dans d'autres vallées, ont déjà formulées, et donc de les inscrire dans les registres consultables de ce que l'homme a dit » (Geertz, 1998, 105).

à penser »⁴³⁸. En affirmant cela, je m'inscris au cœur de la « vaste entreprise anthropologique » que Jean-Pierre Warnier appelle de ces vœux et qui se fonde sur des « données encore trop peu exploitées : celles qui relèvent des pratiques, de la culture matérielle et motrice, tout autant que des verbalisations qui, jusqu'à présent, ont exercé leur hégémonie sur les sciences sociales » (2007b, 111).

La révolution égyptienne de 2011 a vu l'émergence de répertoires moteurs inédits dont mes objets d'étude – cours de self-défense féminine, marché de la sécurité, patrouilles civiles, barricades – font partie. Ces cultures sensorimotrices « sécuritaires » relèvent de processus de subjectivation, participant à la « constitution de "sujets moraux" dans la sphère politique » (Bayart, 2004, 357). C'est en ce sens qu'elles sont incontournables pour toute anthropologie de la révolution. Les pratiques de défense étudiées, associées à des engagements physiques, des techniques du corps et des objets spécifiques, se sont en effet révélées être des modes de subjectivation, que je qualifierais de « révolutionnaire », dont les dimensions sexuées, sociales, morales et politiques informent sur les enjeux de la période. Mon enquête ethnographique, relative à ces différentes expériences, m'a permis d'appréhender à la fois les évolutions des formes de sociabilité, les transformations des représentations et des pratiques sociales liées à la violence, ainsi que les recompositions des rapports sociaux de classe et de sexe dans la société égyptienne contemporaine. En rendant saillantes la dimension technique du rapport au pouvoir des individus ainsi que les modalités, socialement et sexuellement situées, de production des catégories « légitime » et « illégitime » dans l'énonciation de la violence, ces pratiques de défense s'imposent comme des objets d'étude privilégiés pour les sciences sociales.

Le succès que l'« autodéfense » rencontre ces dernières années – non seulement en Égypte ou dans les sociétés révolutionnaires, mais aussi en Centrafrique (Chauvin et Seignobos, 2014), au Nigéria (Higazi, 2008) ou au Pérou (Boutron, 2012) sous la forme de milices « citoyennes », en Thaïlande en tant que devoir « national » (Renesson, 2007), ou encore en Autriche à travers des ateliers féministes⁴³⁹ – doit être vu comme une invitation à multiplier les enquêtes situées et les recherches à ce sujet. Il ne faut pas, ainsi que met en garde Jean-François Bayart, tomber dans l'« illusion de l'uniformité » : la self-défense, bien que l'expression et les techniques qui y soient associées circulent et se diffusent à travers le monde,

⁴³⁸ En référence au nom du groupe de travail « Matière à Penser » (UMR 8099) consacré à l'étude des cultures matérielles et motrices, et dont les chantiers sont décrits par Jean-Pierre Warnier ; ceaf.ehess.fr/index.php?469.

⁴³⁹ « Self-défense féminine vs. auto-défense féministe », *Institut de Recherche, d'Étude et de Formation sur le Syndicalisme et les Mouvements Sociaux* ; iresmo.jimdo.com/2011/03/26/self-d%C3%A9fense-f%C3%A9minine-vs-auto-d%C3%A9fense-f%C3%A9ministe/ [consulté le 12 octobre 2011].

porte toujours la marque de la localité et de l'historicité. La même technique de combat peut être par exemple vectrice d'un nationalisme en Israël, d'une anxiété de classe en Égypte ou encore d'un lesbianisme radical aux États-Unis. Les techniques du corps ne sont pas des « conduites passives de conformité à un ordre transcendant », qui serait ici celui d'une insécurité mondialisée, mais des « pratiques actives de l'assujettissement », des répertoires à travers lesquels chaque individu s'inscrit dans un « être-en-société, dans sa société » (Bayart, 2004, 345-347), procédant sur le mode de la « tactique », par « construction de phrases propres avec un vocabulaire et une syntaxe *reçus* » (de Certeau, 1980, 77). Si, pour reprendre les termes de Fernand Braudel (1979), la « civilisation matérielle » est en mutations, comme l'illustre l'effervescence du champ des pratiques de défense et de sécurité, c'est à chaque fois et dans chaque contexte selon des modalités spécifiques. Dans mon cas, l'analyse des cultures matérielles et motrices « sécuritaires » s'est révélé un outillage théorique privilégié pour mettre à jour, de manière originale, la singularité de la période révolutionnaire égyptienne.

Les pratiques de défense personnelle représentent des entrées ethnographiques pour appréhender les sociétés modernes « en actions » et se représenter le registre de la menace à travers lequel le vivre-ensemble peut y être expérimenté et énoncé. Ma réflexion pourrait s'enrichir d'une reformulation en termes foucauldien, dans laquelle la self-défense serait envisagée comme la part individuelle – « technique de soi » – d'une gouvernementalité « sécuritaire », succédant à une gouvernementalité « biopolitique », ou du moins la complétant. Mon travail illustre en effet un changement de paradigme, relatif à la sécurité, qui se manifeste à travers l'émergence d'un « régime » dans lequel la menace, que j'ai identifiée comme une forme de jeu et une donnée de l'ordre social, occupe une place centrale. Dans ce régime « sécuritaire », le risque s'investit sous les modalités ludiques de la simulation et de la répétition – du « faire comme si » – semblables à la manière dont il est rendu présent dans la pratique de la self-défense. Mon objet d'étude s'apparente ainsi à d'autres « dispositifs »⁴⁴⁰ techno-politiques de sécurité, tels que les exercices de simulation d'attaques terroristes, d'accidents nucléaires, de catastrophes naturelles (Lakoff, 2007 ; Revet, 2013) ou de tout autre évènement défini par son imprédictibilité et son potentiel catastrophique⁴⁴¹.

⁴⁴⁰ Selon l'acception foucauldienne du terme : réseau formé par « un ensemble résolument hétérogène, comportant des discours, des institutions, des aménagements architecturaux, des décisions réglementaires, des lois, des mesures administratives, des énoncés scientifiques, des propositions philosophiques, morales, philanthropiques, bref : du dit aussi bien que du non-dit » (Foucault, 1977, 63).

⁴⁴¹ « On n'est plus dans l'ordre des accidents qui sont couverts par cette société "assurancielles"; on se trouve en présence d'une action politique qui "insécurise" non seulement la vie des individus, mais le rapport des individus à toutes les institutions qui jusqu'alors les protégeaient. D'où l'angoisse provoquée par le terrorisme.

En situation « jouée », les individus – et agents de l'État – sont invités à s'approprier des gestes, des techniques et des raisonnements, afin d'« être prêts » au moment venu. Selon Andrew Lakoff (2007), dont le travail porte sur les épidémies de grippe, ces « *scenario-based exercises* » contribuent à générer, non seulement un sentiment d'urgence malgré l'absence de l'évènement redouté, mais aussi une prise de conscience des failles et des vulnérabilités du « système » qui serait affecté. Les simulations d'agression et les jeux de rôles organisés dans les cours de self-défense féminine peuvent être compris de la même façon, le corps constituant le « système vital » à protéger et à entraîner, sans relâche, tout en sachant qu'il ne pourra jamais être « assez » prêt. La pratique étudiée révèle ainsi l'analogie existant au cœur d'un régime « sécuritaire », entre la grande échelle, institutionnelle, et l'échelle des individus, subjective.

II. APPROPRIATIONS CONTEMPORAINES DE LA VIOLENCE : PERSPECTIVES DE RECHERCHE

La réflexion scientifique que j'ai élaborée, à l'intersection de l'anthropologie de la violence et de l'anthropologie du genre, est nécessairement incomplète car déterminée par les exigences temporelles et les contraintes spatiales propres à l'exercice de la thèse universitaire. Elle constitue une première étape à laquelle j'espère avoir l'opportunité, associée à des équipes de recherche en sciences sociales, de donner suite, relativement à l'Égypte mais aussi à d'autres aires culturelles.

Il reste tout d'abord à poursuivre le travail ici entamé, en prolongeant la période qu'il traite de quelques années supplémentaires. Depuis que j'ai effectué mon dernier terrain au Caire, en décembre 2012, l'Égypte connaît en effet une période mouvementée dont je n'ai pu que partiellement rendre compte, alors même que les problématiques qui sont les miennes – celles du monopole de la violence, de la légitime défense et de l'ennemi – y ont une visibilité inédite. Sans compter que les propositions de cours de self-défense pour femmes se multiplient et que les groupes anti-harcèlement s'institutionnalisent progressivement, en réponse à l'augmentation des violences sexuelles (FIDH, 2014)⁴⁴². L'ordre et le désordre dans le genre

Angoisse chez les gouvernants. Angoisse aussi chez les gens qui accordent leur adhésion à l'État, acceptent tout, les impôts, la hiérarchie, l'obéissance, parce que l'État protège et garantit contre l'insécurité » (Foucault, 1977b) : les nouveaux dispositifs se distinguent ainsi de ceux associés à une gouvernamentalité biopolitique – systèmes d'assurances et de santé publique par exemple – qui reposent sur le principe de la mutualisation et de la collectivisation d'un risque prédictible et calculable.

⁴⁴² Rapport *Egypt : Keeping women out. Sexual violence against women in the public sphere*, publié en 2014 sous l'égide de la *Fédération internationale des droits de l'homme* ; www.fidh.org/IMG/pdf/egypt_women_final_english.pdf.

demeurent des enjeux importants sur la scène « postrévolutionnaire », ainsi que le montrent les condamnations à la prison à vie qui ont été promulguées en juillet 2014 – « verdicts sans précédent » – contre des hommes accusés d’avoir agressés sexuellement des femmes aux alentours de la place Tahrir, le soir de l’investiture du président Al-Sissi (*Al-Jazeera*, 16 juillet 2014 ; *France Culture*, 17 juillet 2014)⁴⁴³. La récente médiatisation de ce jugement, avec celle de la nouvelle loi relative au harcèlement sexuel, donne à voir un « nouveau » régime déterminé à rétablir l’ordre social à travers celui des sexes⁴⁴⁴. L’Égypte « postrévolutionnaire » – les dynamiques sociales qui la travaillent et l’usage inédit de la violence d’État qui la caractérise – mériterait ainsi d’être soumise à une analyse de genre vis-à-vis de laquelle les cours de self-défense féminine, et autres dispositifs et pratiques « sécuritaires », demeurent des entrées ethnographiques pertinentes.

L’analyse des pratiques de défense, appréhendées au regard de l’anthropologie de la violence et du genre comme prenant part à des processus de subjectivation politique « révolutionnaire », peut ensuite s’enrichir d’enquêtes relatives à d’autres aires culturelles. Il serait souhaitable de multiplier les terrains d’enquête, dans une démarche comparative, dans d’autres sociétés ayant récemment été marquées par des mouvements sociaux contestataires. L’étude des expériences collectives de défense dans le Caire révolutionnaire, à l’image des « comités populaires » prenant en charge la protection des quartiers (Klaus, 2012 ; Lachenal, 2012), pourrait être ainsi confrontée à d’autres ethnographies, menées par exemple sur les services d’ordre, civils ou citoyens, tels qu’ils ont été organisés durant les mobilisations au Yémen en 2011⁴⁴⁵, en Turquie en 2012 ou plus récemment en Ukraine. De quelles expérimentations terminologiques – mais aussi techniques et matérielles – ces groupes de

⁴⁴³ « Life sentences for Egypt sexual assaults », *Al-Jazeera*, 16 juillet 2014, www.aljazeera.com/news/middleeast/2014/07/life-sentences-egypt-sexual-assaults-2014716131834147269.html ; « En Égypte, prison à vie pour des auteurs d’agressions sexuelles », *France Culture*, 17 juillet 2014, www.franceculture.fr/emission-revue-de-presse-internationale-en-egypte-prison-a-vie-pour-des-auteursd%E2%80%99agressions-sexuelle.

⁴⁴⁴ Il convient de rappeler ici qu’en 2011, ce même Al-Sissi, alors général dans l’armée égyptienne, avait justifié devant la justice les tests de virginité imposés, dans les prisons militaires, aux manifestantes arrêtées ; « Egypt : Military pledges to stop forced virginity tests », *Amnesty International*, 27 juin 2011, www.amnesty.org/en/for-media/press-releases/egypt-military-pledges-stop-forced-virginity-tests-2011-06-27.

⁴⁴⁵ Le cas yéménite constitue un exemple particulièrement intéressant en ce que les « comités populaires » ont été, notamment dans la région sud d’Abyan, employés et armés par le pouvoir local – leurs membres touchaient un salaire – afin de remplacer la police et de combattre le groupe islamiste Ansar al-Shariah (Al-Dawsari, 2014). La participation à ces comités populaires a constitué, pour certains jeunes hommes déclassés socialement, un moyen de revendiquer une reconnaissance institutionnelle au sein de la police. D’autres combattants, anciens membres d’Ansar al-Shariah, ont aujourd’hui rejoint les comités populaires : ce type de mobilité révèle ici encore le lien ambigu existant entre les figures du « voyou », du « héros » ou du « martyr ». Une journée d’étude internationale, organisée en collaboration avec le CNMS (*Center for near and middle-east studies*) de Marburg, en Allemagne, et proposant une approche comparative de ces groupes de défense, au-delà même de la seule aire du Moyen-Orient, est en cours de construction pour l’année 2015.

défense ont-ils été les scènes ? Par quelles représentations et usages de la violence leurs engagements sont-ils caractérisés ? Parmi les acteurs remarquables du processus révolutionnaire égyptien, certains groupes de supporters de football se sont distingués, dont le plus célèbre est celui des *Ultras*. Ces derniers, habitués aux altercations violentes avec les forces de police, détentrices « légitimes » de la violence physique, ont mis leur expertise technique et stratégique au service des manifestants dans les combats de rue, en participant à l'éclairage des lignes de front, à l'organisation d'un turn-over face aux gaz lacrymogènes et à l'évacuation des blessés. Ces jeunes hommes, dont la ferveur partisane a croisé dans sa potentialité de violence un mouvement de contestation sociale, invitent à se pencher sur l'articulation entre les figures du « voyou », du « héros » et du « martyr ». Mon travail offre des pistes éclairant ce phénomène majeur, qui commence seulement à être étudié (Beshir, 2011 ; Ryzova, 2011 ; Ismail, 2013 ; Elgohari, 2013 ; Rommel, thèse en cours). Il vient ainsi nourrir un champ d'étude déjà balisé et prometteur, relatif à d'autres figures collectives qui entretiennent un rapport ambigu à la violence d'État, parfois auxiliaires et parfois opposantes à celle-ci. Je pense par exemple aux groupes d'*Ultras* ukrainiens, instrumentalisés par les camps adverses durant les mobilisations et affrontements de 2014 (*Francetvinfo*, 20 février 2014 ; *BBC News*, 24 mai 2014)⁴⁴⁶, à la menace de chaos social incarnée par les hooligans, en France (Bodin, Robène et Héas, 2005) comme en Tanzanie (Perullo, 2005), et même aux *balṭagiyya* égyptiens, achetés par les forces de l'ordre les jours de manifestations.

La question de la violence des femmes, présente sous des modalités spécifiques dans le champ de la self-défense féminine en Égypte, peut pour finir être documentée relativement à des contextes sociaux et nationaux différents. Il s'agirait d'interroger d'autres formes d'engagements féminins dont la violence serait également encadrée par un projet de défense personnelle. En tant que modes de subjectivation, non seulement sexuelle, mais aussi sociale, morale, politique ou encore raciale, comme nous invite à penser Éric Fassin (2012), les pratiques d'autodéfense constituent des objets d'étude indiqués pour servir une anthropologie de la violence souhaitant affranchir l'analyse du seul binarisme sexuel. Des explorations ethnographiques pourraient par exemple être menées dans les cours mixtes d'arts martiaux que j'ai eus l'occasion d'approcher à Ramallah, dans les territoires palestiniens, ou au sein des stages de combat rapproché « spécial femmes », organisés chaque année en Israël via un club de krav-maga du seizième arrondissement de Paris. L'analyse de genre à laquelle

⁴⁴⁶ « Ukraine : de bien curieux "ultras" dans les manifestations », *Francetvinfo*, 20 février 2014, geopolis.francetvinfo.fr/ukraine-de-bien-curieux-ultras-dans-les-manifestations-30729 ; « Ultras united : Football fans rally for Ukraine's sake », *BBC News*, 24 mai 2014, www.bbc.com/news/world-europe-27540360.

je propose de soumettre ces deux terrains intègrerait une réflexion sur les frontières et la dimension nationale des modes de subjectivation que constituent les pratiques de combat. La France offre pour finir des terrains à défricher, comme ceux des ateliers d'autodéfense en non-mixité, qui poursuivent leur intégration dans les répertoires moteurs et techniques des féminismes européens.

En invitant à multiplier et à diversifier les travaux portant sur les pratiques de « self-défense », ma thèse souhaite contribuer à un chantier anthropologique permettant d'affronter les transformations et appropriations contemporaines de la violence. En insistant sur la dimension motrice et matérielle de l'être-en-société et en pensant l'articulation des rapports de pouvoir ainsi que les usages respectifs et réciproques de la violence entre les groupes sociaux et les individus, mon travail s'engage vers ce que j'ai appelé, de manière non seulement imagée mais aussi praxique, une « anthropologie du contrecoup ».



Clé de bras, parc Orman, 23 novembre 2012 (cliché de l'auteur).

BIBLIOGRAPHIE

- Abaza Mona, 2001, « Shopping Malls, Consumer Culture and the Reshaping of Public Space in Egypt », *Theory, Culture & Society*, vol. 18, n° 5, p. 97-122.
- Abdelrahman Nabila Ahmed, 1992, « Women and Sport in the Islamic Society : an Analytic Study of Viewpoint of some Islamic Ulamas and Physical Education Scientists », *Non publié*.
- Abu Amara Nisrin, 2011, « Le débat sur le harcèlement sexuel en Égypte : une violence sociale et politique », *Égypte / Monde arabe*, n° 9, p. 119-136.
- Abu-Lughod Lila, 1995, « Movie Stars and Islamic Moralism in Egypt », *Social Text*, n° 42, p. 53.
- Abu-Lughod Lila éd., 1998, *Remaking Women. Feminism and Modernity in the Middle East*, Princeton, Princeton University Press.
- Abu-Lughod Lila, 2002, « Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others », *American Anthropologist*, vol. 3, n° 104, p. 783-790.
- Abu-Lughod Lila, 2008, *Sentiments voilés*, Paris, La Découverte.
- Abu-Lughod Lila, 2010, « Écrire contre la culture. Réflexions à partir d'une anthropologie de l'entre-deux », *L'engagement ethnographique*, D. Cefai éd., Paris, EHESS, p. 417-446.
- Abu-Lughod Lila et El-Mahdi Rabab, 2011, « Beyond the "Woman Question" in the Egyptian Revolution », *Feminist studies*, vol. 37, n° 3, p. 683-691.
- Abul Komsan Nehad, 2009, *Sexual Harassment in the Arab Region : Cultural Challenges and Legal Gaps*, Le Caire, The Egyptian Center for Women's Rights.
- Agamben Giorgio, 1998, *Homo sacer I: le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Le Seuil.
- Agamben Giorgio, 2003, *Homo Sacer II: état d'exception*, Paris, Le Seuil.
- Ahmed Leila, 1982, « Western Ethnocentrism and Perceptions of the Harem », *Feminist Studies*, vol. 8, n° 3, p. 521-534.
- Ahmed Leila, 1992, *Women and gender in Islam : historical roots of a modern debate*, New Haven, Yale University Press.
- Ahmed Leila, 1999, *A border Passage : From Cairo to America*, New York, Penguin Books.
- Aijmer Göran et Abbink Jon, 2000, *Meanings of Violence : A Cross-Cultural Perspective*, Oxford, Bloomsbury Academic.

- Aishima Hatsuki, 2013, « Nicht nur Not Just for Fun? Sport und Gesellschaftsschicht im neoliberalen Egypten », *Die Araber im 21. Jahrhundert*, T.G. Schneiders éd., Berlin, Springer, p. 353-364.
- Al-Dawsari Nadwa, 2014, « The Popular Committees of Abyan, Yemen: A Necessary Evil or an Opportunity for Security Reform? », *Middle-East Institute*. www.mei.edu/content/popular-committees-abyan-yemen-necessary-evil-or-opportunity-security-reform [consulté le 7 septembre 2014].
- Al-Qasimi Noor, 2010, « Immodest Modesty : accommodating dissent and the 'abaya-as-fashion in the Arab Gulf States », *Journal of Middle East Women's studies*, vol. 6, n° 1, p. 46-74.
- Albera Dionigi, 2001, « Terrains minés », *Ethnologie Française*, vol. 31, n° 1, p. 5-13.
- Alès Catherine, 2003, « Violence et ordre social dans une société amazonienne », *Études rurales*, n° 95-96, p. 89-114.
- Allal Amin et El-Chazli Youssef, 2012, « Figures du déclassement et passage au politique dans les situations révolutionnaires égyptienne et tunisienne », *Sens politique*, I. Sainsaulieu et M. Surdez éd., Paris, Armand Colin, p. 321-336.
- Allison Anne, 1994, *Nightwork. Sexuality, Pleasure, and Corporate Masculinity in a Tokyo Hostess Club*, Chicago, University of Chicago Press.
- Amar Paul, 2011a, « Middle East Masculinity Studies : Discourses of "Men in Crisis", Industries of Gender in Revolution », *Journal of Middle East Women's studies*, vol. 7, n° 3, p. 36-70.
- Amar Paul, 2011b, *Moments of masculinity : critiquing the crisis approach, revisibilizing history and power*, Le Caire, Copenhagen, DEDI, KVINFO.
- Amar Paul, 2011c, « Turning the Gendered Politics of the Security State Inside Out ? », *International Feminist Journal of Politics*, vol. 13, n° 3, p. 299-328.
- Anderson Elijah, 2001, *Code of the Street - Decency, Violence & the Moral Life of the Inner City*, New York, W. W. Norton & Company.
- André Emile, 1905, *Cent façons de se défendre dans la rue sans armes*, Paris, Flammarion.
- Angleman Amy, Shinzato Yoshihiko, Van Hasselt Vincent et Russo Stephen, 2009, « Traditional martial arts versus modern self-defense training for women : some comments », *Aggression and Violent Behaviour*, vol. 14, p. 89-93.
- Anzieu Didier et Martin Jacques-Yves, 1997, *La dynamique des groupes restreints*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Appadurai Arjun, 2005, *Après le colonialisme : Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot.
- Appiah Anthony, 2010, *The honor code : how moral revolutions happen*, New York, W.W. Norton.
- Arborio Anne-Marie et Fournier Jean-Pierre, 2008, *L'observation directe*, Paris, Armand Colin.
- Argenti Nicolas, 2007, *The Intestines of the State*, Chicago, University of Chicago Press.

- Armbrust Walter, 2013, « The Ambivalence of Martyrs and the Counter-revolution », *Cultural Anthropology Online*. culanth.org/fieldsights/213-the-ambivalence-of-martyrs-and-the-counter-revolution [consulté le 29 décembre 2013].
- Avanza Martina, 2007, « Comment faire de l'ethnographie quand on n'aime pas "ses indigènes" » ? », *Recherches*, p. 41-58.
- Badran Margot, 1996, *Feminists, Islam and Nation*, Princeton, Princeton University Press.
- Badran Margot, 2012, « The Art of Revolution in Egypt. Brushes with Women », *The Fertile Crescent Gender, Art, and Society*, J.K. Brodsky et F. Olin éd., Piscataway, Rutgers University Institute for Women and Art, p. 14-35.
- Baker Jonathan et Wallevik Hege, 2008, « Changing life worlds and contested space : Seclusion practices among the Iraqw of Northern Tanzania », *Bulletin de l'APAD*, n° 27-28. apad.revues.org/3083 [consulté le 11 mai 2014].
- Baré Jean-François, 2003, « Fantômes de la violence », *Études rurales*, n° 95-96, p. 23-46.
- Baron Beth, 2005, *Egypt as a Woman. Nationalism, Gender and Politics*, Le Caire, American University in Cairo Press.
- Baron Beth, 2006, « Women, honour, and the state : Evidence from Egypt », *Middle Eastern Studies*, vol. 42, n° 1, p. 1-20.
- Bart Pauline B. et O'Brien Patricia H., 1985, *Stopping Rape : Successful survival strategies*, New York, Pergamon.
- Barthes Roland, 1957, *Mythologies*, Paris, Le Seuil.
- Barthes Roland, 1964, « Structure du fait divers », *Essais critiques*, Paris, Le Seuil.
- Barthes Roland, 1980, *La chambre claire : note sur la photographie*, Paris, Gallimard.
- Barton-Wright Edward W., 1899, « How a Man may Defend Himself against every Form of Attack », *Pearson's Magazine*, p. 268-275.
- Bateman Py, 1978, *Fear into Anger : A Manual of Self-Defense for Women*, Chicago, Nelson-Hall.
- Bateson Gregory, 1956, « The message "This is play" », *Group Processes : Transactions of the Second Conference*, B. Schaffner éd., New York, Josiah Macy Jr. Foundation, p. 145-242.
- Bateson Gregory, 1977, « Formes et pathologie de la relation », « Une théorie du jeu et du fantasme » *Vers une écologie de l'esprit*, Paris, Le Seuil, p. 209-224.
- Bateson Gregory, 1988, *La nature et la pensée*, Paris, Le Seuil.
- Battesti Vincent et Ireton François, 2011, « Présentation », *L'Égypte au présent*, Paris, Actes Sud, p. 29-37.
- Bayart Jean-François, 2004, *Le gouvernement du monde*, Paris, Fayard.
- Beaud Stéphane et Weber Florence, 2006, *Guide de l'enquête de terrain*, Paris, La Découverte.
- Beauvoir (de) Simone, 2008, *Mémoires d'une jeune fille rangée*, Paris, Gallimard.

- Becker Howard S., 1966, *Social Problems : A Modern Approach*, Hoboken, John Wiley & Sons.
- Becker Howard S., 1985, *Outsiders : études de sociologie de la déviance*, Paris, Métailié.
- Ben Dridi Ibtissem, 2010, « "Est-ce que ça marche?" À propos du *tasfih*, rituel protecteur de la vertu des jeunes filles tunisiennes », *L'Année du Maghreb*, n° 6, p. 99-122.
- Bensa Alban et Fassin Éric, 2002, « Les sciences sociales face à l'événement », *Terrain*, n° 38, p. 5-20.
- Bereni Laure, Chauvin Sébastien, Jaunait Alexandre et Revillard Anne, 2012, *Introduction aux études sur le genre*, Bruxelles, De Boeck.
- Berger Ronald et Searles Patricia, 1987, « The Feminist Self-Defense Movement : A Case Study », *Gender and Society*, vol. 1, n° 1, p. 61-84.
- Berliner David, 2013, « Le désir de participation ou comment jouer à être un autre », *L'Homme*, n° 206, p. 151-170.
- Beshir Gamal Mohamed, 2011, *Kitab Al-Ultras*, Le Caire, Dar Diwan.
- Besnier Niko, 1997, « Sluts and Superwomen: The Politics of Gender Liminality in Urban Tonga », *Ethnos*, n° 62, p. 5-31.
- Besnier Niko, 2009, *Gossip and the Everyday Production of Politics*, Honolulu, University of Hawaii Press.
- Besnier Niko, 2012, « Sports and mobility project. Globalization, Sports, and the Precarity of Masculinity », *European Research Council*. pacific.socsci.uva.nl/besnier/sports-mobility-project [consulté le 14 septembre 2014].
- Bessis Sophie, 2007, *Les Arabes, les femmes, la liberté*, Paris, Albin Michel.
- Bilge Sirma, 2010, « De l'analogie à l'articulation : théoriser la différenciation sociale et l'inégalité complexe », *L'Homme et la société*, n° 176-177, p. 43-64.
- Bittner Egon, 1970, *The Functions of the Police in Modern Society*, Cambridge, Gun & Hain Publishers.
- Bizeul Daniel, 2007, « Que faire des expériences d'enquête ? », *Revue française de science politique*, vol. 57, n° 1, p. 69-89.
- Blackstone Amy et Uggen Christopher, 2004, « Sexual Harassment as a Gendered Expression of Power », *American Sociological Review*, vol. 69, p. 64-92.
- Bodin Dominique, Robène Luc et Héas Stéphane, 2005, « Le hooliganisme entre genèse et modernité », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, n° 85, p. 61-83.
- Body-Gendrot Sophie, 2008, *La peut détruire-t-elle la ville?*, Paris, Bourin Éditeur.
- Bohuon Anaïs, Louveau Catherine, 2005, « Le test de féminité, analyseur du procès de virilisation fait aux sportives », *Sport et genre, La conquête d'une citadelle masculine*, T. Terret éd., Paris, L'Harmattan, p. 113-133.
- Boltanski Luc, 1971, « Les usages sociaux du corps », *Les annales, Économies, sociétés, civilisations*, vol. 26, p. 205-233.

- Bonhomme Julien, 2009, *Les voleurs de sexe, anthropologie d'une rumeur africaine*, Paris, Le Seuil.
- Bontemps Véronique, 2002, « Il fait couvre-feu », *Revue d'études palestiniennes*, n° 85, p. 113-116.
- Booth Marylin, 1998, « The Egyptian Lives of Jeanne d'Arc », *Remaking Women. Feminism and modernity in the Middle East*, L. Abu-Lughod éd., Princeton, Princeton University Press, p. 171-211.
- Bouillon Sophie, 2013, « Sous le ciel bleu de la cité idéale », *XXI*, p. 104-115.
- Bouju Jacky et De Bruijn Mirjam, 2008, « Violences structurelles et violences systémiques. La violence ordinaire des rapports sociaux en Afrique », *Bulletin de l'APAD*, n° 27-28. apad.revues.org/3673 [consulté le 11 mai 2014].
- Boukobza Julie, 2008, « Pratique partagée et émotions en partage. Ethnologie des danseuses orientales professionnelles au Caire », *Journal des anthropologues*, n° 114/115, p. 13-28.
- Boukobza Julie, 2009, « Danser l'Orient », *Cahiers d'études africaines*, n° 193/194, p. 203-226.
- Bourdelaï Patrice et Raulot Jean-Yves, 1987, *Une peur bleue : histoire du choléra en France, 1832-1854*, Payot.
- Bourdieu Pierre, 1978, « Sur l'objectivation participante. Réponses à quelques objections », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 23, p. 67-69.
- Bourdieu Pierre, 1980, *Le sens pratique*, Paris, Éditions de Minuit.
- Bourdieu Pierre, 1987, « Programme pour une sociologie du sport », *Choses dites*, Paris, Éditions de Minuit, p. 137-195.
- Bourdieu Pierre, 1994, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Le Seuil.
- Bourdieu Pierre, 2002, *Le bal des célibataires. Crise de la société paysanne en Béarn*, Paris, Le Seuil.
- Bourgois Philippe, 1998, « Just Another Night in a Shooting Gallery », *Theory, Culture and Society*, vol. 15, n° 2, p. 37-66.
- Bourgois Philippe et Aubert Lou, 2001, *En quête de respect : le crack à New York*, Paris, Le Seuil.
- Boutaleb Assia et al., 2005, « Dire les classes moyennes : quand des citoyens égyptiens en parlent », *Carnets de bord*, n° 10, p. 24-45.
- Boutaleb Assia, 2007, « Un lieu, deux acteurs, différentes logiques : les centres de jeunesse en Égypte », *Jeunesses des sociétés arabes, par-delà les menaces et les promesses*, I. Farag et M. Bennani-Chraïbi éd., Le Caire, Aux lieux d'être, p. 223-251.
- Boutaleb Assia, 2011, « La jeunesse : une réalité massive, une catégorie émergente », *L'Égypte au présent*, V. Battesti et F. Ireton éd., Paris, Actes Sud, p. 731-748.

- Boutron Camille, 2012, « La "terroriste", la "milicienne" et la "policière", trois façons de penser l'implication des femmes à la violence armée au Pérou », *Penser la violence des femmes*, G. Pruvost et C. Cardi éd., Paris, La Découverte, p. 138-154.
- Boutros Wadie et Jomier Jacques, 2000, *Lexique franco-égyptien : le parler du Caire*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale.
- Braudel Fernand, 1979, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XV^{ème}-XVIII^{ème} siècle*, Paris, Armand Colin.
- Brisson Thomas, 2008, « Socialisation familiale et différence de genres dans l'Égypte d'aujourd'hui », *Enfances & Psy*, vol. 40, n° 3, p. 155-164.
- Bromberger Christian, 1992, « Du grand au petit. Variations des échelles et des objets d'analyse dans l'histoire récente de l'ethnologie de la France », *Ethnologies en miroir*, I. Chiva et U. Jeggle éd., Paris, Maison des Sciences de l'Homme, p. 67-94.
- Brownmiller Susan, 1975, *Against our will : Men, women, and rape*, New York, Simon Shuster.
- Burgat François, 2013, « Préface. Les jeunesses arabes dans tous leurs états », *Jeunesses arabes*, L. Bonnefoy et M. Catusse éd., Paris, La Découverte, p. 7-9.
- Burgess Adam et Mitsutoshi Horii, 2012, « Constructing Sexual Risk : "Chikan", Collapsing Male Authority and the Emergence of Women-Only Train Carriages in Japan », *Health, risk and society*, vol. 14, n° 1, p. 41-55.
- Burton Nadya, 1998, « Resistance to Prevention : Reconsidering Feminist Antiviolence Rhetoric », *Violence against women, Philosophical perspectives*, S. French, W. Teays et L. Purdi éd., New York, Cornell University Press, p. 182-200.
- Butler Judith, 1999, *Trouble dans le genre : pour un féminisme de la subversion*, Paris, La Découverte.
- Butler Judith, 2012, *Défaire le genre*, Paris, Éditions Amsterdam.
- Butler Judith, Fassin Éric et Scott Joan W., 2007, « Pour ne pas en finir avec le "genre"... », *Sociétés & Représentations*, vol. 24, n° 2, p. 285-306.
- Cardi Coline, 2007, « La déviance des femmes : entre prison, justice et travail social », *Déviance et société*, vol. 31, n° 1, p. 3-24.
- Cardi Coline et Pruvost Geneviève, 2011, « La violence des femmes : occultations et mises en récit », *Champ pénal* (en ligne), vol. 8. champpenal.revues.org/8039 [consulté le 13 août 2014].
- Cardi Coline et Pruvost Geneviève, 2011, « La violence des femmes : un champ de recherche en plein essor », *Champ pénal* (en ligne), vol. 8. champpenal.revues.org/8102 [consulté le 13 août 2014].
- Cardi Coline et Pruvost Geneviève, 2012, « Introduction générale », *Penser la violence des femmes*, Paris, La Découverte, p. 13-64.
- Cefaï Daniel, 1996, « La construction des problèmes publics. Définitions de situations dans des arènes publiques », *Réseaux*, vol. 14, n° 75, p. 43-66.

- Centlivres Pierre, Fabre Daniel et Zonabend Françoise, 1999, *La fabrique des héros*, Paris, Maison des sciences de l'homme.
- Cermele Jill A., 2004, « Teaching Resistance to Teach Resistance : The Use of Self-Defense in Teaching Undergraduates about Gender Violence », *Feminist Teacher*, vol. 15, n° 1, p. 1-15.
- Certeau (de) Michel, 1990, *L'invention du quotidien*, Paris, Gallimard.
- Chabaud-Rychter Danielle, 2010, « Harold Garfinkel : compétence sociale et attribution du genre », *Sous les sciences sociales, le genre*, D. Chabaud-Rychter et al. éd., La Découverte, p. 219-230.
- Chabrol Fanny et Girard Gabriel éd., 2010, *Se confronter aux terrains. Expériences et postures de recherche dans le domaine du VIH/sida.*, Paris, ANRS.
- Chaib Kinda, 2007, « Le Hezbollah libanais à travers ses images, la représentation du martyr », *Les mondes chiites et l'Iran*, S. Mervin éd., Paris, Karthala, p. 113-131.
- Chamboredon Hélène, 1994, « S'imposer aux imposants. À propos de quelques obstacles rencontrés par des sociologues débutants dans la pratique et l'usage de l'entretien », *Genèses*, n° 16, p. 114-132.
- Champagne Patrick, 2011, « Le coup médiatique. Les journalistes font-ils l'événement ? », *Sociétés & Représentations*, vol. 2, n° 32, p. 25-43.
- Chauncey George, 2003, *Gay New York, 1890-1940*, Paris, Fayard.
- Chauvin Emmanuel et Seignobos Christian, 2014, « L'imbroglia centrafricain », *Afrique contemporaine*, vol. 248, n° 4, p. 119-148.
- Chesney-Lind Meda et Pasko Lisa, 1995, « Trends in Women's crime », *The Female Offender*, New York, Sage Publications, p. 95-119.
- Christin Olivier éd., 2010, « Dictionnaire des concepts nomades des sciences humaines », Paris, Métailié.
- Claverie Élisabeth, 2004, « Techniques de la menace », *Terrain*, n° 43, p. 15-30.
- Claverie Elisabeth et Boltanski Luc, 2007, « Du monde social en tant que scène d'un procès », *Affaires, Scandales et Grandes causes*, S. Van Damme et N. Offenstadt éd., Paris, Stock, p. 395-452.
- Clément Françoise, Duboc Marie et El-Shafei Omar, 2011, « Le rôle des mobilisations des travailleurs et du mouvement syndical dans la chute de Moubarak », *Mouvements*, n° 66, p. 69-78.
- Collin Françoise, 2005, « Le féminin dans la pensée postmétaphysique : autour de Jacques Derrida », *Le féminin en miroir entre Orient et Occident*, I. Krier et J. Eddine El-Hani éd., Paris, Campagne première.
- Collins Randall et Truc Gêrôme, 2010, « La violence en situations. Entretien avec Randall Collins », *Tracés*, vol. 19, n° 2, p. 239-255.
- Connell Robert W., 1987, *Gender and Power : Society, the Person and Sexual Politics*, Cambridge, Polity Press.

- Conroy Mary et Ritvo Edward, 1982, *Every Woman Can : The Conroy Method to Safety, Security, and Self-Defnse*, New York, Grosst and Dunlap.
- Corbin Alain, Courtine Jean-Jacques et Vigarello Georges éd., 2005, *Histoire du corps*, Paris, Le Seuil.
- Coulmont Baptiste, 2007, *Sex-shops, une histoire française*, Paris, Éditions Dilecta.
- Coutras Jacqueline, 2003, *Les peurs urbaines et l'autre sexe*, Paris, L'Harmattan.
- Crawford Elizabeth, 2000, *The Women's Suffrage Movement : A Reference Guide, 1866-1928*, Londres, Routledge.
- Crenn Chantal et Tersigni Simona, 2012, « Entretien avec Éric Fassin », *Corps*, vol. 10, n° 1, p. 21-27.
- Crenshaw Kimberle, 1989, « Demarginalizing the Intersection of Race and Sex : A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics », *University of Chicago Legal Forum*, p. 139-167.
- Crenshaw Kimberle, 1991, « Mapping the Margins : Intersectionnality, Identity Politics, and Violence against Women of Color », *Stanford Law Review*, vol. 43, n° 6, p. 1241-1299.
- Dailleux Denis, Farag Mahmoud et Taia Abdellah, 2013, *Égypte, les martyrs de la révolution*, Paris, Le bec en l'air.
- Dakhli Jocelyne, 2005, *L'empire des passions, l'arbitraire politique en Islam*, Paris, Flammarion.
- Daly Sunny, 2010, « Young Women as Activists in Contemporary Egypt : Anxiety, Leadership, and the Next Generation », *Journal of Middle East Women's studies*, vol. 6, n° 2, p. 59-85.
- Darbon Sébastien, 2002, « Pour une anthropologie des pratiques sportives. Propriétés formelles et rapport au corps dans le rugby à XV », *Techniques & Culture* (en ligne), n° 39. tc.revues.org/153 [consulté le 11 septembre 2014].
- Darbon Sébastien, 2008, *Diffusion des sports et impérialisme anglo-saxon : de l'histoire événementielle à l'anthropologie*, Paris, Maison des sciences de l'homme.
- Das Veena, 1996a, « Langage and body : Transactions in the construction of pain », *Daedalus*, vol. 125, n° 1, p. 67-91.
- Das Veena, 1996b, « Sexual Violence, Discursive Formations and the State », *Economic and Political Weekly*, vol. 31, n° 35/37, p. 2411-2423.
- Das Veena, 2000, *Violence and subjectivity*, Berkeley, University of California Press.
- Das Veena, 2001, « Violence and Translation », *Anthropological Quarterly*, vol. 75, n° 1, p. 105.
- Dauphin Cécile et Farge Arlette, 1997, *De la violence et des femmes*, Paris, Albin Michel.
- Dayan-Herzbrun Sonia, 2012, « Femmes du Liban et de la Palestine dans la lutte armée », *Penser la violence des femmes*, C. Cardi et G. Pruvost éd., Paris, La Découverte, p. 120-137.

- Debaene Vincent, 2006, « "Étudier des états de conscience" : la réinvention du terrain par l'ethnologie, 1925-1939 », *L'Homme*, n° 179, p. 7-62.
- Declerck Patrick, 2011, *Les Naufragés. Avec les clochards de Paris*, Paris, Plon.
- Delphy Christine, 2001, *L'ennemi principal. Penser le genre*, Paris, Syllepse.
- Denèfle Sylvette et Monqid Safaa éd., 2011, « Gouvernance locale dans le monde arabe et en méditerranée : quel rôle pour les femmes ? », *Égypte / Monde arabe*, vol. 9, n° 3.
- Desforges Nathalie et Lachenal Perrine, 2013, « Éloigne-toi ! », *Rukh, l'esprit du nouveau monde arabe*, n° 4, p. 45-66.
- Desjeux Dominique, 2000, *Objet banal, objet social - les objets quotidiens comme révélateurs de relations sociales*, Paris, L'Harmattan.
- Désveaux Emmanuel, 2013, *Avant le genre. Triptyque d'anthropologie hardcore*, Paris, EHESS.
- Digard Jean-Pierre, 1976, « Muséographie et pratique du terrain en ethnologie », *Outils d'enquête et d'analyse anthropologiques*, R. Cresswell et M. Godelier éd., Paris, Maspero, p. 58-68.
- Dina, 2011, *Ma liberté de danser, La dernière danseuse d'Égypte*, Paris, Michel Lafon.
- Diop-Sidibé Nafissatou, Campdell Jacquelyn et Becker Stan, 2006, « Domestic Violence against women in Egypt - wife beating and health outcomes », *Social Science and Medicine*, vol. 62, p. 1260-1277.
- Dorlin Elsa éd., 2009, *Sexe, race, classe : pour une épistémologie de la domination*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Doss Madiha, 2011, « Les pratiques linguistiques et leurs contextes sociaux », *L'Égypte au présent*, V. Battesti et F. Ireton éd., Paris, Actes Sud, p. 971-993.
- Douglas Mary, 2001, *De la souillure. Études sur la notion de pollution et de tabou*, Paris, La Découverte.
- Doyle Arthur Conan, 1982, *The adventure of the empty house*, Mahwah, Troll Associates.
- Doyle Kate, 2011, « Egyptians Seize Secret Police Files », *Unredacted*. nsarchive.wordpress.com/2011/03/10/egyptians-seize-secret-police-files/ [consulté le 29 novembre 2013].
- Dufournaud Nicole, 2012, « Femmes en armes au 16^{ème} siècle », *Penser la violence des femmes*, C. Cardi et G. Pruvost éd., Paris, La Découverte, p. 75-84.
- Dulong Renaud, 1981, « Sens et non-sens de l'autodéfense », *Déviance et société*, vol. 5, n° 3, p. 211-222.
- Dunning Éric et Elias Norbert, 1986, *Sport et civilisation, la violence maîtrisée*, Paris, Fayard.
- Dupret Baudoin, 2000, *Au nom de quel droit*, Paris, LGDJ.
- Dupret Baudoin, 2006, « L'enceinte égyptienne du droit. Activité juridique et contexte institutionnel », *Égypte / Monde arabe*, n° 3, p. 79-108.

- Ehrmann Jeanette et Trautmann Felix, 2013, « La libération de la violence », *Hypothèses*, vol. 16, n° 1, p. 273-288.
- El-Dessouky Aseel, 1997, *Egyptian Press Coverage of Sexual Violence against Females*, Le Caire, American University of Cairo.
- Elgohari Mohamed, 2013, « Egypt's Ultras : No More Politics », *Jadaliyya*. www.jadaliyya.com/pages/index/12475/egypt%E2%80%99s-ultras_no-more-politics [consulté le 29 novembre 2013].
- Elias Norbert, 1991, *La civilisation des mœurs*, Paris, Calman-Lévy.
- El-Mahdi Rabab, 2011, « Orientalising the Egyptian Uprising », *Jadaliyya*. www.jadaliyya.com/pages/index/1214/orientalising-the-egyptian-uprising [consulté le 14 juin 2012].
- El-Saadaoui Naoual, 2011, « The Egyptian revolution establishes a new social contract and values », *Bikya Masr*. www.masress.com/en/bikyamasr/26024 [consulté le 12 octobre 2012].
- El-Tawila Sahar et al., 2000, *The school environment in Egypt : a situation analysis of public preparatory schools*, New York, The Population Council.
- Elyachar Julia, 2005, *Markets of Dispossession : NGOs, Economic Development, and the State in Cairo*, Durham, Duke University Press.
- Elyachar Julia, 2011, « The political economy of movement and gesture in Cairo », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 17, n° 1, p. 82-99.
- Elyachar Julia, 2012, « Writing the Revolution : Dilemmas of Ethnographic Writing after the January 25th Revolution in Egypt », *Jadaliyya*. www.jadaliyya.com/pages/index/4277/writing-the-revolution_dilemmas-of-ethnographic-wr [consulté le 3 avril 2014].
- Enloe Cynthia, 2013, « Masculinities, Policing, Women and International Politics of Sexual Harassment », *International Feminist Journal of Politics*, vol. 15, n° 1, p. 77-81.
- Fahmy Khaled, 1998, « Women, Medicine, and Power in Nineteenth-Century Egypt », *Remaking Women. Feminism and modernity in the Middle East*, L. Abu-Lughod éd., Princeton, Princeton University Press, p. 35-72.
- Fairbairn William E., 1942, *Hand Off! Self-defense for women*, New York, Appleton-Century.
- Fanon Frantz, 2011, *Œuvres*, Paris, La Découverte.
- Farag Iman et Bennani-Chraïbi Mounia éd., 2007, *Jeunes des sociétés arabes par-delà les menaces et les promesses*, Le Caire, Aux lieux d'être.
- Farge Arlette et Revel Jacques, 1988, *Logiques de la foule. L'affaire des enlèvements d'enfants, Paris 1750*, Paris, Hachette.
- Farge Arlette, 1989, *Le goût de l'archive*, Paris, Le Seuil.
- Farge Arlette, 2007, *Effusion et tourment, le récit des corps. Histoire du peuple au XVIII^{ème} siècle*, Paris, Odile Jacob.
- Fassin Didier, 2004, « Et la souffrance devint sociale : de l'anthropologie médicale à une anthropologie des afflictions », *Critique*, n° 680-681, p. 16-29.

- Fassin Didier et Memmi Dominique éd., 2004, *Le gouvernement des corps*, Paris, EHESS.
- Fassin Didier et Fassin Éric éd., 2006, *De la question sociale à la question raciale*, Paris, La Découverte.
- Fassin Didier, 2011, *La force de l'ordre : une anthropologie de la police des quartiers*, Paris, Le Seuil.
- Fassin Éric, 2002, « Évènements sexuels : d'une "affaire" l'autre, Clarence Thomas et Monica Lewinsky », *Terrain*, n° 32, p. 21-40.
- Fassin Éric, 2008, « L'empire du genre. L'histoire politique ambiguë d'un outil conceptuel », *L'Homme*, n° 187-188, p. 375-392.
- Fassin Éric, 2012, « Représenter la violence des femmes : performance et fantasme », *Penser la violence des femmes*, C. Cardi et G. Pruvost éd., Paris, La Découverte, p. 343-349.
- Fasting Kari et Walseth Kristin, 2003, « Islam's View on Physical Activity and Sport Egyptian Women Interpreting Islam », *International Review for the Sociology of Sport*, vol. 38, n° 1, p. 45-60.
- Favret-Saada Jeanne, 1977, *Les Mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard.
- Felices-Luna Maritza, 2007, « L'implication des femmes au sein des groupes armés contestataires : la déviance au service d'une entreprise citoyenne », *Champ pénal*, vol. 4, p. 163-185.
- Ferrié Jean-Noël, 1998, « Figures de la moralité en Égypte : typifications, conventions et publicité », *Urbanité arabe : hommage à Bernard Lepetit*, J. Dakhli éd., Arles, Actes Sud, p. 113-146.
- Ferrié Jean-Noël, 2004, *Le régime de civilité en Égypte : public et réislamisation*, Paris, CNRS Éditions.
- Ferrié Jean-Noël, 2011, « Les ressorts de l'équilibre politique durant la présidence de Hosni Moubarak », *L'Égypte au présent*, V. Battesti et F. Ireton éd., Paris, Actes Sud, p. 323-342.
- Fitzgerald Louise F., 1993, « Sexual Harassment : Violence Against Women in the Workplace », *American Psychologist*, vol. 48, p. 1070-1071.
- Fortier Corrine, 1998, « Le corps comme mémoire : du giron maternel à la fêrule du maître coranique », *Journal des africanistes*, vol. 68, n° 1, p. 197-224.
- Fortier Corrine, 2011, « Vulnérabilité, mobilité et ségrégation des femmes dans l'espace public masculin : point de vue comparé (France, Mauritanie, Égypte) », *Égypte / Monde arabe*, vol. 3, p. 71-102.
- Fouad Yakeen, thèse en cours, *Masculinity, Insecurities and Leisure : An Ethnography of Karate Practitioners in Egypt*, Le Caire, American University in Cairo.
- Foucault Michel, 1971, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard.
- Foucault Michel, 1977a, « Le jeu de Michel Foucault », *Ornicar? Bulletin périodique du champ freudien*, n° 10, p. 62-93.
- Foucault Michel, 1977b, « Michel Foucault : la sécurité et l'État », *Tribune socialiste*, p. 3-4.

- Foucault Michel, 1993, *Surveiller et punir : naissance de la prison*, Paris, Gallimard.
- Foucault Michel, 2010, *Ceci n'est pas une pipe*, Montpellier, Fata Morgana.
- Freedman Alisa, 2002, « Commuting gazes : Schoolgirls, salarymen and electric trains in Tokyo », *Journal of Transport History*, vol. 23, n° 1, p. 23-36.
- Fulton Robert et Anderson Steven, 1992, « The Amerindian "Man-Woman": Gender, Liminality, and Cultural Continuity », *Current Anthropology*, vol. 33, n° 5, p. 603-610.
- Furniss Jamie P., 2012, *Metaphors of Waste : Several Ways of Seeing « Development » and Cairo's Garbage Collectors*, Oxford, Oxford University College.
- Garfinkel Harold, 2007, « "Passer" ou l'accomplissement du statut sexuel chez une personne "intersexuée" », *Recherches en ethnométhodologie*, Paris, Presses Universitaires de France, p. 203-295.
- Gaudin Benoit, 2009, « La codification des pratiques martiales. Une approche socio-historique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 179, p. 4-31.
- Gaudin Benoit, Julhe Samuel et Clément Jean-Paul, 2009, « Bibliographie des thèses de doctorat en SHS sur les combats codifiés », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 179, p. 118-119.
- Geertz Clifford, 1973, « Thick Description », *The interpretation of cultures*, New York, Basic Books, p. 3-30. Et sa traduction par André Mary, 1998, « La description dense. Vers une théorie interprétative de la culture », *Enquête*, n° 6, p. 73-105.
- Ghannam Farha, 2011, « Mobility, liminality, and embodiment in urban Egypt », *American Ethnologist*, vol. 38, n° 4, p. 790-800.
- Ghannam Farha, 2012, « Meanings and feelings: Local interpretations of the use of violence in the Egyptian revolution », *American Ethnologist*, vol. 39, n° 1, p. 32-36.
- Ghannam Farha, 2013, *Live and die like a man. Gender dynamics in urban Egypt*, Stanford, Stanford University Press.
- Gillot Gaëlle, 2005, « Faire sans le dire. Les rencontres amoureuses au Caire », *Géographie et culture*, vol. 54, p. 31-52.
- Girardet Raoul, 1986, *Mythes et mythologies politiques*, Paris, Le Seuil.
- Giuliani Fabienne, 2014, *Les liaisons interdites. Histoire de l'inceste au XIX^{ème} siècle*, Paris, Publications de la Sorbonne.
- Godfrey Emelyne, 2011, *Masculinity, Crime and Self-Defence in Victorian Literature*, Basingstoke, Palgrave Macmillan.
- Godineau Dominique, 1997, « Citoyennes, boutefeux et furies de guillotine », *De la violence et des femmes*, A. Farge et C. Dauphin éd., Paris, Albin Michel, p. 33-49.
- Goetschel Pascale et Granger Christophe, 2011, « Faire l'évènement, un enjeu des sociétés contemporaines », *Sociétés & Représentations*, vol. 2, n° 32, p. 7-23.
- Goffman Erving, 1959, *La mise en scène de la vie quotidienne. La présentation de soi*, Paris, Éditions de Minuit.

- Goffman Erving, 1974, *Les cadres de l'expérience*, Paris, Éditions de Minuit.
- Goffman Erving, 1977, « La ritualisation de la féminité », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 14, p. 34-50.
- Goffman Erving, 2002, *L'arrangement des sexes*, Paris, La Dispute.
- Green Thomas et Svinth Joseph éd., 2010, *Martial Arts of the World : An Encyclopedia of History and Innovation*, Santa Barbara, ABC Clío.
- Griaule Marcel, 1957, *Méthode de l'ethnographie*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Grossman Evelyne, 2008, *L'angoisse de penser*, Paris, Éditions de Minuit.
- Guibal Claude et Salaün Tangi, 2011, *L'Égypte de Tahrir : anatomie d'une révolution*, Paris, Le Seuil.
- Guirguis Laure, 2011, « Contestations coptes contemporaines en Égypte », *Revue Tiers-Monde*, n° 5, p. 139-161.
- Guirguis Laure, 2012, *Les coptes d'Égypte. Violences communautaires et transformations politiques (2005-2012)*, Paris, Karthala.
- Gustuson Donald et Masaki Linda, 1970, *Self-Defense for Women*, Boston, Allyn and Bacon.
- Haddad Tahar, 1978, *Notre femme, la législation islamique et la société*, Tunis, Maison tunisienne de l'édition.
- Haenni Patrick et Tammam Husam, 2004, « Au diable les losers ! Le succès et l'achievement, nouvelles valeurs islamiques en Égypte », *Mouvements*, n° 36, p. 42-53.
- Haenni Patrick, 2005, *L'ordre des caïds*, Paris, Karthala.
- Hafez Sherine, 2012, « No longer a bargain : Women, masculinity, and the Egyptian uprising », *American Ethnologist*, vol. 9, n° 1, p. 37-42.
- Halberstam Judith, 1997, « Mackdaddy, Superfly, Rapper : gender, race, and Masculinity in the Drag King Scene », *Social Text*, n° 52-53, p. 104-131.
- Halberstam Judith, 2006, « Violence imaginée/violence queer. Représentation, rage et résistance », *Tumultes*, vol. 27, n° 2, p. 89-107.
- Hall Edward T., 2001, *La dimension cachée*, Paris, Le Seuil.
- Hamayon Roberte, 2012, *Jouer*, Paris, La Découverte.
- Hannerz Ulf, 1983, *Explorer la ville, éléments d'anthropologie urbaine*, Paris, Éditions de Minuit.
- Harrison Mark, 2004, *Disease and the Modern World : 1500 to the Present Day*, Hoboken, Wiley.
- Hassenteufel Patrick, 2010, « Les processus de mise sur agenda : sélection et construction des problèmes publics », *Informations sociales*, vol. 157, n° 1, p. 50-58.
- Hatem Mervat, 1992, « Economic and Political Liberalization in Egypt and the Deemise of State Feminism », *International Journal of Middle-East Studies*, vol. 24, n° 2, p. 231-251.

- Heinich Nathalie, 1996, *États de femme. L'identité féminine dans la fiction occidentale*, Paris, Gallimard.
- Henry Emmanuel, 2009, « Construction des problèmes publics », *Dictionnaire des mouvements sociaux*, O. Filleul, L. Mathieu et C. Péchu éd., Paris, Presses de Science Po, p. 146-154.
- Hérault Laurence, 2005, « Le rite de passage et l'expérience de "changement de sexe" », *Hermès*, vol. 43, n° 3, p. 169-177.
- Herdt Gilbert éd., 1996, *Third Sex Third Gender*, New York, Zone Books.
- Herrera Linda, 2007, « Un jeu de filles ? Négocier la pratique du sport dans l'enseignement égyptien », *Jeunesses des sociétés arabes, par-delà les menaces et les promesses*, I. Farag et M. Bennani-Chraïbi éd., Le Caire, Aux lieux d'être, p. 253-270.
- Hibou Béatrice, 2011, *Anatomie politique de la domination*, Paris, La Découverte.
- Higazi Adam, 2008, « Social Mobilization and Collective Violence : Vigilantes and Militias in the Lowlands of Plateau State, Central Nigeria », *Africa. The Journal of the International African Institute*, vol. 78, n° 1, p. 107-135.
- Hilpron Michaël, 2012, « L'appropriation du judo : d'une "voie de la souplesse" à l'efficienne incarnée », *Staps*, n° 98, p. 143-146.
- Hoffer Bruno, 2002, *Cours de self-défense féminine*, Paris, Éditions de Vecchi.
- Hollander Jocelyne A., 2004, « "I Can Take Care of Myself": The Impact of Self-Defense Training on Women's Lives », *Violence Against Women*, vol. 10, n° 3, p. 205-235.
- Hollander Jocelyne A., 2009, « The Roots of Resistance to Women's Self-Defense », *Violence Against Women*, vol. 15, n° 5, p. 574-594.
- Hood Clifton, 1996, « Changing Perceptions of Public Space on the New York Rapid Transit System », *Journal of Urban History*, vol. 22, n° 3, p. 308-331.
- Hussein Nashaat, 2011, « The social significance of street soccer in greater Cairo : game structure and social functions », *The Journal of the History of Childhood and Youth*, vol. 4, n° 2, p. 309-328.
- Iacub Marcela et Maniglier Patrick, 2005, *Anti-manuel d'éducation sexuelle*, Paris, Bréal.
- Ibrahim Hilmi, 1981, « Leisure behaviour among contemporary Egyptians. », *Journal of Leisure Research*, vol. 13, n° 2, p. 89-104.
- Idle Nadia et Nunns Alex éd., 2011, *Tweets from Tahrir*, New York, OR Books.
- Iresmo, 2011, « Self-défense féminine vs. auto-défense féministe », *Institut de Recherche, d'Étude et de Formation sur le Syndicalisme et les Mouvements Sociaux*. iresmo.jimdo.com/2011/03/26/self-d%C3%A9fense-f%C3%A9minine-vs-auto-d%C3%A9fense-f%C3%A9ministe/ [consulté le 12 octobre 2011].
- Ismail Salwa, 2012, « The Egyptian Revolution against the Police », *Social Research*, vol. 79, n° 2, p. 435-462.

- Ismail Salwa, 2013, « Urban Subalterns in the Arab Revolutions : Cairo and Damascus in Comparative Perspective », *Comparative Studies in Society and History*, vol. 55, n° 4, p. 865-894.
- Isnart Cyril, 2006, « Les archives, le terrain et l'écriture. Entretiens avec Christian Bromberger et Bernard Lortat-Jacob », *Terrain et archive*. odel.imageson.org/terrainarchive/document164.html [consulté le 19 mai 2014].
- Jackson-Jacob Curtis, 2004, « Taking a Beating : The Narrative Gratifications of Fighting as an Underdog », *Cultural Criminology Unleashed*, J. Ferrell, W. Morrisson et K.J. Hayward éd., Londres, Glasshouse Press, p. 231-244.
- Jacob Wilson Chacko, 2007, « Eventful Transformations: Al-Futuwwa between History and the Everyday », *Comparative Studies in Society and History*, vol. 49, n° 3, p. 689-712.
- Jacob Wilson Chacko, 2010, « Overcoming "Simply being" : Straight Sex, Masculinity and Physical Culture in Modern Egypt », *Gender and History*, vol. 22, n° 3, p. 658-676.
- Jacob Wilson Chacko, 2011, *Working out Egypt: effendi masculinity and subject formation in colonial modernity, 1870-1940*, Durham, Duke University Press.
- Jad Islah, 2004, « The "NGOisation" of the Arab women's movement », *IDS Bulletin*, vol. 35, n° 4, p. 34-42.
- Jamin Jean, 1985, « Le texte ethnographique », *Études rurales*, vol. 97, n° 1, p. 13-24.
- Jarry Anna et al., 2006, « Quelques réflexions sur le rapport de jeunes chercheuses féministes à leur terrain », *Terrains et travaux*, n° 10, p. 177-193.
- Jeanjean Agnès, 1999, « Les égouts de Montpellier : mots crus et mots propres », *Ethnologie française*, n° 29, p. 607-615.
- Jeudy-Ballini Monique et Voisenat Claudie, 2004, « Ethnographier la peur », *Terrain*, n° 43, p. 5-14.
- Joseph Suad, 1994, « Brother/Sister Relationships : Connectivity, Love, and Power in the Reproduction of Patriarchy in Lebanon », *American Ethnologist*, vol. 21, n° 1, p. 50-73.
- Kandiyoti Deniz, 1988, « Bargaining with Patriarchy », *Gender and Society*, n° 2, p. 274-290.
- Kapferer Jean-Noël, 1987, *Rumeurs*, Paris, Le Seuil.
- Kassab Sweis Rania, 2012, « Saving Egypt's Village Girls : Humanity, Rights, and Gendered Vulnerability in a Global Youth Initiative », *Journal of Middle East Women's studies*, vol. 8, n° 2, p. 26-50.
- Kergoat Danièle, 2009, « Dynamiques et consubstantialité des rapports sociaux », *Sexe, race, classe, pour une épistémologie de la domination*, E. Dorlin éd., Paris, Presses Universitaires de France, p. 111-125.
- Kergoat Danièle, 2012, *Se battre, disent-elles...*, Paris, La Dispute.
- Khalifa Yasmine, 2011, *Negotiating time and space in Cairo's Metro : the everydayness of commuting*, Cynthia Nelson Institute for Gender and Women's Studies, Le Caire, American University in Cairo.

- Khalil Karima éd., 2011, *Messages from Tahrir*, Le Caire, The American University in Cairo Press.
- Kholoussy Hanan, 2010, *For Better, For Worse : The Marriage Crisis that Made Modern Egypt*, Stanford, Stanford University Press.
- Kian-Thiébaud Azadeh, 2010, « Erving Goffman : de la production sociale du genre à l'objectivation sociale des différences biologiques », *Sous les sciences sociales, le genre*, D. Chabaud-Rychter et al. éd., Paris, La Découverte, p. 276-288.
- Klaus Enrique, 2007, « The Ayd "sexual rage scandal" : Managing the Lack of Information through Categorical Photo-Fit », E. Klaus et C. Hassabo éd., *Chroniques égyptiennes 2006*, p. 372-390.
- Klaus Enrique, Dupret Baudoin et Ferrié Jean-Noël, 2008, « "Derrière le voile" : analyse d'un réseau dialogique égyptien », *Droit et société*, n° 68, p. 153-179.
- Klaus Enrique, 2012, « Égypte : la "révolution du 25 janvier" en contrechamp. Chroniques des "comités populaires" d'al-Manyal au Caire », *Revue marocaine des sciences politiques et sociales*, vol. 4, Hors-série, p. 119-145.
- Koning (de) Anouk, 2009, *Global Dreams : Class, Gender, and Public Space in Cosmopolitan Cairo*, Le Caire, American University in Cairo Press.
- Kreil Aymon et Monqid Safaa, 2010, « Femmes et harcèlement sexuel au Caire », I. Farag éd., *Chroniques égyptiennes 2008*, p. 151-166.
- Kreil Aymon, 2010, « Se faire cheikh au Caire », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 149, p. 255-272.
- Kreil Aymon, 2011, « La Saint-Valentin au pays d'al-Azhar : éléments ethnographiques de l'amour et du sentiment amoureux au Caire », *Sacrées familles! Changements familiaux, changements religieux*, M. Gross, S. Mathieu et S. Nizard éd., Toulouse, ERES, p. 71-83.
- Kreil Aymon, 2012, *Du rapport au dire. Sexe, amour et discours d'expertise au Caire*, Paris, EHESS.
- Krohn-Hansen Christian, 1994, « The anthropology of violent interaction », *Journal of Anthropological Research*, vol. 50, n° 4, p. 367-381.
- Kuppinger Petra, 2005, « Globalization and Exterritoriality in Metropolitan Cairo », *Geographical Review*, vol. 95, n° 3, p. 348-372.
- Lachenal Perrine, 2012, « Le Caire, 2011. Plongée ethnographique au cœur des *lijân sha'abeya* (comités populaires) », *L'Année du Maghreb*, n° 8, p. 193-206.
- Lachenal Perrine, 2014, « Beauty, the Beast, and the Baseball Bat : Ethnography of Self-Defense Training for Upper-Class Women in Revolutionary Cairo (Egypt) », *Comparative Sociology*, vol. 13, p. 58-77.
- Lachheb Monia, 2012, « La religion en pratique. Le port du voile dans l'espace sportif en Tunisie », *Social Compass*, vol. 59, n° 1, p. 120-135.
- Lacroix Isabelle, 2011, « Les femmes dans la lutte armée au Pays basque », *Champ pénal* (en ligne), vol. 8. champpenal.revues.org/8076?lang=en [consulté le 4 avril 2014].

- Lagrange Hugues, 1993, « La pacification des mœurs à l'épreuve : l'insécurité et les atteintes prédatrices », *Déviance et société*, vol. 17, n° 3, p. 279-289.
- Lagrange Hugues, 1995, *La civilité à l'épreuve. Crime et sentiment d'insécurité*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Lagrave Rose-Marie, 2012, « Postface », *Penser la violence des femmes*, C. Cardi et G. Pruvost éd., Paris, La Découverte, p. 407-411.
- Lakoff Andrew, 2007, « From Population to Vital System : National Security and the Changing Object of Public Health », *ARC Working Paper*, n° 7. hdl.handle.net/10524/1564 [consulté le 12 juillet 2014].
- Lamartine (de) Alphonse, 1835, *Souvenirs, impressions, pensées et paysages, pendant un voyage en Orient (1832-1833)*, Paris, Charles Gosselin.
- Lamchichi Abderrahim éd., 2002, *Sexualités et sociétés arabes*, Paris, L'Harmattan.
- Lang Sabine, 1997, « The NGO-ization of Feminism », *Transitions Environments Translations : Feminisms in International Politics*, J. Scott, C. Kaplan et D. Keates éd., New York, Routledge, p. 101-120.
- Larguèche Abdelhamid, 2011, « Cette gifle qui n'a jamais eu lieu... », *L'Autre*, vol. 12, n° 2, p. 216-217.
- Lavergne Cécile et Perdoncin Anton, 2010, « Éditorial. La violence à l'épreuve de la description », *Tracés*, n° 19, p. 5-25.
- Lavergne Marc éd., 2012, *Une société en quête d'avenir, Égypte, au deux de la révolution*, Paris, L'Harmattan.
- Le Bodic Cédric, 2011, « Peut-on penser la violence des femmes sans ontologiser la différence des sexes ? », *Champ pénal* (en ligne), vol. 8. champpenal.revues.org/8092 [consulté le 13 août 2014].
- Le Renard Amélie, 2012, « Les buya. Subversion des normes de genre en Arabie Saoudite », *Jeunesses arabes*, L. Bonnefoy et M. Catusse éd., Paris, La Découverte, p. 68-77.
- Le Renard Amélie, 2010, « Partager des contraintes de genre avec les enquêtées. Quelques réflexions à partir du cas saoudien », *Genèses*, n° 81, p. 128-141.
- Leavitt John, 1996, « Meaning and Feeling in the Anthropology of Emotions », *American Ethnologist*, vol. 23, n° 3, p. 514-539.
- Lebas Clotilde, 2012, « La violence des femmes, entre démesure et ruptures », *Penser la violence des femmes*, C. Cardi et G. Pruvost éd., Paris, La Découverte, p. 245-256.
- Leblanc Audrey, 2011, « Fixer l'événement », *Sociétés & Représentations*, vol. 32, n° 2, p. 57-76.
- Lefebvre Georges, 1932, *La Grande Peur de 1789*, Paris, Armand-Collin.
- Lenclud Gérard, Claverie Elisabeth et Jamin Jean, 1984, « Une ethnographie de la violence est-elle possible ? », *Études rurales*, n° 95-96, p. 9-21.
- Lenclud Gérard, 2009, « Mensonge et vérité. À propos d'un article de Raymond Jamous », *Ateliers du LESC*, n° 33. [//ateliers.revues.org/8201](http://ateliers.revues.org/8201) [consulté le 29 novembre 2013].

- Lenclud Gérard, 2011, « L'acte de mentir. Remarques sur le mensonge », *Terrain*, n° 57, p. 4-19.
- Lenzen Benoît, Dejardin Robert et Cloes Marc, 2004, « Régulation de l'opposition et mixité au sein d'une école d'arts martiaux », *Staps*, n° 4, p. 99.
- Lepoutre David, 1997, *Cœur de banlieues*, Paris, Flammarion.
- Lévi-Strauss Claude, 1958, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.
- Lévi-Strauss Claude, 1962, *La pensée sauvage*, Paris, Plon.
- Lévi-Strauss Claude, 1963, « Rousseau, Père de l'ethnologie », *Unesco, Le courrier*, vol. 16, n° 3, p. 10-14.
- Lewin Ellen, 2006, « Introduction », *Feminist Anthropology : A Reader*, E. Lewin éd., Wiley-Blackwell, p. 1-38.
- Lieber Marylène, 2008, *Genre, violences et espaces publics. La vulnérabilité des femmes en question*, Paris, Presses de Science Po.
- Limier Cécile, 2014, *Self-défense au féminin*, Paris, Lanore.
- Lonsway Kimberly A., 1996, « Preventing Acquaintance Rape Through Education. What Do We Know? », *Psychology of Women Quarterly*, vol. 20, n° 2, p. 229-265.
- Louveau Catherine, 1986, *Talons aiguilles et crampons alu : les femmes dans les sports de tradition masculine*, Paris, INSEP-SFSS.
- Louveau Catherine, 2002, « Les femmes dans le sport : construction sociale de la féminité et division du travail », *Les Cahiers de l'INSEP*, n° 1, p. 49-78.
- Lutz Catherine et White Geoffrey M., 1986, « The anthropology of emotions », *Annual Review of Anthropology*, n° 15, p. 405-436.
- MacKinnon Catherine, 1987, *Feminism unmodified : discourses on life and law*, Cambridge, Harvard University Press.
- Mackinnon Catherine, 2000, « Points against postmodernism », *Chicago-Kent Law Review*, vol. 75, p. 687-712.
- Madden Margaret E. et Sokol Thomas J., 1994, « Empowering women : A femininst analysis of self-defense courses », *Initiatives*, vol. 56, n° 1, p. 23-27.
- Mageo Jeannette M., 1996, « Samoa, on the Wilde Side : Male Transvestism, Oscar Wilde, and Liminality in Making Gender », *Ethos*, vol. 24, n° 4, p. 588-627.
- Mahmood Saba, 2009, *Politique de la piété. Le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*, Paris, La Découverte.
- Malinowski Bronislaw, 1922, « Introduction », *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Paris, Gallimard, p. 59-82.
- Masonis Krista, 1999, *Report on Youth Programming in Egypt*, Save the children/USA.
- Mathieu Nicole-Claude, 1991, « Quand céder n'est pas consentir », *L'anatomie politique*, Paris, Côté Femmes, p. 131-225.

- Mauger Gérard, 1991, « Enquêter en milieu populaire », *Genèses*, n° 6, p. 125-143.
- Mauss Marcel, 1950, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Mauss Marcel, 1979, *L'expression obligatoire des sentiments*, Paris, Éditions de Minuit.
- Mauss Marcel, 1999, « Techniques du corps », *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, p. 363-386.
- McCaughey Martha, 1997, *Real Knockouts. The physical feminism of women's self-defense*, New York, New York University Press.
- McCaughey Martha et King Neal éd., 2001, *Reel Knockouts : Violent Women in the Movies*, Austin, University of Texas Press.
- McDaniel Patricia, 1993, « Self defense training and women's fear of crim », *Women's Studies International Forum*, n° 16, p. 37-45.
- Mennesson Christine, 2005, *Être une femme dans le monde des hommes. Socialisation sportive et construction du genre*, Paris, L'Harmattan.
- Mennesson Christine, 2006, « Le gouvernement des corps de footballeuses et boxeuses de haut niveau », *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, n° 23, p. 179-196.
- Mennesson Christine et Clément Jean-Paul, 2009, « Boxer comme un homme, être une femme », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 179, p. 76-91.
- Mercier-Lefevre Betty, 2005, « Pratiques sportives et mises en scène du genre : entre conservation, lissage et reformulation. L'exemple de la jupe chez les joueuses de tennis », *Sport et genre*, T. Terret éd., Paris, L'Harmattan, p. 369-379.
- Meriwether Margaret et Tucker Judith, 1999, *Social History of Women and Gender in the Modern Middle East*, Oxford, Westview Press.
- Messiri Sawsan, 1978, *Ibn al-balad : a concept of Egyptian identity*, Leiden, Brill.
- Mohammed Hassan Rasha, 2011, *Al-shuhīdāt al-thawra al-huriyya al-khamsa wa 'ashrīn yanaīr, 'ālqūn fī al-tārīkh masiyyūn fī al-dhākara* (Les martyres de la révolution de la liberté du 25 janvier, suspendues dans l'histoire, oubliées de la mémoire), Le Caire, ONG « For Women And Development ».
- Mohammed Hassan Rasha et Abul Komsan Nehad, 2008, *Clouds in Egypt's sky. Sexual Harassment : from Verbal Harassment to Rape*, Le Caire, ECWR.
- Molia François-Xavier, 2012, « Qu'est-ce qu'une femme ? Évolution du personnage féminin dans la série Terminator », *Penser la violence des femmes*, C. Cardi et G. Pruvost éd., Paris, La Découverte, p. 400-406.
- Monciaud Didier, 2005, « Écrire l'histoire des femmes d'un point de vue féministe égyptien », *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, n° 96-97, p. 161-178.
- Mondada Lorenza, 2000, *Décrire la ville : la construction des savoirs urbains dans l'interaction et dans le texte*, Paris, Anthropos.
- Morin Edgar, 2010, *La rumeur d'Orléans*, Paris, Le Seuil.

- Moussaoui Abderrahmane, 2001, « Du danger et du terrain en Algérie », *Ethnologie française*, vol. 31, n° 1, p. 51-59.
- Najmabadi Afsaney, 1993, « Veiled Discourse, Unveiled Bodies », *Feminist Studies*, n° 3, p. 487-518.
- Najmabadi Afsaney, 1998, « Crafting an Educated Housewife in Iran », *Remaking Women. Feminism and Modernity in the Middle East*, L. Abu-Lughod éd., Princeton, Princeton University Press, p. 91-125.
- Nanda Serena, 1996, « Hijras : An Alternative Sex and Gender Role in India », *Third Sex, Third Gender*, G. Herdt éd., New York, Zone Books.
- Naudier Delphine, 2010, « Genre et activité littéraire : les écrivaines francophones », *Sociétés contemporaines*, n° 78, p. 5-13.
- Nazra, 2013, « Concept Paper - Societal Violence and Alternative Security Practices », *Nazra for Feminist Studies*. nazra.org/en/2012/10/concept-paper-societal-violence-and-alternative-security-practices [consulté le 29 novembre 2013].
- Ngo Minh-Minh, 1999, *Self-défense pour les femmes*, Paris, Chiron.
- Noiriel Gérard, 1990, « Journal de terrain, journal de recherche et auto-analyse. Entretien avec Florence Weber », *Genèses*, vol. 2, n° 1, p. 138-147.
- Nordstrom Carolyn et Robben Antonius, 1995, *Fieldwork Under Fire : Contemporary Studies of Violence and Survival*, Berkeley, University of California Press.
- Olivier de Sardan Jean-Pierre, 2000, « Le "je" méthodologique. Implication et explication dans l'enquête de terrain », *Revue française de sociologie*, vol. 41, n° 3, p. 417-455.
- Orwell George, 1949, 1984, Londres, Secker and Warburg.
- Pain Rachel H., 1997, « Social Geographies of women's fear of crime », *Transactions of the Institute of British Geographers*, vol. 22, n° 2, p. 231-244.
- Pal Sampat, 2008, *Moi, Sampat Pal, chef de gang en sari rose*, Paris, Oh éditions.
- Parisi Serge, 2004, *La self-défense chinoise : comment utiliser la force de l'adversaire pour vaincre*, Paris, Européenne de magazines.
- Parla Ayse, 2001, « The "Honour" of the State : Virginity Examinations in Turkey », *Feminist Studies*, vol. 27, p. 65-88.
- Penin Nicolas, 2004, « L'amour du risque, modes d'engagements féminins dans les pratiques sportives à risques », *Staps*, n° 66, p. 195-207.
- Perullo Alex, 2005, « Hooligans and Heroes : Youth Identity and Hip-Hop in Dar es Salaam, Tanzania », *Africa Today*, vol. 51, n° 4, p. 75-101.
- Peterson Mark A., 2011a, *Connected in Cairo, growing up cosmopolitan in the modern Middle East*, Bloomington, Indiana University Press.
- Peterson Mark A., 2011b, « Egypt's Media Ecology in a Time of Revolution », *Arab Media and Society*. www.arabmediasociety.com/?article=770 [consulté le 25 avril 2013].

- Peterson Mark A., 2011c, « Toward an Ethnography of Contingency in the Egyptian Uprisings », *Anthropologies*. www.anthropologiesproject.org/2011/12/toward-ethnography-of-contingency-in.html [consulté le 25 avril 2013].
- Peterson Susan G., 1979, *Self-Defense for Women : The West Point Way*, New York, Simon and Schuster.
- Pieke Franck, 1996, *The Ordinary and the Extraordinary : an anthropological study of Chinese reform and the 1989 people's movement in Beijing*, New York, Kegan Paul International.
- Piette Albert, 1986, « Carnavals en Wallonie », *Ethnologie française*, vol. 16, n° 2, p. 165-176.
- Piette Albert, 1997, « Pour une anthropologie comparée des rituels contemporains », *Terrain*, n° 29, p. 139-150.
- Pinatel Jean, 1964, « La criminologie : recherche scientifique et action sociale », *Revue française de sociologie*, vol. 5, n° 3, p. 325-330.
- Pinçon-Charlot Monique et Pinçon Michel, 1991, « Pratiques d'enquête dans l'aristocratie et la grande bourgeoisie : distance sociale et conditions spécifiques de l'entretien semi-directif », *Genèses*, vol. 3, n° 1, p. 120-133.
- Pinçon Michel et Pinçon-Charlot Monique, 1997, *Voyages en grande bourgeoisie*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Pinçon Michel et Pinçon-Charlot Monique, 2005, « La pratique de l'observation », *Voyage en grande bourgeoisie : journal d'enquête*, Paris, Presses Universitaires de France, p. 55-80.
- Pollard Clarissa, 2005, *Nurturing the Nation : the family Politics of the 1919 Egyptian Revolution*, Berkeley, University of California Press.
- Prochasson Christophe et Rasmussen Anne, 2004, *Vrai et faux dans la Grande Guerre*, Paris, La Découverte.
- Pruvost Geneviève, 2007, *Profession : policier. Sexe : féminin*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme.
- Quinn Beth A., 2002, « Sexual Harassment and Masculinity : the Power and Meaning of "Girl Watching" », *Gender and Society*, vol. 16, n° 3, p. 386-402.
- Radi Saadia, 1996, « De la toile au voile : les actrices égyptiennes voilées et l'"islamisme" », *Maghreb-Machrek*, n° 151, p. 13-17.
- Ran Oppenheim Jean-Marc, 1999, « The Gezira sporting club of Cairo », *Peace Review : A Journal of Social Justice*, vol. 11, n° 4, p. 551-556.
- Rana Jasmijn, 2014, « Sports: Provocation », *Cultural Anthropology Online*. www.culanth.org/fieldsights/489-sports-provocation [consulté le 20 octobre 2014].
- Rémy Elisabeth, 1993, « Comment saisir la rumeur ? », *Ethnologie française*, n° 4, p. 591-602.
- Renneson Stéphane, 2007, « Violence et immunité : la boxe thaïlandaise promue en art d'autodéfense national », *L'Homme*, n° 182, p. 163-186.

- Rennesson Stéphane, 2009, « Art martial, sport international et produit culturel », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 179, p. 62-75.
- Rentschler Carry A., 1999, « Women's self-defense : Physical education for everyday life », *Women's Studies Quarterly*, vol. 1, n° 2, p. 152-161.
- Revel Jacques, 1998, *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, Paris, Le Seuil.
- Revet Sandrine, 2013, « "A small world": ethnography of a natural disaster simulation in Lima, Peru », *Social Anthropology*, vol. 21, n° 1, p. 38-53.
- Riches David, 1986, *The Anthropology of Violence*, New York, Blackwell Publishers.
- Riesman Paul, 1977, *Freedom in Fulani Social Life: An Introspective Ethnography*, Chicago, University of Chicago Press.
- Rizzo Helen, 2011, « Creating Community around Women's Rights: the Anti-Sexual Harassment Campaign in Egypt », *Égypte / Monde arabe*, n° 9, p. 137-150.
- Roitman Janet, 2012, « Crisis », *Political Concepts : A Critical Lexicon*. www.politicalconcepts.org/issue1/crisis/ [consulté le 23 mai 2014].
- Rommel Carl, thèse en cours, *The Cultural Work that Football Does : interrogating emotionality, infrastructures and subjectivities along circulations of Egypt's changing national game*, SOAS, Londres, University of London.
- Roscoe Will, 1996, « How to become a Berdache », *Third Sex, Third Gender*, G. Herdt éd., New York, Zone Books.
- Roussillon Alain, 2006, « Égypte : chronique d'une retraditionalisation annoncée », *Être femme en Égypte, au Maroc et en Jordanie*, F.-Z. Zryouil et Roussillon éd., Le Caire, Aux lieux d'être, p. 27-77.
- Roy Olivier, 2013, « Et si l'orient disparaissait », *Critique*, n° 793-794, p. 543-552.
- Roy Parama, 1996, « Discovering India, Imagining Thuggee », *The Yale Journal of Criticism*, vol. 9, n° 1, p. 121-145.
- Rubi Stéphanie, 2005, *Les « crapuleuses », ces adolescentes déviantes*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Russell Glenda M. et Bohan J.S, 2007, « When Feminists Resist Self-defense : Traditional Gender Roles or Feminist Ideology? », papier présenté à la conférence de l'*Association for Women in Psychology*, San Francisco.
- Ryzova Lucie, 2004, *L'effendiyya ou la modernité contestée*, Le Caire, CEDEJ.
- Ryzova Lucie, 2011, « The Battle of Muhammad Mahmud Street : Teargas, Hair Gel, and Tramadol », *Jadaliyya*. [jadaliyya.com/pages/index/3312/the-battle-of-muhammad-mah mud-street_teargas-hair-](http://jadaliyya.com/pages/index/3312/the-battle-of-muhammad-mah-mud-street-teargas-hair-) [consulté le 8 novembre 2012].
- Sabaseviciute Giedre, 2012, « Thawra », *Glossaire de la révolution*. www.cedej-eg.org/spip.php?article633 [consulté le 15 juillet 2013].
- Sabea Hanan, 2012, « A "Time out of Time": Tahrir, the Political and the Imaginary in the context of the January 25th Revolution in Egypt », *Cultural Anthropology Online*. culanth.org/fieldsights/211-a-time-out-of-time-tahrir-the-political-and-the-imaginary-

in-the-context-of-the-january-25th-revolution-in-egypt [consulté le 30 septembre 2013].

- Salverda Tijo et Grassiani Erella, 2014, « Anxiety at the Top », *Comparative Sociology*, vol. 13, p. 1-11.
- Saoudias Dimitris, 2009, « Negotiating Space. The Evolution of the Egyptian Street, 2000-2011 », *Cairo Papers in Social Science*, vol. 32, n° 4.
- Sauter Anne, 2000, « Être rugby », *jeux du masculin et du féminin*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme.
- Sartre Jean-Paul, 1976, *L'être et le néant : essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard.
- Schechner Richard, 2002, *Performance Studies : An Introduction*, Londres, Routledge.
- Schielke Samuli, 2011, « The Arab Autumn? On the Continuity of Uprising in Egypt », *Suomen Antropologi : Journal of Finnish Anthropological Society*, vol. 4, p. 76-79.
- Schielke Samuli, 2012, « Writing Anthropology of and for the Revolution », *You'll be late for the revolution!* samuliegypt.blogspot.fr/2012/01/writing-anthropology-of-and-for.html [consulté le 3 avril 2014].
- Scott Joan W., 1988, « Le genre : une catégorie utile de l'analyse historique », *Les Cahiers du Grif*, n° 37-38, p. 125-155.
- Scott Joan W., 2010, « Fantômes du millénaire : le futur du "genre" au XXI^{ème} siècle », *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, n° 32, p. 89-117.
- Scribner Marylin, 1988, *Free to Fight Back : A Self-Defense Handbook for Women*, Illinois, Harold Shaw.
- Sfeir Leila, 1989, « Sport in Egypt. Cultural Reflection and Contradiction of a Society », *Sport in Asia and Africa, a comparative handbook*, A. Wagner éd., New York, Greenwood Press, p. 183-215.
- Shafik Viola, 2011, « Le cinéma égyptien et la question des classes sociales », *L'Égypte au présent*, V. Battesti et F. Ireton éd., Paris, Actes Sud, p. 995-1034.
- Shakry Omnia, 1998, « Schooled Mothers and Structured Play : Child Rearing in Turn-of-the-Century Egypt », *Remaking Women. Feminism and Modernity in the Middle East*, L. Abu-Lughod éd., Princeton, Princeton University Press, p. 126-170.
- Simons Anna, 1995, « The Beginning of the End », *Fieldwork under fire. Contemporary studies of violence and survival*, C. Nordstrom et A. Robben éd., University of California Press, p. 42-61.
- Singerman Diane, 1995, *Avenues of Participation : Family, Politics, and Networks in Urban Quarters of Cairo*, Princeton, Princeton University Press.
- Sparre Sara Lei et Petersen Marie Juul, 2007, *Islam and Civil Society : Case Studies from Jordan and Egypt*, Copenhagen, Danish Institute for International Studies.
- Sparre Sara Lei, 2013, *A generation in the making. The Formation of Young Muslim Volunteers in Cairo*, Copenhagen, Copenhagen University.

- Stadnicki Roman, 2013, « Réappropriation du quartier et repositionnement des acteurs urbains dans l'Égypte d'après 2011 », *Institut français d'études anatoliennes*. www.ifea-istanbul.net/index.php?option=com_k2&view=item&id=2994&Itemid=291&lang=fr [consulté le 3 janvier 2014].
- Steinbeck John, 1997, *Grapes of Wrath*, New York, Penguin Books.
- Steiner Bradley J., 1976, *Under the Belt : Unarmed Combat for Women*, Bolder, Paladin Press.
- Suleiman Michael W., 1978, « Changing Attitudes toward Women in Egypt : The Role of Fiction in Women's Magazines », *Middle Eastern Studies*, vol. 14, n° 3, p. 352-371.
- Sullivan Zohreh, 1998, « Eluding the Feminist, Overthrowing the Modern? Transformations in Twentieth-Century Iran », *Remaking Women Feminism and modernity in the Middle East*, L. Abu-Lughod éd., Princeton, Princeton University Press, p. 215-242.
- Susuki Chiho et Meekers Dominique, 2008, « Determinants of support for female genital cutting among ever-married women in Egypt », *Global Health*, vol. 3, n° 4, p. 383-398.
- Tabet Paula, 1979, « Les mains, les outils, les armes », *L'Homme*, vol. 19, p. 5-61.
- Teays Wanda, 1998, « Standards of Perfection and Battered Women's Self-defense », *Violence against women, Philosophical perspectives*, S. French, L. Purdi et W. Teays éd., New York, Cornell University Press, p. 57-76.
- Terret Thierry, 2000, *Histoire du sport féminin*, Paris, L'Harmattan.
- Terret Thierry éd., 2005, *Sports et genre*, Paris, L'Harmattan.
- Terrolle Daniel, 1996, « Anonymisation et défense collective », *Ethnologie française*, vol. 26, n° 3, p. 418-425.
- Tharwat Ahmed, 2011, « The Baltagiya and the Post Revolution Egypt », *Insight News*. insightnews.com/commentary/7940-the-baltagiya-and-the-post-revolution-egypt.
- Théry Irène, 2007, *La distinction des sexes*, Paris, Odile Jacob.
- Thompson Edward P., 1963, *The Making of the English Working Class*, Londres, Vintage Books.
- Tillion Germaine, 1982, *Le harem et les cousins*, Paris, Le Seuil.
- Tlili Fethi, 2002, « Statut féminin, modèle corporel et pratique sportive en Tunisie », *Staps*, n° 57, p. 53-68.
- Touraille Priscille, 2008, *Hommes grands, femmes petites*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme.
- Tourné Karine, 2007, « Devenez votre patron ! La mise en scène du chômage et la figure du jeune entrepreneur en Égypte dans les années 1990 », *Jeunesses des sociétés arabes, par-delà les menaces et les promesses*, I. Farag et M. Bennani-Chraïbi éd., Le Caire, Aux lieux d'être.
- Tremoulinas Alexis, 2007, « Enquêter dans un lieu public », *Genèses*, n° 66, p. 108-122.
- Turner Victor, 1969, *The Ritual Process : Structure and Anti-Structure*, Chicago, Aldine Publishing.

- Underwood William J., 1944, *Self-defense for women : Combato*, New York, Blue Ribbon Books.
- Vairel Frédéric, 2006, « Quand "Assez !" ne suffit plus. Quelques remarques sur Kifâya et autres mobilisations égyptiennes », F. Kohstall éd., Le Caire, *L'Égypte dans l'année 2005*, p. 109-136.
- Valentine Gill, 1992, « Images of danger : Women's Sources of Information About the Spatial Distribution of Male Violence », *Area*, vol. 24, n° 1, p. 22-29.
- Van Bottenburg Maarten et Heilbron Johan, 2009, « Dans la cage. Genèse et dynamique des "combats ultimes" », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 4, p. 32-45.
- Van Gennep Arnold, 2011, *Les rites de passage*, Paris, Picard.
- Veyne Paul, 2007, *Quand notre monde est devenu chrétien*, Paris, Albin Michel.
- Vigarelo Georges, 1998, *Histoire du viol, XVI^{ème} - XIX^{ème} siècle*, Paris, Le Seuil.
- Vigarelo Georges et Holt Richard, 2005, « Le corps travaillé. Gymnastes et sportifs au XIX^{ème} siècle », *Histoire du corps : de la Révolution à la Grande Guerre*, Paris, Le Seuil, p. 313-378.
- Vignaux Georges, 1979, « Argumentation et discours de la norme », *Langages*, vol. 12, n° 53, p. 67-85.
- Voix Raphaël, 2008, « Denied Violence, Glorified Fighting : Spiritual Discipline and Controversy in Ananda Marga », *Nova Religio : The Journal of Alternative and Emergent Religions*, vol. 12, n° 1, p. 3-25.
- Wacquant Loïc, 1989, « Corps et âme. Notes ethnographiques d'un apprenti boxeur », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 80, p. 33-67.
- Wacquant Loïc, 2000, *Corps et âme, carnets ethnographiques d'un apprenti boxeur*, Marseille, Agone.
- Wacquant Loïc, 2006, *Parias urbains. Ghetto, banlieues, État*, Paris, La Découverte.
- Wacquant Loïc, 2007, « La saveur et la douleur de l'action », *Corps et culture*, n° 6/7. corpsetculture.revues.org/978 [consulté le 28 janvier 2014].
- Wacquant Loïc, 2010, « L'habitus comme objet et méthode d'investigation », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 184, n° 4, p. 108-121.
- Warnier Jean-Pierre, 1999, *Construire la culture matérielle. L'homme qui pensait avec ses doigts*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Warnier Jean-Pierre, 2007a, « Corps, technologies du pouvoir et appropriation de la modernité au Cameroun », *Politique Africaine*, n° 107, p. 23-41.
- Warnier Jean-Pierre, 2007b, « Foucault en Afrique. La microphysique d'une monarchie contemporaine », *Revue internationale des sciences sociales*, n° 191, p. 103-112.
- Weber Florence, 2009, *Le manuel de l'ethnographe*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Weber Max, 1963, *Le savant et le politique*, Paris, Union Générale d'Éditions.

- Welde Kristine, 2003, « Getting Physical. Subverting Gender through Self-Defense », *Journal of Contemporary Ethnography*, vol. 32, n° 3, p. 247-278.
- Welsh Sandy, 2006, « "I am not thinking of it as Sexual Harassment": understanding Harassment across Race and Citizen Ship », *Gender and Society*, vol. 20, n° 1, p. 87-107.
- White Luise, 2000, *Speaking with Vampires : Rumor and History in Colonial Africa*, Berkeley, University of California Press.
- Whitehead Neil L., 2004, « Rethinking anthropology of violence », *Anthropology Today*, vol. 20, n° 5, p. 1-2.
- Whitehead Neil L., 2007, « Violence and the Cultural Order », *Daedalus*, vol. 136, n° 1, p. 40-50.
- Williams Raymond, 1977, *Marxism and Literature*, Oxford, Oxford University Press.
- Winegar Jessica, 2012, « The Privilege of Revolution : Gender, Class, Space, and Affect in Egypt », *American Ethnologist*, vol. 39, n° 1, p. 67-70.
- Wittig Monique, 2007, *La pensée straight*, Paris, Éditions Amsterdam.
- Yount Kathrin M., 2011, « Women's Conformity as Resistance to Intimate Partner Violence in Assiut, Egypt », *Sex Roles*, vol. 64, p. 43-58.
- Zeilinger Irène, 2008, *Non c'est non*, Paris, La Découverte.
- Zeilinger Irène, 2005, « Poing d'interrogation », *Scumgrrls, 100% feminist energy*, n° 7, p. 12-16.

ANNEXES

Tableau 1: Présentation des cours de self-défense suivis.

Tableau 2: Bilan de l'enquête menée en milieu institutionnel et associatif.

Tableau 3: Présentation des professeurs de self-défense rencontrés au cours de ma recherche.

Tableau 4: Présentation des pratiquantes de self-défense rencontrées au cours de ma recherche.

Tableau 1 : Présentation des cours de self-défense suivis

	Intitulé du cours	Lieu du cours	Nom du professeur	Discipline sportive d'inspiration	Nb. de pratiquant-e-s ^a	Estimation de l'âge des pratiquant-e-s	Durée d'un cours	Prix	Nb. cours suivis
1	Self-défense pour femmes	Centre <i>Al-Sawi</i> (Zamalek)	Claudia	Wing Tsun	22 femmes (réparties en 3 sessions)	De 18 à 30 ans	2 h.	100 LE ^b pour 4 cours	10
2	Self-défense pour femmes	<i>Swiss Club</i> (Imbaba)	Moustafa	Karaté	4 femmes	De 40 à 41 ans	1h30	60 LE par cours	19
3	Self-défense	Parc <i>Al-Azhar</i> (Caire islamique)	Samir et Siham	Aïkido	8 femmes 15 hommes	De 10 à 40 ans	2 h.	7 LE pour l'accès au parc	1
4	Self-défense	Parc Orman (Giza)	Samir et Siham	Aïkido	10 à 15 femmes 15 à 20 hommes	De 6 à 40 ans	2 h.	1 LE pour l'accès au parc	6
5	Self-défense pour femmes	<i>British Club Association</i> (Mohandessin)	William	Kick-boxing	3 femmes	De 27 à 60 ans	1h30	40 LE par cours	5
6	<i>Women's Power</i>	ONG <i>Risala</i> (Héliopolis)	Ahmad	Karaté	21 femmes	de 10 à 20 ans	3 h.	Gratuit	1
7	Cours particulier de self-défense	Terrain de sport (Héliopolis)	Ahmad	Karaté	1 femme	21 ans	3 h.	Gratuit (invitée)	1
8	Self-défense pour femmes	Centre <i>Nun</i> (Zamalek)	Omar	Kung-Fu, Ninja	3 femmes	De 22 à 40 ans	1 h.	100 LE par cours	6
9	Self-défense pour femmes	Centre <i>Nun</i> (Zamalek)	Khaled	Krav Maga	10 femmes	De 18 à 40 ans	2 h.	80 LE par cours	1
10	Self-défense Aïkijutsu	<i>Fit Gym</i> (Mohandessin)	Abdou	Aïkijutsu	12 hommes	De 15 à 50 ans	2 h.	Gratuit (cours d'essai)	2
11	Self-défense féminine	<i>First Gym</i> (Agouza)	Abdou	Aïkijutsu	3 femmes	De 18 à 25 ans	1h30	80 LE par cours	3
12	Self-défense féminine	<i>Reformes Pilates Studio</i> (Zamalek)	John	Jujitsu résilien	4 femmes	De 18 à 40 ans	1 h.	100 LE par cours	2
13	<i>Special Defense System</i>	<i>Gold Gym</i> (Giza et Maadi)	Mahmoud	Wing Tsun	3 femmes 6 hommes	De 20 à 25 ans	1 h.	65 LE par cours	2
14	Self-défense	<i>Women Only Workout</i> (Zamalek)	Tamer	Wing Tsun	10 hommes	De 25 à 35 ans	1h30	Gratuit (cours d'essai)	2
15	<i>Self-defense for girls only</i>	Université Aïn Shams (Abbaseyya)	Josie	Non-identifié	60 femmes	De 18 à 25 ans	3 h.	Gratuit	1
16	Défense au couteau	<i>Dragon's Den</i> (Dokki)	Youssef	Couteau	5 hommes	De 14 à 45 ans	3 h.	Gratuit (invitée)	1
17	Self-défense	Salle de gym d'un hôtel (Alexandrie)	Fady	Aïkido	2 femmes 25 hommes	De 18 à 50 ans	3 h.	140 LE	1
18	Kick-boxing	<i>Samia Allouba</i> (Mohandessin)	Karim	Kick-boxing	11 femmes 10 hommes	De 20 à 30 ans	2 h.	Gratuit (cours d'essai)	1
19	Aïkido	Centre <i>Al-Sawi</i> (Zamalek)	Marwan	Aïkido	7 hommes 6 femmes	De 18 à 30 ans	2 h.	Gratuit (cours d'essai)	1
20	Taekwondo	<i>International Taekwondo Center</i> (Maadi)	Marwan	Taekwondo	6 hommes 7 femmes	De 10 à 45 ans	2 h.	Gratuit (cours d'essai)	1
21	Boxe thaïlandaise	Jardin d'un hôtel (Giza)	Fouad	Boxe thaïlandaise	25 hommes 2 femmes	De 18 à 45 ans	3 h.	Gratuit (cours d'essai)	1
22	Jujitsu	<i>Dragon's Den</i> (Dokki)	Youssef	Jujitsu	9 hommes	De 12 à 30 ans	2 h.	Gratuit (invitée)	1
23	<i>Body combat</i> (aérobic)	<i>Body Work</i> (Héliopolis)	Maryse	Kick-Boxing	30 femmes	De 18 à 30 ans	1 h.	45 LE	1

^a Les chiffres ne tiennent pas compte de ma présence.^b Le cours de la livre égyptienne (LE) a beaucoup fluctué durant la période révolutionnaire ; on peut dire approximativement que 1 LE = 0,15 euros, soit 7 LE = 1 euro.

Tableau 2 : Bilan de l'enquête en milieu institutionnel et associatif

NOM DE LA STRUCTURE	ACTIVITES ET MISSIONS SITES INTERNET DE REFERENCE	TYPE D'OBSERVATIONS ET DE RENCONTRES, LIEU ET DATE
Foundation for the New Woman (FNW)	Participation politique des femmes // Formation et vie professionnelle des femmes Lutte contre les violences faites aux femmes Coordination de l'union régionale de l'égalité sans réserve. nwrcegypt.org/en [consulté le 23 septembre 2014].	- Entretiens avec la coordinatrice et l'assistante du projet « <i>Sexual Violence Taskforce</i> » au siège à Mohandessin. 13 avril 2011. - Consultation du fond documentaire au siège à Mohandessin. 5 juillet 2011. - Réunion de préparation de la journée internationale des femmes au siège à Mohandessin. 27 février 2012. - Manifestation pour la journée internationale des femmes, centre-ville du Caire. 8 mars 2012.
UN Women ONU	Projet « <i>Safe cities for women</i> » // Actions en milieu rural // Lutte contre les violences faites aux femmes et contre le harcèlement sexuel www.unwomen.org [consulté le 23 mai 2014].	- Entretien avec la coordinatrice du programme « <i>Safe cities for women</i> » au siège à Maadi. 26 mars 2012.
Harassmap	Lutte contre l'acceptabilité sociale du harcèlement sexuel // Construction d'une carte interactive sur le harcèlement au Caire Campagnes de sensibilisation harassmap.org/ar [consulté le 23 septembre 2014].	- Observation de deux réunions de volontaires, café Raspberry, Mohandessin. 7 avril 2011 et 5 mai 2011. - Entretien avec la responsable du site internet, restaurant Estoril, centre-ville. 5 mai 2011. - Deux entretiens avec une chercheuse responsable des publications, café Groppey, centre-ville. 7 juin 2011 et 31 mars 2012. - Entretiens avec une volontaire en charge de la partie « self-défense » du site internet, café Beanos de Maadi. 18 février 2012.
Egyptian Center for Women Rights (ECWR)	Travail sur le statut légal et politique des femmes // Campagnes de lutte contre le harcèlement sexuel // Lobbying juridique ecwronline.org [consulté le 10 septembre 2014].	- Entretien avec une ancienne volontaire devenue coordinatrice des programmes pour les jeunes au siège à Mohandessin. 5 mai 2011. - Observation lors de la journée de la « tolérance entre les genres » (<i>gender tolerance</i>), centre <i>Al-Sawi</i> de Zamalek. 13 novembre 2012.
Nazra for Feminist Studies	Pôle de recherche en études du genre // Branche sur les sexualités // Organisation de groupes de paroles communautaires // Travail sur la répression et les violences policières // Justice sociale nazra.org/en [consulté le 23 septembre 2014].	- Entretien avec la coordinatrice de l'association, au siège dans le centre-ville. 25 mai 2011, - Entretien avec le responsable du pôle « Genre et sexualités », au siège dans le centre-ville. 27 mars 2012. - Observation d'une rencontre cinéma, diffusion de <i>National Hymen</i> (Mokni, 2011), théâtre Rawabat dans le centre-ville. 4 juin 2011. - Entretien avec une chercheuse sur les féminismes islamiques (également engagée pendant la révolution dans un groupe de défense des manifestants, coordonné par le centre Isam Mubarak), au siège dans le centre-ville. 13 mars 2012. - Entretien avec la nouvelle coordinatrice des programmes, au nouveau siège à Garden City. 5 décembre 2012.
Nadeem Center for Rehabilitation of Victims of Violence	Lutte contre la torture et les violences policières // soutien aux victimes // Permanences médicales et juridiques. alnadeem.org/ar/node/23 [consulté le 23 septembre 2014].	- Entretien avec le médecin responsable du programme de lutte contre la torture, au siège dans le centre-ville. 1 avril 2012. - Entretien avec le médecin responsable du programme de lutte contre les violences conjugales et sexuelles, au siège dans le centre-ville. 30 mai 2012

NOM DE LA STRUCTURE	ACTIVITES ET MISSIONS SITES INTERNET DE REFERENCE	TYPE D'OBSERVATIONS ET DE RENCONTRES, LIEU ET DATE
Alliance des femmes arabes	Promotion du rôle des femmes dans la société égyptienne // Participation politique des femmes // Travail communautaire www.theallianceforarabwomen.org [consulté le 31 mai 2014].	- Entretien avec une avocate volontaire dans son bureau, centre-ville. 30 mars 2011. - Entretien avec une volontaire au siège de la structure dans le centre-ville. 2 avril 2011.
Basma Imprint	Lutte contre le harcèlement sexuel // Organisation de patrouilles de vigilance // Sensibilisation au harcèlement sexuel www.facebook.com/Imprint.Movement.eg [consulté le 17 décembre 2013].	- Trois entretiens avec une des co-fondatrices du mouvement, cafés à Dokki et Garden City. 16 octobre 2012, 2 novembre 2012 et 21 novembre 2012. - Entretien avec un des cofondateurs du mouvement, domicile, Dokki. 3 décembre 2012.
Association Pour l'Environnement (APE)	Actions locales de développement // Campagnes sur les droits civiques et civils des femmes // Formations professionnelles // Lutte contre le harcèlement sexuel www.ape.org.eg [consulté le 12 octobre 2014].	- Entretien avec un salarié impliqué dans le programme concernant le harcèlement sexuel, à son domicile, Moqattam. 22 mars 2012.
Not Guilty !	Prévention des violences sexuelles // Droits de l'enfant // Lutte contre l'inceste et la pédophilie // Lutte contre le harcèlement sexuel. Association impliquée dans le programme « <i>Safe Cities for women</i> ». www.ashoka.org/fellow/laila-risgallah [consulté le 23 septembre 2014].	- Entretien avec la responsable de la structure au siège de l'association, Héliopolis. 21 février 2012.
Hope Village UNICEF	Foyer d'accueil pour enfants des rues // Projets de réinsertion // Formation professionnelle // Pratique du sport (dont cours de karaté) à destination des enfants des rues. www.unicef.org/egypt/protection_4397.html [consulté le 13 août 2014].	- Entretien avec le responsable des foyers d'enfants, au siège à Medinet Nasser. 3 mai 2012.
Egyptian Initiatives for Personal Right (EIPR)	Droits de l'homme // Lutte contre les violences policières // Protection des manifestants // Justice sociale www.eipr.org/en [consulté le 5 mai 2014].	- Observation d'une réunion organisée par OpAntHa (<i>operation anti-harassment</i>) pour organiser la défense des femmes dans la manifestation à venir, au siège à Garden-City. 3 décembre 2012
National Council for Women (NCW)	Organe gouvernemental de promotion des droits des femmes // Campagnes de lutte contre le harcèlement sexuel et l'excision. www.ncwegypt.com/index.php/ar/ [consulté le 22 septembre 2014].	- Rendez-vous annulés deux fois de suite. Les locaux de la structure ont été brûlés le 28 janvier 2011, se situant dans le même bâtiment que le PND, ancien parti d'Hosni Moubarak.
Africa and Middle East Refugee Assistance (AMERA)	Aide aux personnes réfugiées ou déplacées Droit d'asile // Accompagnement juridique Lutte contre les violences sexuelles. www.refugee-rights.org/African%20NGO%20directory/North%20Africa/Egypt-AMERA.html [consulté le 23 septembre 2014].	- Entretien avec la coordinatrice du « <i>Focal Point on Sexual and Gender Based Violence</i> » et les trois organisatrices du projet « self-défense » au siège de Maadi. 22 février 2012.

Tableau 3 : Présentation des professeurs suivis durant mon enquête^a

	Prénom	Âge	Lieu de vie	Activité	Situation personnelle et familiale	Pratiques sportives	Lieux des cours de self-défense donnés
1	Youssef	46 ans	Maadi	Documentaliste à l'université américaine du Caire	Marié, un enfant	MMA, couteau, karaté, taekwondo, jujitsu	- Défense au couteau (Dokki) - Démonstrations (dont ONG <i>Amera</i>)
2	Ahmad	24 ans	Nasser City	Auto-entrepreneur	Vit chez ses parents, fiancé	Karaté, judo, kung-fu.	- ONG <i>Risala</i> (Héliopolis)
3	Moustafa	40 ans	Giza	Responsable secteur jeunesse <i>Swiss Club</i> , prof. de karaté	Divorcé, un enfant	Karaté, aikido, jujitsu	- <i>Swiss Club</i> (Imbaba)
4	Claudia (allemande)	32 ans	Dokki	Professeure d'allemand à l'université	Vit entre l'Allemagne et l'Égypte, célibataire	Wing Tsun	- Centre <i>Al-Sawi</i> (Zamalek)
5	Abdou	35 ans	Giza	Professeur d'Aïkijitsu Nutritionniste	Célibataire	Aïkijitsu	- <i>First Gym</i> (Agouza) - <i>Fit Gym</i> (Mohandessin)
6	Omar	39 ans	?	Professeur de Ninjitsu	?	Ninjitsu, kung-fu	- Centre <i>Nun</i> (Zamalek)
7	Oussama	60 ans	Tunis (Fayoum)	Photographe, professeur de sport	Célibataire	Valdorio, shutukan, aikido, kung-fu	- Cours particuliers (Six-Octobre)
8	Marwan	40 ans	Maadi	Professeur de taekwondo	?	Taekwondo	- <i>International Taekwondo Center</i> (Maadi) - <i>Sami Allouba</i> (Maadi)
9	Dina	31 ans	Héliopolis	Étudiante en anthropologie	Mariée (avec Tamer), un enfant	Wing Tsun	- <i>Egyptian Wing Tsun Academy</i> (Héliopolis)
10	Tamer	32 ans	Héliopolis	Professeur de Wing Tsun	Marié (avec Dina), un enfant	Wing Tsun	- <i>Women Only Workout</i> (Zamalek)
11	Siham	28 ans	Centre-ville	Médecin	Vit chez ses parents, célibataire	Aïkido	- Jardins publics (Al-Azhar et Orman)
12	Samir	28 ans	Six-Octobre	Dentiste	Vit seul (famille en Arabie Saoudite), fiancé	Aïkido	- Jardins publics (Al-Azhar et Orman)
13	William (anglo-égyptien)	34 ans	Zamalek	Professeur de sport de combat	Vit entre l'Angleterre et l'Égypte, célibataire	Judo, lutte, kick-boxing, Wing Tsun	- <i>British Club Association</i> (Mohandessin)
14	Mahmoud	40 ans	Maadi	Professeur de sport de combat	?	Taekwondo, Kun Fu, Wing Tsun, Aïkido	- <i>Gold Gym</i> (Giza) - <i>Gold Gym</i> (Maadi)
15	Shaima	45 ans	Agouza	Designeuse	Divorcée, quatre enfants	Aïkido, jet-kundo	- Démonstrations (télévision égyptienne)
16	Amr	38 ans	Maadi	Auto-entrepreneur	Marié, deux enfants	Bodybuilding	- Cours particulier (Maadi)
17	John (américain)	21 ans	De passage en Égypte	Année sabbatique (formation initiale en cuisine)	Célibataire	MMA, jujitsu brésilien, boxe thaïlandaise	- <i>Reformes Pilates Studio</i> (Zamalek)
18	Fady	45 ans	Alexandrie	Gérant d'un hôtel, professeur de gym (Alexandrie)	Divorcé, un enfant	Aïkido, jujitsu, kajukembo, krav maga	- Séminaire dans son hôtel (Alexandrie)

^a Les informations exposées ici concernent mes interlocuteurs au moment où je les ai rencontrés. Les situations individuelles se sont en effet modifiées au cours des trois années de mon enquête. Les points d'interrogations indiquent que je ne suis pas parvenue à posséder l'information en question.

Tableau 4 : Présentation des pratiquantes de self-défense suivies durant mon enquête^a

	Prénom	Âge	Lieu de vie	Activité	Situation personnelle et familiale	Études	Lieu et date de la pratique de la self-défense	Port du voile	Possède une voiture
1	Lina	27 ans	Bab el-Shaareya (centre-ville)	Salariée d'une centrale d'appel	Vit chez ses parents 1 frère, 1 sœur Célibataire	Journalisme	Centre <i>Al-Sawi</i> (Zamalek) 2007	Oui	Non
2	Mona	23 ans	Kobri el-Koba (proximité Nasr City)	Salariée d'ONG	Vit chez ses parents Mère décédée 1 frère, 1 sœur Célibataire	Sciences politiques	Centre <i>Al-Sawi</i> (Zamalek) 2012	Oui puis non	Non
3	Dalia	22 ans	Kobri el-Koba (proximité Nasr City)	En recherche d'emploi	Vit chez ses parents Mère décédée 6 frères et sœurs dont 4 décédés Fiancée	Droit	ONG <i>Risala</i> (Héliopolis) 2011	Oui	Non
4	Mariam	29 ans	Mohandessin	Médecin	Vit chez ses parents Fille unique Célibataire	Médecine	Centre <i>Al-Sawi</i> (Zamalek) 2012	Oui puis non	Oui
5	Marwa	29 ans	?	Illustratrice pour enfants	Vit chez ses parents Fille unique Célibataire	Graphisme	Jardin Orman (Giza)	Non	Non
6	Fatma	29 ans	Héliopolis	Salariée à l'aéroport	Vit chez ses parents Père décédé 1 frère, 1 sœur Célibataire	Italien	Centre <i>Al-Sawi</i> (Zamalek) 2012	Oui	Oui
7	Hoda	27 ans	Maadi	Professeure particulière d'arabe	Vit chez en colocation 1 sœur Célibataire	Arabe	Centre <i>Al-Sawi</i> (Zamalek) 2012	Oui puis non	Non
8	Nour	21 ans	Shubra	Laborantine	Vit chez sa grand-mère, parents divorcés 1 sœur Célibataire	Biologie	Centre <i>Al-Sawi</i> (Zamalek) 2012	Oui	Non
9	Hana	27 ans	Six-Octobre	Architecte	Vit chez ses parents 1 frère Fiancée	Architecture	<i>British Club Association</i> (Mohandessin) 2011	Non	Non
10	Gehad	26 ans	Six-Octobre	En recherche d'emploi	Vit chez ses parents 1 sœur	Histoire et littérature anglaise	Centre <i>Al-Sawi</i> (Zamalek) 2011	Oui	Non
11	Amal	24 ans	Dokki	Étudiante	Vit seule Famille à Zagazig 1 frère, 1 sœur Célibataire	Sciences politiques	Centre <i>Al-Sawi</i> (Zamalek) 2011	Oui	Non
12	Tilda (allemande)	28 ans	Munira	Étudiante	Vit en colocation 1 frère Célibataire	Sciences politiques	<i>Swiss Club</i> (Imbaba) 2012	Non	Non
13	Leïla	24 ans	Maadi	En recherche d'emploi	Vit chez ses parents 1 sœur Fiancée	Arts	Démonstration à la télévision 2011	Oui	Non
14	Heba	40 ans	Mohandessin	Femme au foyer	Mariée Mère de 2 enfants	Sciences de l'ingénieur	<i>Swiss Club</i> (Imbaba) 2012	Non	Oui
15	Sara (franco-égyptienne)	39 ans	Giza	Femme au foyer	Mariée Mère de 2 enfants	Littérature française	<i>Swiss Club</i> (Imbaba) 2012	Oui	Oui
16	Safaa	40 ans	Mohandessin	Femme au foyer	Mariée Mère de 2 enfants	Tourisme	<i>Swiss Club</i> (Imbaba) 2012	Non	Oui

^a Les informations exposées ici concernent mes interlocutrices au moment où je les ai rencontrées. Les situations individuelles se sont en effet modifiées au cours des trois années de mon enquête. Les points d'interrogations indiquent que je ne suis pas parvenue à posséder l'information en question.

