



Contourner l'abominable : l'humour égyptien au temps de la COVID-19

Amal Haroun

CET ARTICLE analyse le phénomène de l'humour à propos de la COVID-19 sur les réseaux sociaux (Facebook, Twitter) dans le contexte égyptien entre mars et août 2020, soit la première vague de la pandémie. Celle-ci a profondément affecté le rythme des déplacements et des rencontres des humains partout dans le monde, a introduit de nouveaux mots à notre quotidien (confinement, distance sociale, présentiel, télétravail, etc.), et a provoqué des réactions qui vont du déni jusqu'à la détresse psychologique en passant par l'humour.

Sans surprise, l'humour, face à cette situation de menace, de pertes, et de confusion, a connu un essor considérable sur les réseaux sociaux à une échelle globale, surtout au début de la pandémie.¹ Cette réaction s'insère dans un cadre culturel complexe et spécifique, car l'humour envoie des messages mixtes en interpellant l'imaginaire collectif d'une communauté donnée. En même temps, ses médiums numériques dépassent les frontières physiques des communautés, permettant l'emprunt, le recyclage, l'échange des images circulant dans différents contextes. En fait, les réseaux numériques sont pertinents pour mesurer l'ampleur et l'évolution d'un phénomène social comme l'humour, car ils permettent l'examen des courbes de diffusion et des statistiques d'échange et de partage des matières circulant à un moment donné comme avec les « tendances » et les « hashtags ». À cela s'ajoute la pertinence de l'ethno-

graphie auprès des communautés en ligne qui permettent la collecte des données originales afin d'appréhender des phénomènes sociaux inédits ou méconnus (MILLERAND & MILLETTE 2020, 25).

Bien que le cas égyptien ne constitue pas une exception, puisque d'autres études analysent l'humour à propos de la COVID-19 sur les réseaux, soit dans des pays très touchés comme l'Italie (AMICI 2020; BISCHETTI *et al.* 2020), ou d'autres endroits du monde moyennement touchés comme les Philippines (TORRES *et al.* 2020) ou l'Algérie (SECHIR 2020), le contexte égyptien est intéressant pour deux raisons. La première est la place historique qu'occupe l'humour comme pratique sociale dans la vie des Égyptiens. L'humour serait même un facteur important de l'imaginaire collectif des Égyptiens sur eux-mêmes (KISHTAINY 1988, 146). La deuxième est relative aux conditions d'instabilité qu'a connues l'Égypte cette dernière décennie : révolution et troubles politiques, protestations violentes, terrorisme transnational, et enfin pandémie, dans laquelle l'humour a joué un rôle important comme facteur de contournement et de mise à distance. La présence de l'humour dans des conditions extrêmes, comme la révolution de 2011 par exemple, était frappante, et ceci dès le premier jour (HAROUN 2016, 6). De même pour la pandémie, l'humour inondait les réseaux sociaux égyptiens dès février 2020 comme on va le voir avec les statistiques des tendances Twitter.

L'apport du cas égyptien est pertinent pour comprendre la façon dont les sociétés réagissent à des conditions imprévisibles et extrêmes par l'humour. Avec un regard inscrit dans le recul et le repérage des schémas de l'évolution du phénomène, on peut faire un portrait des spécificités de l'humour égyptien dans ce contexte pandémique. Par exemple, comme je le développerai ci-dessous, rire du confinement et du couvre-feu comme mesures forcées, ou encore ridiculiser l'aspect abominable d'une menace, n'est pas une première pour les Égyptiens ces dernières années. L'Égypte a connu des périodes de couvre-feu et de menaces des groupes terroristes qui semaient la terreur au Moyen-Orient entre 2013 et 2018.

L'objectif principal de cet article est de comprendre le rôle qu'a joué l'humour de la COVID-19 sur les réseaux sociaux égyptiens et quelles étaient ses phases principales.

Mon hypothèse avance que l'humour égyptien à propos de la COVID-19 s'articule comme un mécanisme de contournement et comme créateur d'un espace collectif de mise à distance pour déstabiliser une réalité impossible à fuir. Au niveau de son évolution, l'humour égyptien ne suit pas une ligne droite tout au long de la première vague de la pandémie, mais connaît plutôt des phases. En suivant la chronologie de thèmes saillants de l'humour entre mars et août 2020, on peut distinguer trois grandes phases. Il y a d'abord la phase nier/défier l'existence du virus en glorifiant un Nous collectif résistant; ensuite la phase contourner ses impacts sur la vie des personnes en les ridiculisant; et enfin la phase ironiser les pratiques et attitudes imposées par la pandémie, voire les banaliser. Ce contournement par l'humour s'exprime par plusieurs stratégies, dont deux majeures: exagérer ou réduire un impact donné ou imaginé du virus. Une des fonctions de ces mécanismes humoristiques serait également la création d'une communauté imaginée (un Nous solide), capable de partager et d'échanger les mêmes codes d'un sous-texte collectif sans se heurter directement aux hiérarchies et statuts sociaux des individus. Cette communauté offrirait un sentiment d'appartenance et de collectivité à un moment d'isolement et d'angoisse important.

L'article s'organise donc autour de trois parties: la première présente une lecture de l'importance de l'humour dans le contexte égyptien, surtout pour le confinement et l'aspect de l'abominable créé par des événements qui touchent la nation. La deuxième analyse la chronologie des trois phases proposées de l'humour sur la pandémie avec les thèmes saillants véhiculés à travers les données collectées. Enfin, avec la conclusion, la dernière partie souhaite mener une discussion en analysant les caractéristiques de l'humour égyptien dans ce contexte particulier et ouvrir la porte à plus de travaux dans ce sens analytique sur la pertinence de l'étude de l'humour comme phénomène multidimensionnel.

Dans cet article, l'emploi du mot humour couvre tout le vocable portant sur le risible: le rire, le sarcasme et l'ironie. La définition même de l'humour reste problématique et ne fait pas consensus, vu la diversité des disciplines qui en traitent. À cela s'ajoute la difficulté de démêler les frontières entre les catégories à l'intérieur même de l'humour, à ce point que des chercheurs estiment impossible une différenciation théorique dans certaines sous-disciplines (ATTARDO 1994, 5). L'effort est plu-

tôt orienté vers un consensus autour d'un mot «générique» qui puisse représenter plusieurs formes du risible. Ce mot générique serait l'humour (APTE 1985, 14; ATTARDO 1994, 6).

APPRÉHENDER L'ABOMINABLE PAR LE RIRE, UN MÉCANISME DE CONTOURNEMENT

L'Égypte a connu son premier cas de la COVID-19 en février 2020², il s'agissait d'une femme dans la soixantaine habitant le Delta oriental. Contaminée par une Italienne en visite au pays pour enterrer son mari dans son village natal, la femme s'est rendue trop tard à l'hôpital thoracique local. D'ailleurs, les funérailles du mari de l'Italienne ont regroupé la majorité des habitants du village pour les condoléances comme le veut la coutume. Autrement dit, il s'agissait d'un contexte propice à la propagation du virus.

Le gouvernement égyptien a tout de suite imposé le confinement des dizaines de membres de la famille de la malade et mis tout le village en quarantaine.³ Face à ces mesures, les réflexes de l'entourage de cette femme décédée quelques jours plus tard variaient entre le déni que cette femme ait eu la COVID-19, et l'affirmation de la négligence du système de la santé à son égard. Plusieurs réactions informelles ont circulé auprès de certains de mes répondants, de bouche à oreille, ou sur les groupes Facebook des habitants du village et des villages voisins. Certains voyaient dans la pandémie, à cette phase primaire ambiguë, une sorte de stigmatisation sociale qu'il fallait éviter et nier.⁴ Avec le temps, la présence du virus s'impose, comme le montrent les bulletins officiels, et il devient banal d'être atteint de la COVID-19, et d'en blâmer le gouvernement.

D'une part, on a ainsi un discours officiel construit selon des données étatiques perçues comme douteuses, corrompues et falsifiées. D'autre part, des stratégies informelles de contournement se mettent en place, qui renforcent la résistance au discours officiel tout en lui donnant un sens renouvelé et ironique. Il est certain que cette réaction typique pour brouiller et pour contourner un fait ou un règlement imposé n'est pas exceptionnelle dans le contexte égyptien. Il en fait même une partie intégrante, consentie implicitement par le gouvernement, car cela lui permet d'identifier les opposants au régime et donne au peuple une marge pour son carnaval bakhtinien.

Pour les Égyptiens, qui se voient comme un peuple descendant d'une plaisanterie /*cha'ab ibn nokta*/, selon un dicton populaire courant, la blague, avant l'ère des réseaux sociaux, était souvent une sorte de sport national (CONFAVREUX & ROMANO 2007, 197) et un élément fondamental de l'imaginaire collectif des Égyptiens envers eux-mêmes. Plusieurs sources historiques, médiévales arabes et modernes occidentales, ont confirmé ce caractère égyptien joyeux et rieur (HAROUN 2016, 42). De plus, la blague (même sur le soi), la joie et les jeux de mots définissent cet imaginaire aussi bien pour les Égyptiens que pour leurs voisins arabes (KISHTAINY 1988, 146). Certains ont même souligné que la blague et le dialecte égyptien «tracent une frontière extrêmement précise entre ce qui est égyptien et ce qui ne l'est pas» (IBRAHIM 1995). Concrètement parlant, une anecdote intéressante illustre bien cet intérêt des Égyptiens pour l'humour. Entre 1828 et 1929, la vie journalistique égyptienne compte 1 031 périodiques (FAHMY 2011,

30), dont « plus de 170 revues humoristiques entre 1876 et 1952 » (ABDEL-HAMID 2004, 70, traduction libre).

Ceci explique en partie avant l'an 2000, date de l'accès à internet en Égypte, la place qu'occupait la blague dans le contexte égyptien. Durant les années 1990, il était fréquent de voir des spectacles de professionnels de l'humour, dans une forme de *stand up comedy*, racontant les dernières blagues au pays. Avec l'ère des réseaux numériques, l'image humoristique remplace petit à petit la blague classique et gagne plus de public. Les réseaux sociaux et les médias numériques ont donné lieu à une reconfiguration de cette blague classique (orale, condensée, piquante, transmise de bouche à oreille) pour une autre forme visuelle ou textuelle circulant d'une manière plus rapide et plus étendue. En matière d'humour politique, par exemple, on voit davantage encore sa présence durant les événements du printemps arabe en Égypte (2011), et ceci dès le début de la révolution (HAROUN 2016, 9). Bien qu'il s'en soit suivi une période de violence et de l'instabilité au pays depuis le départ de Mubarak en février 2011, l'humour sur les réseaux est resté fort et très présent (*ibid.*).

Dans les faits, les Égyptiens ont été forcés au couvre-feu en 2012, 2014 et 2015 en raison des troubles politiques et sécuritaires à l'échelle nationale. Ils ont également affronté le risque de l'atrocité avec les groupes Daech ou ISIS (*Islamic State in Iraq and Syria*) et leurs affiliés dans la région entre 2012 et 2018. Ces groupes ont commis des attentats de taille dans le pays (églises, mosquées, institutions étatiques), et les Égyptiens ont dû faire face à un ennemi invisible, imprévisible et menaçant qui diffuse des vidéos de ses crimes.

Pour le couvre-feu par exemple pendant des périodes de quelques mois en 2012, 2014 et 2015 à cause des attentats et autres troubles au pays, les réseaux sociaux égyptiens ont réagi à la situation avec l'humour. Le principal mécanisme de l'humour était de simuler de défier (en exagérant) le couvre-feu (en 2012), puis l'ironiser en se présentant comme enfermé chez soi, ennuyé, engraisé, puis résigné aux ordres étatiques (en 2014-2015). Ces trois phases de l'humour : d'abord, défier et nier, ensuite ridiculiser l'expérience vécue et enfin confirmer la banalisation de l'expérience, constituent un modèle intéressant pour appréhender une réalité difficile à négocier, voire horrible à vivre, qui va se répéter pour la pandémie.

L'exemple suivant d'une image ayant circulé durant l'été 2014 (**fig. 1**) montre de façon comique la déception d'être à nouveau privés de vacances – comme celles des années précédentes, 2011, 2012 et 2013 – sous le couvre-feu. Si le peuple égyptien est adepte de la vie nocturne estivale, le fait de rester chez soi à partir de 20 heures a été comparé à une expérience d'emprisonnement. L'image est tirée d'une scène comique d'un film égyptien, mettant l'acteur devant un véhicule de police dans lequel se trouvent trois autres personnes qui l'invitent à se joindre à eux.

La déception sur le visage de l'acteur représente le sous-texte mobilisé ici pour créer des parallèles entre sa situation de futur détenu et l'état des citoyens confinés.

L'hymne islamiste d'ISIS est un autre exemple qui mérite d'être évoqué. Diffusé en 2015 sur les réseaux sociaux,



Figure 1. Source : Facebook, 2014.

L'hymne de l'État islamique a été détourné à de nombreuses reprises par les Égyptiens. L'hymne (chanté par une chorale d'hommes sans accompagnement instrumental) avait comme contenu des références très violentes et menaçantes (épées et armes entre autres) contre *les ennemis* de l'islam. La langue était basée sur un arabe soutenu, moyenâgeux et hostile, donc un message à la fois rigide et terrifiant. Rapidement, les réseaux sociaux égyptiens sont inondés par des images et vidéos détournées. Le chant a été remixé avec de la musique (interdite selon tous les groupes ISIS), notamment avec du *Mahraganat* (un genre musical qui mêle de la pop et de la techno, très répandu en Égypte), ce qui a brisé l'effet des voix masculines. Les internautes ont ensuite ajouté des scènes des films comiques égyptiens, ce qui a eu pour effet de renverser la terreur.⁵ Outre l'hymne ridiculisé, qui avait pour but de départ de « semer la terreur dans les cœurs des infidèles » selon leur discours, d'autres représentations se sont moqué des terroristes en les défiant, une fois revenus au pays, de survivre au trafic dans une rue particulière du Caire.

Cette façon de traiter l'aspect abominable de l'expérience permet de l'affaiblir, de le féminiser (comme contre-modèle du patriarcat oriental), représente une stratégie qui vise à contourner et à désamorcer le contenu du message menaçant. L'exagération permet d'instaurer une distance entre Soi et le sujet terrifiant, le point chaud à envisager. Ce mécanisme permet ainsi de composer avec cette réalité qui s'impose, avec laquelle on ne peut pas négocier. D'ailleurs, plus l'aspect abominable est important, plus l'exagération ou l'affaiblissement du sujet sont exacerbés. Ces mécanismes, à l'œuvre dans le champ de la vie politique, ont également été utilisés durant la première vague de la pandémie de la COVID-19.



Figure 2. Corona : le chocolat égyptien avec des touristes chinois. Source : Facebook, mars 2020.



Figure 3. «Le rhume qu'on attrape en Égypte s'appelle Corona!». Source : Facebook, mars 2020.



Figure 4. Suicide du Corona. Source : Twitter, mars 2020.

CHRONOLOGIE D'UNE PANDÉMIE IRONISÉE

Dans toute sa première phase (entre février et avril 2020), la COVID-19 a suscité l'intérêt des Égyptiens qui ont réagi massivement au sujet, par l'humour en principe. En analysant les représentations humoristiques qui ont circulé sur Twitter au début de la pandémie, on peut retracer une chronologie et identifier quelques étapes clés de la réaction des Égyptiens face à la COVID-19. Les statistiques des tendances⁶ archivées de Twitter montrent également les périodes où la COVID-19 était présente sur les réseaux et constituait le centre d'intérêt, avec des milliers de tweets. Une des premières tendances, d'après les journaux locaux, s'est déroulée au début de la propagation de la pandémie en Égypte, au courant du mois de mars 2020. Celle-ci était intitulée

كورونا مين إحنا المصريين

Corona ça ne nous fait rien, on est les Égyptiens.

Les milliers de tweets humoristiques de cette tendance misaient sur un Nous collectif expérimenté, perçu comme fort et résistant, capable de repousser tout effet de la pandémie en réduisant l'impact que la COVID-19 pourrait avoir sur les Égyptiens. Cette tendance a donné lieu à plusieurs milliers de tweets, comme le montrent les courbes des 3, 4, 5 et 6 mars 2020, et était au 1^{er} rang en Égypte, c'est-à-dire le sujet le plus discuté et échangé au niveau national durant ces quatre jours⁷. De plus, en révisant l'historique des tendances Twitter en Égypte, on peut voir que les hashtags *كورونا فيروس* / *virus du corona*, et *كورونا* / *corona*, ont produit une courbe de tweets importante entre février et mars 2020⁸. Celle de *#COVID-19* a produit une courbe importante entre mars et avril 2020⁹. La tendance *#COVID-19* occupe le 44^e rang (sur 100) des tops tendances égyptiennes en 2020 – à ce jour; celle de *كورونا* / *corona* le 48^e, et *كورونا فيروس* / *virus de corona* le 49^e¹⁰. Il faut souligner que le terme courant pour la COVID-19 dans le contexte égyptien était à ce moment-là le mot *Corona/كورونا*.

Si on se penche sur le contenu des images comiques ou humoristiques qui circulent durant cette première phase (entre février et mars 2020), on va trouver des thèmes qui se moquent du virus en niant et en repoussant ses impacts potentiels. C'est la première phase mentionnée plus haut, qu'on peut nommer « le déni de l'existence du virus et la glorification d'un Nous collectif ». Par exemple, dans ces images, on commence par se questionner sur la nature du virus, mais on ne cherche pas de réponse, on a plutôt recours à des références connues pour les Égyptiens : Est-ce le produit égyptien local au chocolat nommé Corona? Est-ce le rhume saisonnier banal qu'on attrape en Égypte? Dans tous les cas, c'est simple et sous contrôle. D'abord il y a l'image de ce produit classique au chocolat, connu depuis plusieurs générations, qui était mobilisée pour créer une contradiction entre l'aspect nostalgique, le délicieux du chocolat et l'aspect supposément dangereux du virus. Une personne a même pris la peine de convaincre des touristes chinois de poser en tenant à la main une barre de chocolat égyptien Corona (fig. 2). Une autre image montre une personne qui s'interroge sur ce rhume, en se demandant « Serait-ce celui qu'on attrape tout le temps en Égypte ? » En positionnant les Égyptiens par opposition au reste du monde, qui ne pourrait

pas supporter un rhume banal fréquent en Égypte, l'image révèle son potentiel humoristique (fig. 3). Le rire vient ainsi glorifier un Nous collectif solide, millénaire, habitué à surmonter le pire.

La tendance affichée de remettre en cause l'existence du virus est révélatrice d'une attitude adoptée par le «peuple» qui permet, à ce stade, de brouiller la réalité. Cette stratégie vise notamment à contrôler l'imprévisible. Le comique ou l'humour permet, en s'inspirant du jeu, de déconstruire et de mettre en doute tout discours, toute réalité rigide, non négociable. Certaines images (fig. 4) poussent cette logique très loin, allant jusqu'à signifier que l'imaginaire collectif irrespectueux pourrait même mener le virus au suicide tant on rit de lui. Personnifier le virus le rend accessible, maniable, vulnérable, et pourrait entraîner sa mort.

Vient ensuite une seconde phase qu'on peut qualifier de «contournement des vrais impacts». Aux mois de mars et avril 2020, les communautés virtuelles des Égyptiens commencent à constater qu'il y a un danger mondial éventuel. Le doute jusque-là cultivé dans et par la glorification d'un Nous collectif n'est plus une stratégie adaptée. L'existence du virus est alors implicitement reconnue, et ce sont ses impacts sur la vie des individus qui seront exagérés, sans parler du virus directement. L'humour s'appuie sur le quotidien dans un cercle de proches et se focalise sur le manque de sens commun et l'incompétence des uns et des autres. Par ce biais, on s'éloigne de la réalité non négociable pour rire des effets insolites de la présence du virus. Ainsi, sur une image on se soucie des étudiants en médecine parce qu'un nouveau chapitre s'ajoute à leur apprentissage en microbiologie, ce qui représente un fardeau de plus, pour des personnes qui passent déjà sept ans de leur vie à étudier. Vu la complexité du virus, l'étudiant s'inquiète du fait que le chapitre risque d'être long (fig. 5). Sur une autre image, on évoque un petit incident de rien qui arrive lorsqu'une femme essaie de désinfecter son mari avec l'alcool qui prend feu et le pauvre mari finit par mourir (fig. 6), mais pas par exprès, bien évidemment ! Mais on peut imaginer qui a pensé à faire un feu à côté de l'alcool. Sur une troisième image, le virus regarde avec attention – et affection – deux amoureux. Il ne s'approche pas d'eux, ne les «attaque» pas ; il les surveille avec un air assez attendri même s'il manque visiblement de discrétion (fig. 7). Encore une fois on personnifie le virus et on le représente comme incompétent et stupide, tout comme les autres humains.

À ce stade, une page Facebook est créée en avril 2020 (avec plus de 500 000 abonnés en octobre 2020 comme indiqué sur la page) avec le nom *Corona virus*, فيروس كورونا. Le virus, tout comme une vraie personne, peut avoir son réseau social où il peut s'exprimer, menacer, ironiser sur les attitudes des gens du point de vue d'un... virus¹¹.

C'est alors que commence la troisième phase de notre chronologie avec comme cible «les pratiques et attitudes installées par cette présence». Cette fois-ci les contenus abordent le confinement et le couvre-visage obligatoires, les déclarations gouvernementales, ainsi que les comportements des personnes dans les espaces autant privés que publics. L'humour tourne autour de la supposée incompétence des per-



Figure 5. Étudiant en médecine: «Encore un nouveau chapitre (en microbiologie!)». Source: Twitter, avril 2020.



Figure 6. «Je le désinfectais (le mari), et l'alcool a pris feu sans faire exprès». Source: Facebook, avril 2020.



Figure 7. Source: Facebook, avril 2020.

sonnes et des pratiques qui se sont installées du fait de la situation ; il est en réaction à l'incompétence des individus. À la différence de l'étape précédente, le comique donne lieu à des images montrant une certaine expérience de cohabitation avec le virus et un certain laisser-aller.



Figure 8. Bulletin de décès et sens civique du citoyen.
Source : Facebook, avril 2020.



Figure 9. COVID-19: «Vous faites quoi au juste?!»
Source : Facebook, avril 2020.



Figure 10. Épouse égyptienne: «M. Corona est de retour». Source : Twitter, juin 2020.

Cette étape a été marquée par les déclarations du premier ministre égyptien qui, à plusieurs reprises, a souligné que «Nous comptons beaucoup sur l'appel au civisme auprès des citoyens, restez chez vous, et suivez les règles de distanciation sociale» (avril 2020¹²). Le mot arabe employé pour dire civisme est l'équivalent français de «conscience». Mot polyvalent qui a aussi une charge philosophique importante, il a été l'objet des dizaines d'images et a installé des expressions misant sur des jeux de mots ironisant discours formel et attitudes du peuple, comme le montre cette image tirée d'un bulletin officiel sur les taux de décès et des nouveaux cas dans sa partie supérieure, alors que la partie inférieure montre un individu dormant avec le titre «civisme citoyen» (fig. 8). Le contraste entre le discours formel soucieux et inquiet et l'attitude informelle imprégnée de nonchalance (sommeil et négligence) est établi avec force dans une seule image et traduit le mieux ce mécanisme de contournement. Sur d'autres images, le virus (exaspéré de la négligence des citoyens) pourrait tenir un dialogue avec eux, il semble dépassé par leur attitude, surtout en ce qui concerne le couvre-visage, une des premières règles à suivre (fig. 9). Encore une fois, le virus est personnifié et rendu perplexe, il pose la question à une personne sur ce qu'elle fait (couvre-visage sur la tête et cigarette à la bouche). Même le virus n'en peut plus !

Enfin, vivre avec le virus souligne de nouvelles dynamiques à un niveau familial. Par exemple comment une femme égyptienne reçoit-elle chaleureusement le retour de son mari à la maison après une longue journée de travail, et ceci en comparaison avec d'autres femmes ailleurs dans le monde. Le comique le souligne selon une liste type de réactions des femmes qui recevaient leurs maris après le travail. Tandis que l'Américaine dit «Welcome baby», la Saoudienne dit l'équivalent de «Bon retour», l'Égyptienne va souligner le fait que le mari est potentiellement celui qui va sûrement contaminer tout le monde à la maison en disant «M. Corona est de retour» (fig. 10).

Avec le temps, le déconfinement arrive vers le mois d'août et une baisse des décès est constatée. Cohabiter avec le virus devient banal et se fait petit à petit oublier. Les gens en profitent pour passer les vacances d'été ou se livrer à d'autres activités sociales. Les déplacements se font de plus en plus avec un respect relativement faible du port du couvre-visage et des règles de la distanciation sociale. L'humour souligne que cette normalisation est telle que les Égyptiens ne se souviennent même plus qu'il y a encore de la COVID-19. Sur une image, on voit une personne se demander si la COVID-19 existe toujours, comme quoi il l'avait complètement oubliée (fig. 11). On va même avancer dans un dialogue entre mari et femme, sur une autre image, que le virus est devenu presque un «ami» et qu'on n'a plus besoin de prendre des mesures de sécurité (fig. 12).

Ici, on peut avancer, à l'issue de ce processus, que la «cohabitation avec le virus» est atteinte: on arrive à une certaine coexistence, on connaît le virus – presque comme un individu –, on a adapté nos pratiques et la vie se normalise. Le virus semble apprivoisé et le rire a accompli son rôle comme mécanisme de contournement du réel non négociable.

MÉCANISMES DE L'HUMOUR ÉGYPTIEN, UNE DISCUSSION

Le rire est un comportement proprement humain, car il fait partie du domaine de l'imaginaire avec lequel les communautés humaines se construisent (HAROUN 2016, 32). Historiquement, l'humour préoccupait philosophes et penseurs qui le considéraient comme un comportement vicieux et indigne d'un homme de valeur (MORREALL 2013). En sciences sociales, on cite souvent trois théories classiques de l'humour ; la théorie de la supériorité, la théorie de l'incongruité/incongruence et la théorie du soulagement (amusement). Selon la théorie de supériorité, le processus d'humour procure un sentiment de triomphe soudain par rapport à une incompétence, et met l'accent sur le fait que le rire est une correction sociale qui amène les personnes à entrer dans la norme (DUFORT & OLIVIER 2016, 9). La théorie de l'incongruité interprète l'humour comme une réponse à une contradiction ou une perturbation de « l'ordre naturel des choses » ou du « su/connu » (LONGO 2010). La théorie du soulagement, ou de décharge psychologique, d'après une perspective freudienne, repose sur la fonction de l'humour comme « *safety valve* » qui évacue les tensions sociales et politiques (ALEMANY-DUSENDSCHÖN & ROUSSEAU 2012).

Phénomène universel, l'humour est traité dans une multitude de disciplines avec des approches et perspectives d'analyse très variées. Pour donner des exemples des approches sociologiques et anthropologiques, l'humour est analysé à la fois comme un moyen de maintien de l'ordre social et politique (KUIPERS 2008 ; APTE 1985) ; de contrôle social (STEPHENSON 1951 ; BERGSON 1900) ; de cohésion et conflits sociaux (Speier [1998] dans KUIPERS 2008 ; COSER 1960) ; ou de négociation avec le pouvoir (SCOTT 1987). Il est même un mécanisme psychologique pour surpasser des expériences déplaisantes, « *black humor* » (KUIPERS 2008), ou « *gallows humor* » (OBRDLIK 1942) et une stratégie de résilience dans des situations expérientielles extrêmes (WINDLE 2011, 156). Ou encore il s'agit d'un moyen familial de dérision politique (à titre d'exemples, MARTIN 2011 ; HOLMES 2000 ; MULKAY 1988 ; et Plamer 1994 cité dans KUIPERS 2008,). Dans ces cadres et perspectives théoriques, on traite l'humour comme une réaction interpellant un déséquilibre dans l'ordre *naturel* des choses, et tout est censé revenir à la normale après un moment. Dans tous les cas, l'humour est perçu comme résiduel, temporaire et marginal, inscrit dans un moment figé et comme coupé des dynamiques sociales. Pourtant, des moments de tension extrême, comme on vient de voir, montrent que l'humour est loin d'être un phénomène unidimensionnel qui suit une forme linéaire.

Dans cette discussion, j'aimerais souligner trois des aspects de l'humour égyptien qui sont liés l'un à l'autre et qui font de l'humour une dynamique complexe multidimensionnelle, imbriquée avec force dans les interactions sociales. Il y a d'abord l'humour comme mécanisme de contournement d'une réalité extérieure rigide ; ensuite l'humour comme créateur de communauté imaginée capable d'échanger des codes culturels propres surtout dans des moments de crise ; et enfin l'humour comme mise à distance qui protège l'individualité des



Figure 11. « Une minute, le Corona virus, ça existe encore ?! » Source : Facebook, août 2020.



Figure 12.
— Fatma, pourquoi tu ne portes pas de masque ?
— Abdou, le virus n'est plus un étranger!
Source : Facebook, août 2020.



Figure 13. Le monde (en feu) versus les Égyptiens (Emilia Clark). Source : Facebook, août 2020.

personnes et permet l'appropriation de cette communauté imaginée.

L'humour égyptien, comme je l'ai souligné, permet en premier lieu la mise en place d'un mécanisme de contournement de tout et de rien, qui vise à brouiller l'ordre même des choses. Vu l'impossibilité de négocier un discours, de changer un système de hiérarchies, ou d'imaginer une vie sans mesures extrêmes avec la COVID-19, l'humour crée un espace libre de rigidité, impossible à changer avec la simple résistance. Comme on a vu dans les stratégies du rire contre la COVID-19, choisir l'ignorance, le déni constitue le point de départ du comique, parce que la réalité se présente comme difficile à assumer, alors que rire permet aux personnes d'avoir un lieu en commun de partage et d'échange sans avoir à viser les vrais impacts. Dans ce sens, l'humour brouille les couches de rigidité, impossibles à négocier, et dans lesquelles se présente souvent le système, religieux, politique, et social.

L'humour permet également en second lieu la création des liens entre les personnes sans se heurter aux hiérarchies qui définissent leur statut social. Lorsqu'on rit sur une blague ou sur une image circulant sur les réseaux, parce qu'on a saisi le message direct et le sous-texte contradictoire, les personnes deviennent des individus qui partagent d'une manière égalitaire un imaginaire collectif mobilisé dans ce sous-texte précis. Cet espace d'ouverture reste sécuritaire pour les hiérarchies et l'ordre social. Le rire ici permet la création d'une communauté imaginée (un Nous imaginé), dont les membres sont capables de comprendre et échanger des codes particuliers, sans générer des tensions entre les individus. La communauté imaginée, dans ce contexte, pourrait offrir un sentiment – même éphémère – d'appartenance et de réconfort à un moment de fragilité communautaire, comme les crises ou encore l'isolement social.

Le dernier point à souligner ici est la polyvalence de la distance comme moyen de gestion des rapports à l'intérieur de

cette communauté imaginée. Bergson (1900) souligne déjà l'importance d'une distance émotive comme condition pour créer le rire (BERGSON 1900, 11). Cette distance éventuelle peut définir des frontières imaginées entre deux entités distinctes : le soi émetteur du rire et l'objectif de la risée sous le regard des tiers. Cette forme triangulaire de communication, protégée par la distance, permet la formation d'un lieu commun de contradiction et de déstabilisation du message rigide ou stressant. Sans cette distance l'humour est impossible comme pratique (BENTON 1988). En effet, on peut avancer encore que l'humour sur les réseaux constitue une distance de plus vis-à-vis des autres (avec lesquels on partage le rire), et du sujet du rire. Comme le créateur de la blague orale, celui qui mène le rire sur les réseaux est souvent anonyme, donc protégé, de même que ceux qui réagissent à la blague par le rire. En plus de cette double distance, les réseaux créent également un espace très dynamique de partage, de circulation rapide, et d'interaction, beaucoup plus important que la blague classique, où tous les spectateurs peuvent être protagonistes et « créateurs » d'une manière instantanée. Le sous-texte mobilisé reste le plus particulier et inscrit dans un registre de codes et pratiques culturelles très spécifiques. Dans ce contexte, l'individu pourrait s'identifier à la communauté imaginée mise en place à travers les codes, ou au contraire la nier et l'ignorer. L'individu garde, avec cette distance, sa liberté de choix et d'appartenance.

Pour terminer cette discussion, il semble important de faire un petit retour sur les techniques et les supports visuels employés pour créer l'humour sur les réseaux. Si on examine la composition de base du rire, on constate l'existence de deux registres de communication. Le premier est le message direct relatif au sujet ; le deuxième est le sous-texte, plus implicite et complexe, qui crée le contraste avec le message et donc génère le rire. Plus le contraste est grand entre les deux registres, plus le rire l'est également. Pour pouvoir créer ce contraste il faut créer un espace en commun qui puise et engage l'imaginaire collectif comme dans la **figure 13**. Ceux qui ont regardé la série *Game of Thrones* reconnaissent tout de suite le rôle joué par Emilia Clark, surtout son pouvoir de contrôler les dragons, diffuseurs de feu. C'est le message direct de l'image, le premier registre. Le rire provient des deux mots ajoutés, le monde (en feu) versus les Égyptiens (écrit sur le front d'Emilia Clark, riant et fumant une cigarette). Le contexte de diffusion de cette image se situe vers la fin du confinement de la COVID-19 vers août 2020. Le contraste est établi entre un monde fatigué, qui se prépare à une nouvelle vague du virus et les Égyptiens, qui, à ce stade, passent leurs vacances d'été sans respecter des mesures de protection ni de distance sociale et qui se moquent bien du feu. Le contraste délivre un message qui en dit long sur les attitudes des Égyptiens : la situation mondiale est bien perçue par un imaginaire collectif et complexe, mais ce dernier permet de contourner le danger en perspective en créant un sentiment de communauté résistante, bien que négligente..

Enfin, les supports employés pour créer l'humour sont souvent des images reconnaissables dans le contexte égyptien : scènes de films, séries locales (et mondiales, mais qui sont désormais intégrées dans la culture pop locale, par exemple *Game of Thrones*, *Breaking Bad*, *La Casa de Pabel*), des

chansons, des vidéos, des images, des commentaires des figures connues, etc., et dont le contenu d'origine porte un texte présent dans la mémoire collective par son aspect drôle ou insolite. Le recyclage d'autres contenus comme des photos des personnes ordinaires dans la rue, des bulletins officiels, des communiqués et des situations courtes en vidéos, font aussi l'objet des images montées, du fait qu'elles véhiculent des codes partagés d'un vivre en commun qui présentent, éventuellement, des contradictions, des enjeux culturels, des pratiques sociales, et des registres très spécifiques.

CONCLUSION

Dans cet article, j'analyse l'humour égyptien sur les réseaux sociaux comme mécanisme de contournement durant la première vague de la Covid-19.

J'ai commencé par contextualiser la place du rire dans la vie des Égyptiens, historiquement et socialement. J'ai également évoqué la présence des incidents précédents de confinement et de crises de sécurité extrêmes causées par le terrorisme, mais qui ont donné lieu à des vagues d'humour remarquables durant ces périodes d'incertitude. On constate la présence de trois mécanismes ; le déni, le contournement et la banalisation des impacts du phénomène survenu.

Ensuite, analysant l'humour sur la COVID-19 et suivant la chronologie des thèmes les plus saillants entre mars et août 2020, on constate la présence de trois grandes phases successives ; nier, contourner et cibler les pratiques de la présence de la COVID-19. L'humour s'appuie sur le contraste créé entre un message défini et un sous-texte plus implicite, mais qui rappelle un imaginaire collectif dans un espace commun partagé.

L'humour, dans ce cas-là, fait partie d'une dynamique sociale contournant des échelles de rigidité d'une réalité difficile à négocier, créant ainsi un espace collectif d'échange et de partage. Ainsi, le rire est étroitement lié aux structures et hiérarchies sociales dans le contexte égyptien.

Enfin, cet article s'inscrit dans une perspective exploratoire qui voudrait proposer d'élargir l'analyse sur l'humour comme phénomène multidimensionnel. Si la littérature de l'humour le présente souvent comme mécanisme linéaire et figé (résistance, résilience, négociation), je propose que l'humour puisse servir d'indicateur pertinent des rapports sociaux et créateur de communautés imaginées dans des situations collectives extrêmes. Dans tous les cas, la perspective d'analyse devrait rendre compte de la complexité de ce phénomène universel.

Notes

1. Pour ne citer qu'un exemple d'articles de journaux qui tracent l'humour de la COVID-19 devenu un phénomène, voir ici : <https://theconversation.com/humour-et-covid-19-sur-les-reseaux-sociaux-mieux-vaut-rire-que-perir-152091> [mai 2021].
2. BBC, (février, 2020) « Le premier cas de coronavirus en Afrique enregistré en Égypte » : <https://www.bbc.com/afrique/region-51516024> [octobre 2020].
3. J'ai effectué un stage de recherche dans la région du Delta Oriental entre octobre 2019 et janvier 2020, à quelques kilomètres du village en question.
4. En fait, l'Égypte, comme l'Afrique du Nord, a connu une courbe modérée de décès (97 est le nombre quotidien le plus élevé de décès inscrits mi-juin 2020, s'élevant, fin octobre 2020, à environ 6 500 au total) par rapport aux autres pays lourdement touchés en Europe en 2020 selon l'OMS (Organisation mondiale de la Santé) : <https://covid19.who.int/region/emro/country/eg> [octobre 2020].
5. Comme dans cette scène montée du chant remixée avec le film comique égyptien « *El-Nazer/ Le provisoire* » : https://www.youtube.com/watch?v=fQEV-FrY568&feature=emb_logo&ab_channel=MohamedAshraf.
6. Les tendances selon Twitter « sont déterminées par un algorithme, et sont personnalisées par défaut selon vos abonnements, vos centres d'intérêt et votre localisation. Cet algorithme identifie les sujets qui sont populaires à l'instant T, plutôt que ceux qui le sont depuis quelque temps ou tous les jours. Il vous permet ainsi de découvrir les tout derniers sujets de discussion sur Twitter ». Source : <https://help.twitter.com/fr/using-twitter/twitter-trending-faqs#:~:text=Les%20tendances%20localis%C3%A9es%20identifient%20les,et%20le%20classement%20des%20tendances> [mai 2021].
7. Getdaytrend : <https://getdaytrends.com/fr/egypt/2020-03-03/10/>, https://getdaytrends.com/fr/egypt/trend/%23%D9%83%D8%B1%D9%88%D9%86%D8%A7_%D9%85%D9%8A%D9%86_%D8%A7%D8%AD%D9%86%D8%A7_%D9%85%D8%B5%D8%B1%D9%8A%D9%8A%D9%86/, <https://getdaytrends.com/fr/egypt/2020-03-05/9/>, https://getdaytrends.com/fr/egypt/trend/%23%D9%83%D8%B1%D9%88%D9%86%D8%A7_%D9%85%D9%8A%D9%86_%D8%A7%D8%AD%D9%86%D8%A7_%D9%85%D8%B5%D8%B1%D9%8A%D9%8A%D9%86/ [octobre 2020].
8. Getdaytrends : https://getdaytrends.com/fr/egypt/trend/%23%D9%81%D9%8A%D8%B1%D9%88%D8%B3_%D9%83%D9%88%D8%B1%D9%88%D9%86%D8%A7/, <https://getdaytrends.com/fr/egypt/trend/%23%D9%83%D9%88%D8%B1%D9%88%D9%86%D8%A7/> [octobre 2020].
9. Getdaytrends : <https://getdaytrends.com/fr/egypt/trend/%23COVID%E3%83%BC19/> [octobre 2020].

10. Getdaytrends :
<<https://getdaytrends.com/fr/egypt/top/longest/year/>>
[octobre 2020].
11. La page Facebook Corona virus :
<<https://www.facebook.com/coronaVArabic>>.
12. Communiqué du porte-parole du gouvernement égyptien.
Document en arabe, le 26.04.2020 :
<<https://www.almasryalyoum.com/news/details/1972044>>
[octobre 2020].

Ouvrages cités

- ABDEL-HAMID, Shaker. 2004. *al-Fukāhah wa-ālīyāt al-naqd al-ijtimāʿī/Le comique et les mécanismes du changement social*. Le Caire : Centre des recherches et études sociales, Université du Caire.
- ALEMANY-DUSENSCHÖN, Astrid & Bruno ROUSSEAU. 2012. « L'humour en entreprise au regard de la Gestalt ». *Gestalt* 42(2) : 115-126.
- AMICI, Patrizia. 2020. "Humor in the Age of Covid-19, Lockdown: An Explorative Qualitative Study." *Psychiatria Danubina* 32(1) : 15-20.
- APTE, Mahadev L. 1985. *Humor and laughter, an anthropological approach*. Ithaca, New York : Cornell University Press.
- ATTARDO, Salvatore. 1994. *Linguistic Theories of Humor*. Berlin : Walter de Gruyter.
- BENTON, Gregor. 1988. "The Origins of The Political Joke." Dans Powell C., Paton G.E.C. (éd.) *Humor in Society*, London : Palgrave Macmillan : 33-55.
- BERGSON, Henri. 1900 [1924]. *Le rire, essai sur la signification du comique*. Paris : Éditions Alcan.
- BISCHETTI, Luca, Paolo CANAL et Valentina BAMBINI. 2021. "Funny but aversive: A large-scale survey of the emotional response to Covid-19 humor in the Italian population during the lockdown." *Lingua*, octobre, 102963 :
<<https://doi.org/10.1016/j.lingua.2020.102963>>.
- CONFAVREUX, Joseph & Alexandra ROMANO. 2007. *Égypte: histoire, société, culture*. Paris : Découverte.
- COSER, R. Lewis. 1960. "Laughter among colleagues: A study of the social functions of humor among the staff of a mental hospital." *Psychiatry* 23(1) : 81-95 :
<<https://doi.org/10.1080/00332747.1960.11023205>>.
- DUFORT, Julie & Lawrence OLIVIER. 2016. *Humour et politique: de la connivence à la désillusion*. Québec : Presses de l'Université de Laval.
- FAHMY, Ziad. 2011. *Ordinary Egyptians Creating the Modern Nation Through Popular Culture*. Stanford, California : Stanford University Press.
- HAROUN, Amal. 2016. « Impact des propos humoristiques des jeunes Égyptiens tenus durant le printemps arabe (2011-2015) sur les représentations politiques du chef d'État égyptien : contexte, dynamiques et évolution ». Mémoire de M.A., Université de Montréal :
<<https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/18326>>.
- HOLMES, Janet. 2000. "Politeness, power and provocation: How humor functions in the workplace." *Discourse Studies* 2(2) : 159-185 :
<<https://doi.org/10.1177/146144560002002002>>.
- IBRAHIM, Amr Helmy. 1995. « La nokta égyptienne ou l'absolu de la souveraineté ». *Revue du monde musulman et de la Méditerranée* 77(1) : 199-212 :
<<https://doi.org/10.3406/remmm.1995.1721>>.
- KISHTAINY, Khalid. 1988. *Arab Political humour*. London : Quartet Books.
- KUIPERS, Giseline. 2008. "The sociology of humour." Dans Victor Raskin (éd.) *The Primer of Humour Research* [Humour Research 8], Berlin/New York : Mouton de Gruyter : 361-398.
- LONGO, Michelin. 2010. "Humour Use and Knowledge-making at the Margins: Serious Lessons for Social Work Practice." *Canadian Social Work Review/Revue canadienne de service social* 27(1) : 113-126.
- MARTIN, Rod A. 2011. *The Psychology of Humor: An Integrative Approach*. Burlington : Elsevier Academic Press.
- MILLERAND, Florance & Mélanie MILLETTE. 2020. *Méthodes de recherche en contexte numérique*. Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal.
- MORREALL, John. 2013. "Philosophy of Humor." Dans Edward N. Zalta (éd.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* :
<<http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/humor/>>.
- MULKAY, Michael. 1988. *On Humor: Its Nature and Place in Modern Society*. Cambridge : Polity Press.
- OBRDLIK, Antonin J. 1942. "Gallows Humor—A Sociological Phenomenon." *American Journal of Sociology* 47(5) : 709-716 :
<<https://doi.org/10.1086/219002>>.
- SCOTT, James. 1987. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven : Yale University Press.
- SEGHIR, Etmane, 2020. « L'humour thérapeutique aux temps du Coronavirus. Analyse sémio-pragmatique des images humoristiques sur Facebook ». *Séméion Med* :
<https://revues.imist.ma/index.php/SEMEION_MED/article/view/22298>.
- STEPHENSON, Richard M. 1951. "Conflict and Control Functions of Humor." *American Journal of Sociology* 56(6) : 569-574.
- TORRES, Joel, Mayo COLLANTES, Leila M. ASTRERO, Emily T. MILLAN, Arceli R. GABRIEL et Carlo M. GABRIEL. 2020. "Pandemic Humor: Inventory of the Humor Scripts Produced during the COVID-19 Outbreak." *SSRN Electronic Journal* :
<<https://doi.org/10.2139/ssrn.3679473>>.
- WINDLE, G. 2011. "What is resilience? A review and concept analysis." *Reviews in Clinical Gerontology* 21(2) : 152-169 :
<<http://doi.org/10.1017/S0959259810000420>>.

Amal Haroun
Doctorante en anthropologie
Université de Montréal
amalidris@hotmail.com