

Coptes d'Égypte : un « nationalisme utopique » ?

Laure Guirguis



RELIGI  SCOPE

Cahiers de l'Institut Religioscope

Numéro 6

Juillet 2011

Laure Guirguis a soutenu sa thèse de doctorat (études politiques) à l'Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS, Paris) en juin 2011, sur le thème : *Émergence d'une "question copte" et mutations de la scène politique égyptienne contemporaine.*

Ce cahier est également disponible en ligne au format PDF:

www.religioscope.org/cahiers/06.pdf

*La publication de ce cahier a été financée par la Fondation Religioscope.
Il est distribué gratuitement et ne peut être vendu.*

Crédits photographie: Coptes manifestant contre les heurts entre coptes et armée ainsi que les affrontements entre chrétiens et musulmans en Egypte, 11 mars 2011.
© 2011 Citizenside / Editorside.

© 2011 Laure Guirguis – Institut Religioscope

Table des matières

Introduction	3
Destin d'une formule : « Les coptes sont les descendants des pharaons »	5
La séparation des corps et la pureté du sang	9
La redéfinition des frontières communautaires et la jeune fille « convertie et mariée de force »	12
<i>Le discours militant</i>	12
<i>Le contexte social et les motifs de la colère copte</i>	14
<i>Les réseaux discursifs de la figure de la jeune fille</i>	18
Nouvelles religiosités coptes et « contre-conduites » : le télescopage inédit de la conversion et de l'exorcisme	22
<i>La constitution de l'autorité charismatique de l'abûnâ Sam'ân</i>	23
<i>Les « nouveaux prédicateurs » et l'islam : la conversion comme exorcisme</i>	24
Conclusion	26

Introduction

Le cas copte nous met en présence d'un « nationalisme utopique ». Utopique, dans l'acception commune du terme suivant laquelle est utopique un projet irréalisable. Irréalisable, la nation copte l'est doublement. D'un point de vue simplement géopolitique tout d'abord, la répartition relativement homogène de la population copte dans l'espace national égyptien dresserait un obstacle difficile à surmonter face à toute velléité de créer une entité politique autonome sur une base territoriale circonscrite, un État-nation. Surtout, sans même évoquer l'idée, marginale, d'un séparatisme copte et de quelque fondation étatique, le nationalisme copte ne s'est pas constitué en opposition au nationalisme égyptien. Il se forma initialement comme l'expression authentique de ce nationalisme que d'autres idéologies et courants politiques auraient pervertie. A tel point que le nationalisme copte se retrouve actuellement dans une position antagoniste par rapport aux caractéristiques d'une « identité nationale » marquée par l'arabité et l'islamité et se conçoit comme le gardien de l'unique et éternelle égyptianité « en soi ». Telle est l'histoire tragique du nationalisme copte, qui le réduit à l'insularité, à l'utopie. Utopique, encore, le nationalisme copte dessine la géographie imaginaire d'une nation, une Égypte transfigurée à sa guise. Une Égypte dans les sables de laquelle les empreintes invisibles du trajet marial, les grottes habitées, dit-on,

par quelque saint et les monastères tracent les contours de cette terre promise, originaire, idéale. Une Égypte idéale, mais qui comme tout idéal, toute utopie, est la projection d'un projet normatif et politique.

Sous le patriarcat de Chenouda III (depuis 1971), l'expansion transnationale et la centralisation de l'institution cléricale firent de l'espace ecclésial une quasi-nation. Le patriarche *incarna*, outre l'Église, la communauté, et plus précisément il *incarna* l'idée et le désir de communauté. Bien qu'il vise la totalisation du sens qu'impliquent, dans le projet patriarcal, la régénération de l'Église et la refondation de l'autorité religieuse et politique du patriarche, Chenouda III ne parvint pas à contrôler toutes les expressions de la religiosité et de l'appartenance communautaire qui se développèrent dans le monde copte. Des pratiques religieuses et culturelles et des discours politico-communautaires s'élaborent qui à la fois sont des produits de l'ordre signifiant communautaire et contribuent à sa reproduction. Ces pratiques et discours façonnés dans les marges de l'Église représentent autant de subversions, de détournements ou de contre-conduites par rapport à l'orthodoxie religieuse, politique et sociale véhiculée par le projet patriarcal.

Dans ce texte, je mettrai en évidence les reconfigurations contemporaines des rapports entre ap-

partenance nationale, sentiment communautaire et pratiques religieuses ainsi que les transformations des représentations de la communauté qu'elles impliquent. J'axerai cette étude autour de l'émergence de la notion de pureté dans la définition des contours des groupes religieux égyptiens, coptes et musulmans, de leurs rapports et des pratiques religieuses. Cette notion vient surdéterminer des traits ou interdits anciens et poser de nouvelles lignes de partage. Dans un premier moment, je pointerai l'aporie du communautarisme copte, nationalisme égyptien *et* copte, et l'insistance, récente, des discours coptes sur les critères linguistiques voire « ethniques » de l'« identité copte » (I). Dans un second temps, j'évoquerai les dynamiques qui, à l'échelle nationale, stimulent le tracé des frontières du corps et du sang entre les deux groupes religieux (II). Dans une troisième section, je me concentrerai sur une figure qui est devenue l'objet d'un fort investissement affectif de la part des coptes, la figure de la jeune fille « *convertie et mariée de force* »¹, dans laquelle se cristallisent les caractéristiques contemporaines des représentations de la communauté et de ses frontières. Je partirai des discours contemporains qui façonnèrent cette figure de la « jeune fille enlevée, convertie et mariée de force » puis situerais cette figure et ces discours dans le contexte des pratiques sociales dans lesquelles ils s'inscrivent et des réseaux discursifs à l'intérieur desquels ils sont élaborés (III). Dans un quatrième moment, j'analyserai le télescopage inédit qui se produit, dans les marges de l'Église copte orthodoxe, entre deux modes de la purification, à savoir entre conversion et exorcisme (IV). En conclusion, je pointerai le paradoxe apparent

de ces reconfigurations et pratiques inédites qui renforcent la cohésion du groupe dans le moment même où elles forment diverses modalités de subversion et de *contre-conduites* (Foucault) par rapport à l'orthodoxie défendue par le patriarche Chenouda III.

¹ Delhaye Grégoire, "La figure de « la jeune fille convertie et mariée de force » dans le discours militant des coptes en diaspora", in Guirguis, Laure (dir.) *Conversions religieuses et mutations politiques. Tares et avatars du communautarisme égyptien*, Editions Non Lieu, Paris, 2008.

Destin d'une formule :

« Les coptes sont les descendants des pharaons »

Le destin d'une formule, peut-être, fournirait le schème axial de l'évolution des représentations coptes entre la fin du XIXe siècle et le début du XXe : « Les coptes sont les descendants des pharaons ». L'origine de ce *credo* demeure difficile à cerner. Il aurait été formulé par les coptes dès la fin du XVIIIe siècle d'après les témoignages de voyageurs européens. Mais les premiers textes, à ma connaissance, qui fassent allusion à cet ancrage copte dans le monde pharaonique sont ceux des savants français qui accompagnèrent Napoléon dans son aventure égyptienne. Or si les Français nourrissaient quelques présupposés à ce sujet, admirateurs qu'ils étaient de la chose pharaonique, en allait-il de même des chrétiens égyptiens ? Les Français, en introduisant en Égypte ce goût pour l'histoire pharaonique, auraient-ils contribué à éveiller dans l'esprit des populations coptes cultivées de l'époque cette idée qu'ils seraient les « vrais » descendants des pharaons ? Ou l'ont-ils répétée après l'avoir entendue prononcer par des coptes ? Les premiers textes coptes à mentionner cette idée datent de la seconde moitié du XIXe siècle, mais cela ne prouve évidemment pas que l'idée ait été absente avant que d'être enregistrée. Peu importe. Ce qui mérite d'être souligné, c'est le destin de cette formule, et de ses corollaires. A ce destin se résume l'histoire de la création du *hiatus* entre les systèmes symboliques coptes et musulmans, malgré la persistance d'un code commun permettant de déchiffrer grossiè-

rement le sens des représentations courantes et de leurs connotations les plus évidentes.

Cette formule a, au départ, pour corollaire : « Nous sommes tous coptes », puisque, suivant une étymologie mal établie et qui connaît plusieurs variantes, « copte » « *qibt* », d'une manière ou d'autre, signifierait « Égypte ». Les élites coptes qui, dès le milieu du XIXe siècle, s'attachèrent à représenter l'histoire de l'Église et à valoriser la « culture copte », concevaient l'histoire nationale et l'histoire copte comme intimement imbriquées, comme une seule histoire. L'Église copte, église nationale, est ancrée dans la terre égyptienne. On assista au XIXe siècle à la production jumelée de l'identité nationale et de l'identité communautaire, deux faces d'une même pièce. Malgré l'insistance des auteurs coptes sur l'héritage pharaonique et la préférence de nombreux coptes pour la « solution pharaonique », dans les débats sur l'identité nationale qui animèrent les années 1920-1930, la valorisation d'une spécificité culturelle et religieuse copte n'apparaissait pas, jusqu'au milieu du XXe siècle, comme antagoniste avec le récit officiel sur l'« identité » nationale. Elle s'inscrivait dans un projet de renaissance de l'Église copte, aussi bien que dans la perspective d'une intégration des coptes à la vie sociale et politique de la nation naissante. Elle pouvait même s'articuler à une idéologie arabiste qui n'insisterait pas sur l'élément islamiste. Globalement, jusqu'au milieu du

XXe siècle, l'affirmation d'une spécificité culturelle copte allait de pair avec l'attachement à l'idée nationale et l'engagement dans le projet national.

En d'autres termes, la formation d'un nationalisme copte fut solidaire de celle d'un nationalisme égyptien, mais d'un nationalisme égyptien qui emprunte ses caractéristiques essentielles à la pérennité de son ancrage dans le territoire de la vallée du Nil et à la continuité supposée d'une histoire qui le lie à l'une des plus glorieuses civilisations antiques. Pérennité et continuité sur lesquelles seules fonder toute autorité politique de la nation nouvelle, dès lors que l'on se situe, dans une telle perspective, dans une logique identitaire de définition du projet politique national. Par suite, la « culture » copte constituerait le lien entre ce passé glorieux et l'Égypte contemporaine. La « coptitude » serait l'essence même de l'égyptianité. Cette représentation est prégnante dans l'imaginaire copte. Elle implique, image inversée de la *weltanschauung* officielle telle qu'énoncée dans les manuels scolaires et de la vision décrite dans les récits islamistes et Frères, que la « coptitude » serait le fondement ou la quintessence de la nation égyptienne. Plus, elle serait, en droit, le tout. Sans doute faut-il comprendre la susceptibilité copte à l'égard de l'appellation de « minorité » en la rapportant à cette conception : les coptes ne peuvent pas être une « minorité », ils ne sauraient être réduits à une partie de la nation, puisqu'ils représenteraient, en droit, le tout, ou l'essence du tout. Cela va au-delà d'un débat sur les chiffres. 6 ou 10 ou 25% de la population totale du pays... Aucun pourcentage ne rendra compte de ce qui se situerait en deçà de tout nombre possible : l'essence, l'origine.

Pour autant, ces implications demeurèrent latentes et de telles représentations ne devinrent prégnantes puis formulées publiquement qu'à partir du moment où, pour les coptes, le mythe de l'union sacrée fut brisé, et où la définition de la nation égyptienne s'effectua de plus en plus en référence à l'arabité et/ou à l'islamité. Ainsi, deux tendances contraires contribuèrent à la production d'un décrochage entre la *weltanschauung* copte et le récit national officiel. Ce dernier, bien qu'il puise encore dans le registre pharaonique, recourt de manière toujours plus marquée aux signes et symboles islamiques et inscrit l'histoire même de l'Égypte dans le cadre de celle d'une supposée « civilisation islamique ». Corrélativement et à contre-courant de cette tendance, les auteurs coptes tracent une généalogie de l'histoire copte et, partant, de l'histoire nationale, dans laquelle figurent au premier plan des « héros » et des *topoi* qui, dans le meilleur des cas, ne sont doués d'aucun pouvoir évocateur pour la majorité musulmane, dans le pire des cas représentent pour cette dernière des caractéristiques opposées à celles que lui attribuent les auteurs et l'opinion coptes.

Plus loin, ce dédoublement des mémoires, qui fut amorcé dès les années 1930, apparaît solidaire de l'ethnicisation de l'identité communautaire et la formule « les coptes sont les descendants des pharaons » se renverse, d'inclusive elle se fait exclusive. Elle implique dorénavant : « Nous (les coptes) sommes les seuls vrais et purs égyptiens. Les autres (les arabes, les musulmans, les bédouins) sont des envahisseurs. » Cette représentation fut diffusée et valorisée par le militant émigré Shawkî Karas qui déclara : « *Le peuple ethno-religieux copte qui est le descendant de l'Égypte pharaonique est exposé à une persécution*

tion systématique et à un ethnocide par le gouvernement arabe et musulman d'Égypte. Le dessein est de détruire socialement, économiquement et politiquement les coptes qui comptent 20% des Égyptiens »². Dès 1985, Karas avait publié un texte intitulé « Les coptes en Égypte : étrangers sur leur propre terre ». Formule d'un mimétisme scrupuleux pour qui garde en mémoire le titre de l'article du chaykh Jâwîch qui, en 1908, avait marqué le début des hostilités par voie de presse entre chrétiens et musulmans³.

Le développement des médias a permis la multiplication des publications communautaires et a, dans une certaine mesure, favorisé les échanges entre les chrétiens émigrés et les chrétiens vivant en Égypte. L'une des représentations qui a connu une inflexion de sens notable est celle de « communauté ». De l'affirmation d'une spécificité culturelle et religieuse copte, au refus plus ou moins véhément de l'arabité, on est passé à la revendication d'une distinction ethnique. Les discours émanant des activistes coptes ont, les premiers, radicalisé la différence entre coptes et musulmans égyptiens en ce sens. Je donne quelques exemples extrêmes, qui me semblent malgré tout significatifs. L'étude de la réception de ces discours reste à faire.

Cependant, de tels discours, qui apparaissent sur les réseaux internet depuis quelques années ne font, pour la plupart d'entre eux, que mobiliser et donner corps à des représentations qui circulaient auparavant dans les milieux coptes, ou musulmans, et qui (re)devenaient prégnantes en période

de crise. Ils recourent de surcroît une littérature publiée sur papier, ainsi que certains discours prononcés par les nouvelles stars des chaînes satellites, tels ceux du célèbre Zakâriya Butrus. Par exemple et entre autres, l'avocat Maurice Sâdiq proposa de fêter l'anniversaire de la *Reconquista*. Le site *Amcoptic* (héritier de l'œuvre de Shawky Karas) annonça en 2005 le choix des militants d'adopter un drapeau copte. Ces activistes justifient leur choix par le refus de l'arabité symbolisée dans le drapeau égyptien et mentionnée dans l'appellation officielle de l'État égyptien : « République arabe d'Égypte » (*Jumhûriyya Misr al-'Arabiyya*). Arabité dans laquelle ils ne se reconnaissent pas et dont ils considèrent qu'elle exclut les coptes.

De plus, ces représentations que, en 2005, d'aucuns auraient pu croire marginales, création *ex nihilo* du réseau internet en quelque sorte, ont été entérinées publiquement à deux reprises par de hauts membres du clergé copte orthodoxe. L'Anbâ Bichûy⁴ fit plusieurs déclarations en ce sens au cours des années 2009 et 2010. Le 18 juillet 2008, l'Anbâ Tûmâ, évêque du diocèse de al-Qusiya, dans le gouvernorat de Assiout, fit une communication au Hudson Institute qui provoqua un tollé dans la presse égyptienne. Dans cette intervention intitulée « L'expérience de la plus importante communauté chrétienne du Moyen-Orient à une ère d'islamisation accélérée », il affirmait :

« Si vous dites à un copte qu'il est arabe, vous l'offensez (...). Nous ne sommes pas arabes, nous

² *The Copts*, janvier 1987. Shawqî Karas, le « père » du militantisme copte hors d'Égypte, fonda en 1974 la première association consacrée à la défense des droits des coptes, l'*American Coptic Association*.

³ « L'islam, étranger en son propre pays », *al-Liwâ'* 17/6/1908. La polémique, relative au rôle de la religion dans la définition de la nation, opposa la presse copte (*Misr* et *al-Watan*) à la presse impliquée dans la réaction (*al-Mu'ayyid* et *al-Lîwa*) au projet réformiste de Muhammad 'Abdu. Le chaykh 'Abd al-'Azîz Jawîch, d'origine tunisienne, avait succédé à Mustapha Kâmil à la tête du journal *al-Liwâ'* en 1908.

⁴ L'Anbâ Bishûy est secrétaire du Saint Synode et Evêque de Damiette ; après le patriarche, Chenouda III, c'est l'un des clercs les plus puissants et les plus redoutés de l'Église copte orthodoxe.

sommes égyptiens. Je suis très heureux d'être égyptien et je n'accepterais pas d'être un « arabe », car d'un point de vue ethnique je n'en suis pas un. Les Égyptiens se sont tournés vers l'arabité, et cela implique de changer l'identité de la nation, de revendiquer l'arabisme et de s'intégrer dans la vaste aire arabe. C'est un grand dilemme pour les coptes qui préservèrent leur identité chrétienne, ou je ferais mieux de dire, qui préservèrent leur identité en tant qu'Égyptiens, qui ont leur propre culture, qui essayent de préserver la langue, la musique et le calendrier des coptes, tout l'héritage de l'ancienne Égypte. Cependant, nos compatriotes l'abandonnèrent pour une autre culture. A présent, quand vous regardez un copte, vous ne voyez pas simplement un chrétien, vous voyez un Égyptien qui tente de préserver sa propre identité contre une autre identité importée qui le travaille. Ces deux processus sont en cours d'accomplissement. Le processus (d'arabisation-islamisation) n'a jamais cessé, car dans leur esprit l'Égypte n'a pas encore été complètement islamisée ou arabisée, ce qui signifie que le processus doit encore se poursuivre. »

La séparation des corps et la pureté du sang

Tout un chacun en Égypte se remémore avec quelque nostalgie l'époque où chrétiens et musulmans vivaient en bonne entente, mangeaient les uns chez les autres aux jours de fêtes, tout en se gardant en général de franchir les frontières qui ont toujours séparé les adeptes des deux religions, telle la frontière du mariage et en particulier du mariage d'un chrétien avec une musulmane. Le trait saillant à l'aune duquel mesurer l'ampleur de la dégradation des relations entre les deux groupes religieux réside certainement dans la fermeture des espaces privés aux membres de l'autre religion. Du haut en bas de l'échelle sociale, à quelques exceptions près, chrétiens et musulmans égyptiens ne se rendent plus les uns chez les autres.

La séparation des corps s'établit également, de manière moins systématique et qui varie selon des critères difficiles à déterminer avec exactitude, dans les espaces publics et partagés. L'on commence par prendre l'habitude de se servir chez l'épicier musulman si l'on est musulman plutôt que chez le chrétien, l'on oublie de présenter ses vœux à l'occasion de Pâques ou de la fin du Ramadan, l'on refuse de vendre tel appartement à un chrétien de façon à ce que l'immeuble ne soit habité que par des musulmans... et l'on institue de la sorte des frontières de plus en plus nombreuses.

Il y a quelques années, des professeurs d'univer-

sité remarquèrent l'existence sur les campus de zones dans lesquels les étudiants chrétiens se réunissaient entre eux et organisaient des activités et réunions réservées aux chrétiens. Alarmés par ce constat, ils en parlèrent avec des hommes d'Église, et l'évêché de la jeunesse convia les enseignants, chrétiens et musulmans, à des tables rondes au cours desquelles réfléchir sur le problème. Ce phénomène de ségrégation sur les campus connut une nette recrudescence à partir de la fin des années 1990. Il remonte toutefois à la fin des années 1970 et au début des années 1980, lorsque furent créées les premières *usar* (« familles ») chrétiennes sur les campus. À la faveur du développement d'activités pilotées par les Frères musulmans dans les universités, l'Église commença également à étendre son influence sur les campus. Or il n'existe d'activités que celles mises en place par les associations religieuses.

La ségrégation des années 1970-1980 et celle que l'on observe actuellement ne relèvent cependant pas des mêmes dynamiques, côté musulman comme côté chrétien. Les groupes islamistes actifs sur les campus dans les années 1970-1980 déployaient des stratégies visant à soumettre les chrétiens à certaines règles considérées comme prescrites par les textes religieux : port du *hijâb*, paiement de la *jiziya* etc. Côté chrétien, la formation des *usar* signalait à la fois une tactique de repli à la fois et corrélativement l'extension des

signes et pratiques communautaires en dehors de l'espace ecclésial.

A l'heure actuelle, rares sont les courants islamistes militants qui cherchent à instaurer par la force les règles de la *chari'a*⁵. Ils s'emploient plutôt à distiller dans les espaces publics et privés les symboles et les discours dits islamiques, au nombre desquels des pamphlets et prêches hostiles aux chrétiens et au christianisme. L'islam officiel, sur lequel le régime du président Moubarak avait parié pour contrer les Frères, a perdu la bataille. Mais ces derniers sont également concurrencés sur leur « droite » par divers groupes salafistes qui ont créé des chaînes satellites et mènent une lutte sans merci, mosquée par mosquée, association caritative par association caritative⁶. Les salafistes diffusent notamment des enseignements dans lesquels des règles précises gouvernent les relations qu'il est possible d'entretenir avec les chrétiens. Il est difficile de savoir dans quelle mesure leurs prescriptions sont suivies, ni si le fait qu'elles soient suivies est dû à leur activité, puisque la ségrégation des corps avait commencé avant leur entrée en force sur la scène égyptienne et que certaines de ces prescriptions avaient auparavant été propagées dans des publications de trottoir rédigées par des chaykhs et groupes d'obédience diverses. Ce qui est certain, c'est que les enseignements salafistes et les pratiques actuelles se recoupent sur plusieurs interdits.

Ils prônent l'interdiction de saluer un chrétien ou l'obligation de le saluer en usant d'une formulation distincte de celle employée avec un musulman. La nourriture fait l'objet d'une attention particulière. Le partage d'un repas avec un chré-

tien ou l'absorption d'une nourriture préparée par un chrétien sont prohibés. Plusieurs témoignages attestent du fait que cet interdit touchant à la nourriture connaît depuis peu quelque fortune, non seulement côté musulman mais côté chrétien, bien qu'il ne soit dans ce dernier cas pas justifié par quelque règle émanant des Écritures, ni même explicitement formulé comme tel.

La notion de pureté, énoncée par des règles qui décident du pur ou de l'impur et/ou signifiée par quelque réaction de dégoût acquise, trace de nouvelles frontières, vient surdéterminer des pratiques en vigueur et réactiver des images latentes. Elle s'articule parfois de manière plus ou moins discernable avec la notion de souillure. Les exemples suivants témoignent de ces reconfigurations symboliques et de plusieurs transformations notables des pratiques sociales. Ils sont hautement significatifs de représentations largement partagées dans la mesure où ils ne constituent pas des cas isolés mais l'une des variantes de pratiques ou de propos maintes fois observés au cours des dernières années.

Lorsque le gouvernement égyptien décida, à la fin du mois d'avril 2009, d'abattre les cheptels porcins, les journaux à scandales diffusèrent des « rapports » d'enquête sur tel ou tel supermarché qui vendrait de la viande de porc sous couvert d'une autre appellation. La photographie d'un supermarché d'allure sinistre venait « attester » les dires du journaliste. J'entendis des individus, dans la rue, en avertir d'autres : « *attention, en ce moment, il ne faut pas acheter de mahchî (préparation à base de viande hachée), parce que les chrétiens vont essayer de refiler leur viande de*

⁵ *Chari'a*, signifie la Loi, au sens des principes moraux, religieux, sociaux, établis dans le Coran et la *Sunna*. Elle se distingue en théorie du *fiqh* ou « droit musulman » qui est construit à partir de ces solutions juridiques à des litiges singuliers tirées de la *chari'a* mais aussi des pratiques et coutumes locales.

⁶ Sur le salafisme : pour une synthèse générale, Meijer Roel (dir.), *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*, Londres, Hurst & Co. Publishers, 2009, et Rougier, Bernard, *Qu'est-ce que le salafisme ?*, Paris, Presses universitaires de France, 2009.

porc sur les marchés ». La crainte d'ingurgiter du porc se double ici de la hantise de contracter la maladie, en dépit des affirmations selon lesquelles le virus n'était pas transmissible du porc à l'homme. Le chrétien apparaît non seulement comme la cause potentielle de la transmission de la maladie mais comme l'incarnation du virus lui-même dans la figure du porc, ce en quoi il rivalise avec le juif, descendant du porc selon une généalogie locale de l'espèce et des « races » humaines.

Ces règles qui tranchent entre le pur et l'impur, et en déterminent les degrés, touchent tous rapports physiques avec les membres de l'autre religion. Au mois de juillet 2008, le président du syndicat des médecins déclara, lors de discussions sur les modalités des transplantations d'organe, qu'il souhaitait interdire les greffes entre chrétiens et musulmans. Il faut noter qu'une telle décision n'aurait eu aucun impact sur les réglementations puisque celles-ci limitent les possibilités de don d'organe aux membres de la famille au 4^e ou 5^e degré, ce qui exclut en général l'éventualité d'une greffe « interreligieuse ». Hamdî al-Sayyîd cherchait vraisemblablement à flatter sa clientèle frère. Il justifia par la suite son propos en arguant qu'il visait de la sorte à limiter la vente illégale d'organes, en particulier de la part de musulmans pauvres à de riches chrétiens. Il n'en demeure pas moins qu'une telle remarque n'a pas été lancée par hasard ; elle révèle, en négatif, des préoccupations et des hantises bien réelles, du moins chez ceux dont la vie ne tient pas à l'acquisition rapide d'un rein. Un député appartenant aux Frères musulmans fit une déclaration dans le même sens concernant les transfusions sanguines.

Ce qui me semble inédit est la médiatisation de la dimension physique du rapport, et le passage, parfois, de la crainte de l'impureté à la phobie de la souillure. Dans le cas des relations physiques entre hommes et femmes de religion différentes, la crainte et la rumeur du viol apparaissent au premier plan. Le thème du viol, omniprésent dans le discours des militants de la diaspora, fait le bonheur des médias, tendance solidaire de l'attention croissante accordée par la presse égyptienne au « harcèlement sexuel ». Des accusations de viol constituèrent le facteur qui déclencha deux séries d'attaques contre des populations chrétiennes. A Farchût, dans le gouvernorat de Qena, le 18 novembre 2009, une famille musulmane accusa un chrétien d'avoir violé leur fille. Bien que le « suspect » ait été arrêté, des représailles s'ensuivirent et, le 21 novembre, des maisons chrétiennes furent attaquées, les violences se répandirent dans plusieurs villages. Cet événement serait à l'origine du meurtre de six chrétiens à Naj' Hammâdî au mois de janvier 2010. Des rumeurs circulèrent selon lesquelles un gang de chrétiens filmait des musulmanes dans des situations compromettantes. Je renvoie au rapport de l'EIPR, lequel analyse ces violences principalement en termes de code de l'honneur et de représailles⁷.

Dans cette nouvelle configuration symbolique, l'interdit qui pèse sur les mariages et les relations amoureuses entre des adeptes des deux religions arbore des connotations inédites. La figure, récente, de la « jeune fille enlevée et convertie de force »⁸ atteste du caractère axial de la notion de pureté et, de celle, corrélative, de la perpétuation du groupe.

⁷ EIPR (Egyptian Initiative for Personal Rights), *Two years of sectarian violence : What happened ? Where do we begin ?* Le Caire, EIPR, 2010 (disponible sur le site de l'EIPR, www.eipr.org).

⁸ Delhaye, in Guirguis, *op. cit.*

La redéfinition des frontières communautaires et la jeune fille « convertie et mariée de force »

Plusieurs cas de conversion ont ému la société égyptienne depuis le début du XXe siècle. Toutefois, les jeunes filles n'apparaissent pas comme le motif central des discours et représentations relatifs à ces affaires. On peut dater des années 1970 les premières mentions de disparition de jeunes filles : le rapport 'Utayfi mentionne la conversion de deux jeunes gens à Alexandrie qui aurait été l'un des facteurs du heurt entre musulmans et chrétiens à Khanka et, lors de la conférence d'Alexandrie en 1976, le patriarche évoque des cas de disparition de jeunes filles⁹. Il faut attendre la fin des années 1990 pour observer l'élaboration, par les militants chrétiens émigrés, d'un discours construit sur des affaires d'enlèvement et conversion forcées de jeunes filles chrétiennes, et le début du XXIe siècle pour constater d'une part une médiatisation fréquente et systématique de ces affaires dans la presse égyptienne, d'autre part la récupération de ces discours par un troisième type d'acteurs, les associations chrétiennes (non coptes) européennes et américaines¹⁰.

Le discours militant

Le discours des activistes coptes s'inscrit dans une stratégie militante visant à attirer l'attention de potentiels alliés ou soutiens dans le public nord américain et européen et parmi les membres du Congrès américain sur la « persécution » que subissent les coptes en Égypte. Ce discours est en général élaboré à partir des renseignements véhiculés par les familles des disparues, souvent par l'intermédiaire de l'évêque égyptien local. La structure et le vocabulaire quasiment similaires des discours relatifs à des cas divers suggèrent l'existence d'une relation complexe d'information réciproque entre les propos des familles et le discours militant, de telle sorte qu'il est difficile de dire si le discours militant relaie les renseignements fournis par les familles ou si les propos des familles se moulent dans le cadre du discours militant. L'un de leurs buts est semblable : mobiliser des secteurs ciblés de l'opinion publique pour retrouver la jeune fille. A cette fin, les uns et les autres savent quels éléments mettre en avant, quels sujets ne pas aborder. D'éventuelles tensions au sein de la famille, le comportement des frères et du père, un projet de mariage non sou-

⁹ Après l'incendie criminel, en 1972 à Khânkâ, dans le delta, d'une association religieuse chrétienne utilisée comme lieu de culte, le gouvernement chargea une commission de faire un rapport sur les causes des violences entre les adeptes des deux religions. Cette commission livra, au nombre de ses conclusions, que les obstacles opposés à la construction d'églises et, par suite, l'utilisation de divers lieux associatifs à des fins culturelles constituaient l'une des sources du mécontentement du voisinage musulman puis, parfois, le prétexte ou le mobile des attaques menées contre les lieux de culte.

¹⁰ Delhaye, in Guirguis, *op. cit.*

haité par la jeune femme...constituent autant de points dont il ne saurait être question, sauf pour les écarter aussitôt : « *Elle était heureuse, tout allait bien, non, elle n'avait aucune raison de nous quitter* », affirmèrent à maintes reprises les membres d'une famille que des journalistes avaient interrogés.

Le discours se noue autour de la jeunesse et de l'innocence de la jeune fille, de l'existence supposée d'un ennemi voire d'une organisation ennemie qui l'a contrainte à se convertir et à épouser un musulman et de la complicité des agents des institutions étatiques

Dans l'un des textes qu'il écrivit à ce sujet, Magdi Khalil pose préalablement une définition large de la contrainte exercée : « *...l'appât, le leurre, la mystification, la séduction, les pressions ou les tentations matérielles et affectives, le chantage, la contrainte, le rapt... Autant de mécanismes qui relèvent de l'islamisation forcée en ce sens clair que l'islamisation de ces jeunes filles n'obéit pas, dans la plupart des cas, à leur libre volonté (...)* Bien entendu, dans le cas d'une jeune fille mineure, celle-ci ne dispose pas de sa libre volonté. »¹¹

Il tente ensuite d'établir que, ces jeunes filles étant prises pour cible, cela relève de la catégorie juridique du « crime organisé ». Il abandonne, sans doute faute de pouvoir étayer son argumentation, la démonstration de l'existence d'une association de malfaiteurs et se concentre sur une autre catégorie juridique, celle de « disparition forcée » :

« *Ce qui arrive aux jeunes femmes coptes, c'est une disparition forcée, selon l'acceptation suivante : "la détention d'une (ou plusieurs) personnes,*

à l'identité définie, par quelque agent indéterminé ou inconnu, que ce soit une autorité officielle, un groupe organisé ou des particuliers prétendant agir au nom du gouvernement, avec son appui, son autorisation, son assentiment, ou sa complicité. Agent qui dissimule le lieu de détention de cette personne ou qui refuse de révéler son sort ou de reconnaître qu'elle est détenue". Or la disparition forcée contrevient à la Déclaration universelle des droits de l'homme, au Pacte international relatif aux droits civils et politiques, ainsi qu'aux droits économiques et culturels. Elle transgresse la Convention contre la torture et la Déclaration des Nations Unies sur la protection de toutes les personnes contre les disparitions forcées qui a été adoptée le 18 Décembre 1992. Suivant l'article 17 de cette déclaration : "tout acte conduisant à la disparition forcée continue d'être considéré un crime aussi longtemps que ses auteurs dissimulent le sort réservé à la personne disparue et le lieu où elle se trouve". »¹²

Il s'attache à montrer que l'État égyptien non seulement transgresse ses propres lois relatives à la conversion des mineures mais se rend complice d'un crime dès lors que, d'une part, ses agents favorisent ces disparitions et/ou, d'autre part, refusent de livrer aux familles des informations au sujet des personnes disparues. L'effort, caractéristique de l'activité militante diasporique copte, de se placer sur le terrain de la législation internationale demeurerait cependant entaché, dans le cas des supposés enlèvements de jeunes chrétiennes, par l'absence de rigueur de certains militants concernant l'établissement des faits dénoncés. Il restait en effet à prouver, en se basant sur les faits et au cas par cas, que ces disparitions étaient des disparitions « forcées ».

¹¹ Khalil, in Guirguis, *op. cit.*

¹² Khalil, in Guirguis, *op. cit.*

Le discours de plusieurs militants a évolué, pour trois raisons au moins. Soit ils ont pris la peine de vérifier les informations fournies, soit ils ont réalisé que la figure ne mobilisait pas autant qu'ils l'auraient souhaité, ou pas forcément les alliés escomptés. En effet, comme le note Grégoire Delhaye, seules des associations chrétiennes et/ou sionistes, parfois islamophobes, soucieuses de recenser ce qu'elles considèrent comme des cas de persécution à l'encontre des chrétiens (voire du christianisme) de par le monde, souvent sans tenir compte des particularités et des rapports de force locaux, ont intégré cette figure à leur rhétorique. Par contre, les soutiens traditionnels des militants au sein de l'establishment américain,¹³ les associations de défense des droits et les rapports du Département d'État américain sur la liberté religieuse ne mentionnent pas (ou plus) ces affaires d'enlèvements et de conversions forcées de jeunes chrétiennes.

En second lieu, les affaires d'enlèvements de jeunes filles, dès lors qu'elles ont été médiatisées également sur la scène nationale, ont fait l'objet de vives critiques de la part de diverses parties, parmi lesquelles des coptes vivant en Égypte.

Enfin, plusieurs militants coptes nuancent leur propos lorsqu'ils sont interrogés sur ce point en privé. William Wissa, par exemple, qui, dans certains articles, évoquait volontiers l'existence d'un réseau organisé dans des termes parfois proches de ceux de Magdî Khalîl, adopta au cours d'une conversation une terminologie qui rend mieux compte de la réalité en employant l'expression de « réseau d'amitié et de solidarité ». Il pointe de la

sorte le fait, exact, que, lorsqu'une jeune fille chrétienne mineure quitte le domicile familial pour épouser un jeune homme musulman, elle ne rencontre aucun obstacle à la réalisation de son projet. Plus loin, tous les protagonistes impliqués à chacune des étapes du processus le facilitent. Alors que, théoriquement et selon les lois en vigueur, une jeune fille mineure ne peut pas se convertir sans l'autorisation de son tuteur légal, un individu, en général un membre de la famille du jeune homme musulman, joue ce rôle¹⁴. Les fonctionnaires des diverses administrations sollicitées pour mener à bien la procédure de conversion puis le mariage jugent normal, dans leur perspective, de modifier certaines données (l'âge tout d'abord), et de fermer les yeux sur le fait que la candidate à la conversion n'est pas passée par toutes les étapes requises (les séances de conseil et de guidance, et parfois le Bureau des Conversions à al-Azhar). Enfin, les parents de la jeune personne ne sont pas informés de son souhait et ne parviennent généralement pas à obtenir d'informations sur le sort de leur(s) fille(s).

Le contexte social et les motifs de la colère copte

Plusieurs rapports ont été établis au sujet de ces disparitions de jeunes filles. Jusqu'à présent, il n'a pas été possible d'attester qu'il y ait eu enlèvement ni qu'il existe quelque « association de malfaiteurs » à l'échelle nationale, régionale voire mondiale, qui fomenterait ces rapt de jeunes filles chrétiennes¹⁵. Ces rapports datent des années 2000 et, par conséquent, il n'est pas im-

¹³ Franck Wolf ou Tom Tancredo par exemple, cf. Delhaye, *op. cit.*

¹⁴ Guindy, in Guirguis, *op. cit.*

¹⁵ Cf. Delhaye, in Guirguis, *op. cit.*, et les rapports : Blattman, Janique, "Christian Solidarity International Claiming Forced Conversion of Coptic Girls to Islam", *Arab West Report*, 2005 ; Hulsman, Cornelis, "Forced Conversion or Not?", New York, New York Council of Churches, 1999 ; Yanney, Rodolph, *Conversions of Christians to Islam*, Arab West Report, 2001.

possible que des enlèvements se soient produits au cours des décennies précédentes.

Les raisons qui poussent certaines jeunes filles chrétiennes à fuir, se convertir et à épouser un jeune homme musulman sont multiples et complexes, et les variables s'agencent différemment dans chaque cas. Il est inutile de rappeler que, dans une société à large majorité musulmane dans laquelle les tensions et les discriminations religieuses sont chaque jour plus fortes, les tentations sont nombreuses qui incitent les individus à embrasser la religion de la majorité et contribuent à limiter l'aptitude à choisir « librement ». Une jeune femme chrétienne entend souvent les hommes musulmans affirmer qu'elle devrait se convertir et lui vanter les mérites de l'islam (« *al-islâm jamîl* »), et ce pas nécessairement de manière agressive, voire pour le bien de celle-ci.

Si la ségrégation s'est accentuée de manière visible dans certains espaces publics entre hommes et femmes et entre chrétiens et musulmans, il importe de noter que cette séparation, effectuée selon diverses modalités formelles ou informelles, constitue le revers d'une plus grande mixité entre hommes et femmes. Certaines femmes égyptiennes sortent seules (entre femmes) pour aller travailler ou se rendre à l'université. Il existe davantage d'occasions de contact entre hommes et femmes et, partant, entre femmes chrétiennes et hommes musulmans, ou inversement. L'attraction, une relation amoureuse et, parfois, la volonté d'un mariage, s'ensuivent.

Grégoire Delhaye et Febe Armanious ont étudié comment ces relations amoureuses s'articulaient souvent à un désir d'émancipation d'une structure familiale oppressante¹⁶ ou d'un « *air communautaire devenu irrespirable* »¹⁷. « *Si le fort contrôle social exercé par les hommes au sein des familles égyptiennes n'est évidemment pas spécifiquement copte, Febe Armanious a montré comment les effets de la cléricatisation communautaire caractéristique du renouveau copte sont venus donner à la domination masculine une justification religieuse chrétienne et comment désormais dans ce contexte « disputer la position [de domination du père de famille] est quasiment devenu un péché.* »¹⁸ Les jeunes filles coptes vivent sous l'étroite surveillance de leurs familles, du père mais aussi des frères, et se doivent d'assumer diverses charges dont ces derniers sont exemptés dans la vie familiale. L'opération de « cléricatisation des fidèles »,¹⁹ entreprise par le patriarche Chenouda III, a également mis en avant le rôle central de la femme dans le « *dispositif de reproduction communautaire non seulement en terme biologique (par la procréation) mais également spirituel (par l'éducation religieuse)* »²⁰.

Pour autant, ce renforcement de l'autorité paternelle et l'insistance sur le rôle de la femme s'inscrivent en partie en réaction à la diffusion de nouveaux modèles féminins de vie dans une société à laquelle la bigoterie copte et musulmane n'épargne pas le délitement de la cellule familiale. Or c'est précisément au moment où la diffu-

¹⁶ Delhaye in Guirguis, *op. cit.*; Armanious, Febe, "The 'Virtuous Woman': Images of Gender in Modern Coptic Society", *Middle Eastern Studies* 38/110, 2002

¹⁷ Aclimandos, in Guirguis *op. cit.*.

¹⁸ Armanious 2002, p.117, citée par Delhaye, in Guirguis, *op. cit.*.

¹⁹ Sur la cléricatisation des fidèles, cf. Khawga 1993 : cela fait référence à l'intégration d'un nombre croissant de coptes dans l'appareil cléricale à des titres divers.

²⁰ Armanious 2002, p.111 ; cf. également Khawaga, Dina, *Le renouveau copte. La communauté comme acteur politique*, Paris, IEP, 1993.

sion de ces deux tendances gagne les classes moyennes et inférieures de la population égyptienne que l'on entend parler des premiers cas de disparition de jeunes femmes, soit à la fin des années 1970. De plus, dans la plupart des cas, ces jeunes filles issues de familles pauvres ou de classes moyennes inférieures, ne peuvent pas compter sur les relations familiales en vue d'émigrer et, par conséquent, tout souhait d'émancipation doit être satisfait dans le contexte égyptien.

Se soustraire au carcan familial copte, et plus loin : se libérer de soi-même, échapper à la haine de soi que tout copte finit par éprouver à force de percevoir en tous lieux les signes de son infériorité. A tort ou à raison, une jeune fille copte verra dans le jeune homme musulman non seulement le moyen de fuir l'autorité du père ou une situation familiale pesante (pour entrer dans un autre système patriarcal), mais la possibilité de se libérer d'un quasi statut de minoritaire qui détermine jusqu'à la perception la plus intime de soi-même. Inversement, de jeunes hommes musulmans lassés, à l'instar du précédent ministre de la Culture, Farûq Husnî²¹, des femmes portant *hijâb*, imagineront respirer dans les chevelures chrétiennes quelque parfum de liberté.

Les modalités selon lesquelles s'expriment l'inquiétude et la colère coptes dans ce type de situation ne peuvent être comprises qu'en tenant compte des ensembles symboliques dans lesquels s'inscrit l'événement et qui lui confèrent sa signification singulière. Le sentiment d'injustice est

principalement stimulé par trois types de discrimination, par les caractéristiques de la structure familiale copte précédemment mentionnées et par un « préjugé ». Deux facteurs socio-économiques touchant chrétiens et musulmans viennent surdéterminer et intensifier ce sentiment d'injustice éprouvé par les jeunes coptes.

L'autorité indiscutable du père en même temps que le rôle central de la femme incitent les familles à vouloir « *sauver la face* »²². Soit que la jeune fille, déçue, souhaite retrouver sa famille chrétienne après une escapade ou un mariage, soit que les parents n'aient aucune nouvelle d'elle, il n'est possible ni aux familles ni aux jeunes filles de reconnaître que celles-ci se sont converties volontairement à l'islam. Un préjugé bien ancré, chez les musulmans comme chez les chrétiens, vient conforter cette position : un membre de la « communauté » ne saurait se convertir et adopter une « fausse » religion, sauf sous pression, par folie, sous l'emprise de drogues, par intérêt...

Le déni de la possibilité d'une conversion volontaire est tel que, par exemple, dans le cas de la disparition d'une femme de prêtre, Camélia, durant l'été 2010, pour exiger le retour de laquelle des centaines de coptes, à nouveau, se mobilisèrent à la cathédrale de 'Abbasiyya, siège cairote du patriarcat, l'annonce que celle-ci était de retour, qu'elle n'avait pas été enlevée, qu'elle était partie de son plein gré après une dispute conjugale, cette annonce ne calma pas la foule qui continuait à protester contre les enlèvements, quand

²¹ Ministre de la Culture jusqu'au mois janvier 2011, dont la remarque sur le caractère rétrograde du *hijab* et la beauté des chevelures féminines avait suscité un tollé non seulement dans la presse égyptienne mais sous la coupole de l'Assemblée du peuple.

²² Armanious 2002.

bien même chacun des individus de cette foule savait, comme chacun d'eux savait lors de l'affaire Wafa' Qustantîn, que ces deux femmes n'avaient pas été enlevées²³. Cette attitude est déterminée par deux processus, cognitif et affectif. La disparition de la femme stimula le sentiment d'injustice de telle sorte que le retour de cette même femme ne saurait l'apaiser, car ce sentiment dépasse le cas particulier ; la dynamique affective mise en branle demeure sourde aux arguments et à l'établissement des faits. De plus, la situation de confrontation contribue à faire de la « foule » un acteur qui défend des positions plus radicales que celles qu'adopterait, individuellement, chacun des membres qui la compose. La figure de la jeune fille et, surtout, de la femme d'un prêtre constituent, par excellence, des représentations susceptibles de mobiliser plusieurs milliers de coptes.

Ce qui ne signifie pas que la colère des coptes soit sans fondement. Elle s'explique par des discriminations réelles et quotidiennes. Dans le cas des conversions des jeunes filles mineures, trois types de discriminations sont à l'œuvre. En premier lieu, l'attitude des agents des institutions étatiques, qui favorisent les conversions à l'islam et cachent aux familles le sort de leur fille mineure. En second lieu, le fait que la conversion soit possible dans un sens et pas dans l'autre. En troisième lieu, le fait que, d'après les lois de statut personnel musulman, une chrétienne puisse (sans se convertir) épouser un musulman, tandis qu'un chrétien ne saurait se marier avec une femme musulmane à moins d'embrasser l'islam.

Cette dernière discrimination est d'autant plus mal vécue par les jeunes coptes que le coût élevé du mariage entrave sa réalisation et que de nombreux égyptiens citadins ne peuvent pas se marier avant l'âge de trente voire quarante ans, quand bien même ils auraient rencontré l'âme sœur ou la promise que leurs familles leur destinent. Il a été beaucoup question de la frustration sexuelle et affective que cette situation engendre chez les jeunes Égyptiens (il a été beaucoup moins question de la frustration des jeunes femmes, les désirs et le plaisir des femmes demeurant globalement un sujet tabou) et des gains que les producteurs de films pornographiques pouvaient effectuer en misant sur cet état de fait. Le sujet des conversions de chrétiennes à l'islam doit par conséquent aussi être situé dans le cadre d'une réflexion sur les jeunesses égyptiennes et sur la sexualité de ces jeunesses. Il importerait, dans cette perspective, de prendre en compte les difficultés que rencontrent les individus de sexes différents à établir des relations amicales ou amoureuses dans une société dans laquelle le poids des interdits et des tabous touchant à la sexualité est contrebalancé par un effondrement moral, par le « machisme » et par la possibilité de faire ce que l'on veut pour autant que l'on ait les moyens de contourner les interdits et d'éviter le scandale.

Le mariage en Égypte constitue un événement central autour duquel la famille et la société sont mobilisées. Le fiancé doit théoriquement fournir l'appartement et le jeune couple ne se marie qu'une fois l'appartement financé, voire meublé. Soit qu'ils ne soient pas mariés, soit qu'ils aient vécu une histoire d'amour malheureuse avec une jeune musulmane, le fait que les musulmans puis-

²³ Wafâ Qustantîn avait disparu au mois de novembre 2004. Elle s'était convertie à l'islam, vraisemblablement pour obtenir un divorce que l'Église avait refusé de lui accorder. Des milliers de coptes manifestèrent au siège cairote du patriarcat et Chenouda fit pression sur le gouvernement jusqu'à ce que les Services de la Sûreté de l'État livrent Wafâ à l'Église. Wafa' finira par revenir sur sa décision. Le patriarche et l'État égyptien furent critiqués pour un acte commis en violation patente de la liberté individuelle de Wafâ Qustantîn.

sent, pour leur part, puiser allègrement dans le vivier des femmes chrétiennes, apparaît aux jeunes coptes comme une atteinte à leur désir de fonder une famille, voire comme une insulte à leur virilité. Ils se trouvaient au premier rang des actions de protestation contre les disparitions de jeunes femmes. Lors de la manifestation organisée pour exiger le retour de Wafa', les jeunes scandaient : « *Avant ils prenaient nos femmes, maintenant ils prennent nos tasôni* » (« grande sœur », en raison de son quasi-statut de femme de prêtre).

Les réseaux discursifs de la figure de la jeune fille

La figure de la jeune fille convertie de force constitue l'un des derniers avatars d'une véritable guerre entre chrétiens et musulmans, qui se livra sur différents fronts et en déployant un arsenal varié, pour attester de la supériorité de sa propre religion aux dépens de celle de l'autre. Les discours des militants chrétiens s'articulent de manière complexe à plusieurs types de discours, contemporains ou plus anciens.

La rhétorique des militants chrétiens apparaît à maints égards comme l'image en miroir de celle qu'employèrent les acteurs de l'opposition égyptienne au gouvernement Sidqî dans leurs diatribes contre les pratiques des missionnaires. Dénoncer leurs activités évangélisatrices, c'était révéler l'impuissance du Cabinet Sidqî à défendre les valeurs de la nation égyptienne contre les intru-

sions étrangères, au premier rang desquelles les valeurs de la religion et de la civilisation islamiques en vertu desquelles et à partir desquelles la nation égyptienne se définissait de manière de plus en plus marquée. Les Frères musulmans firent de la lutte contre les missions leur premier cri de ralliement, mais tous les partis de l'opposition rivalisèrent et ne laissèrent échapper aucune occasion d'attaquer les évangélistes. Le Wafd adopta une attitude ambivalente, partagé entre le souhait de plaire aux Anglais pour éventuellement être appelé à former un nouveau Cabinet et la crainte d'être accusé de ménager les chrétiens. Au début de l'année 1932, les journaux *al-siyâsâ* (Libéraux constitutionnels) et *al-balagh* rapportèrent plusieurs cas de disparition de jeunes hommes musulmans et annoncèrent qu'ils avaient été enlevés par des évangélistes. Des rumeurs circulaient au sujet des tactiques déployées pour attirer les jeunes gens : la corruption, l'argent, les charmes occidentaux des femmes de missionnaires... L'hypnose et la drogue apparaissaient comme les motifs privilégiés de ces discours sur les moyens d'obtenir le consentement de la victime, innocente quoique mâle²⁴. L'idée d'une subversion de l'esprit et de la volonté de la « victime » est invoquée, et elle fera fortune.

En effet, la littérature hostile au prosélytisme chrétien, qui se développa à partir des années 1950 au point de constituer un genre littéraire à part entière²⁵, met en avant les moyens insidieux dont usent les missionnaires pour subvertir et anéantir la religion et la « culture » islamiques.

²⁴ Sur la dénonciation des activités missionnaires dans les années 1932-1933 et les enjeux de pouvoir cf. Carter, B. L., "On Spreading the Gospel to Egyptians Sitting in the Darkness : The Political Problem of Missionaries in Egypt in the 1930s", *Middle Eastern Studies*, 20/4, 1984. Sur les positions des Frères musulmans à l'égard des missions, cf. Aclimandos, Tewfiq, "L'amour vache. Conversions : quelques remarques sur l'imaginaire et les discours", in Guirguis, *op. cit.*, et Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, New York, Oxford University Press, 1993.

²⁵ Sharkey, Heather, J. "Arabic Antimissionary Treatises : Muslim Responses to Christian evangelism in the Modern Middle East" et "Arabic Antimissionary Treatises : A Select Annotated Bibliography", *International Bulletin of Missionary Research*, 28/3, 2004.

Leurs activités, conçues comme le prolongement des croisades puis de l'entreprise coloniale, sont considérées comme un projet de domination religieuse et politique des régions majoritairement musulmanes, éventuellement sous couvert d'œuvres éducatives, caritatives ou humanitaires. Plus loin et par exemple, dans sa thèse sur l'« action christianisatrice dans le monde arabe » (« *al-'Amal al-Tansîrî fî al-'Alam al-'Arabî* »), l'universitaire Abd al-Fattâh Ghurâb suggère que ce projet de domination, sans forcément exiger la conversion au christianisme, implique la « dé islamisation », au service de laquelle travaillent toutes tentatives de sécularisation et toutes idéologies importées ou concurrentes. Dans une telle perspective, ces dernières sont par conséquent assimilées, avec bonne ou mauvaise foi, à la « christianisation » (« *tansîr* », que l'auteur distingue de « *tabchîr* », « évangélisation »)²⁶.

À partir de la fin des années 1970, se mettent en place différents dispositifs de représentation de ce « match » dans lequel la conversion est promue au rang d'argument attestant de la supériorité de l'une ou l'autre religion :

« La conversion devient (...) l'objet de « mise en scène » à un moment difficile à situer avec précision, entre la fin des années 70 et la seconde moitié des années 80... Un des aspects les plus déplorable du regain de ferveur religieuse est la diffusion croissante, utilisant tous les moyens de communication accessibles aux « privés », de discours délirants sur la religion d'autrui, la dénigrant et l'insultant. Ces discours sont souvent, mais pas toujours, produits par des acteurs religieux. La variante cruciale pour mon propos est le match opposant, à coups d'arguments théolo-

*giques quelquefois pertinents, souvent stupides, un prêtre et un ouléma. Dans les cassettes coptes, le prêtre écrase l'ouléma, dans les cassettes musulmanes, c'est l'inverse, et le prêtre déconfit se convertit ».*²⁷

Ce type d'enregistrement circule toujours, mais chrétiens et musulmans ont dorénavant déployé un arsenal plus performant. Grâce au développement du réseau internet et de la vidéo amateur, ils disposent à présent d'un support visuel susceptible d'être diffusé rapidement dans le monde entier. La forme et la teneur du propos ont changé. Côté musulman et chrétien, si l'argumentation d'ordre théologique contribue toujours à l'élaboration du message, elle ne suffit plus. Le prêtre ou le chaykh ne sont plus les seuls acteurs. L'« homme sans qualité » se trouve au cœur du nouveau dispositif qui privilégie le témoignage du novice et met en valeur le bien-être de celui-ci ; son bien-être moral mais aussi physique.

Thomas Brisson a analysé avec finesse plusieurs séries de vidéos et a montré comment le propos et la mise en scène variaient en fonction des publics visés. Dans les films adressés à un public arabe et musulman, il a mis en évidence l'argumentaire véhiculé par la narration du/de la converti(e) au christianisme : celui-ci prend en compte la difficulté du passage de la frontière et inclut une critique de l'activité évangélisatrice mais présente en même temps la conversion comme un acte simple, comme une décision délibérée, comme une délivrance et comme un moyen de promotion sociale. Thomas Brisson pointa avec justesse les différentes étapes du processus de conversion tel que mis en scène dans ces récits et distingua deux moments dans la reconnaissance de la nouvelle

²⁶Ghurâb, 'Abd al Fattâh Ismâ'il : *al-'Amal al-Tansîrî fî al-'Alam al-'Arabî* (l'activité d'évangélisation dans le monde arabe), magistère de prédication islamique, Le Caire : Éditions al Badr, Le Caire, 2007, 256 p., et Aclimandos, in Guirguis, *op. cit.*

²⁷ Aclimandos, in Guirguis, *op. cit.*

vérité théologique : le futur converti prononce d'abord la phrase « *le Christ est le fils de Dieu* » sans avoir encore clairement conscience de ce qu'un tel énoncé implique puis, éventuellement après une phase de révolte, répète cette phrase « *mais, cette fois, sur le ton de la conviction, d'une vérité reconnue et acceptée (...) dans un acte de volonté libre* »²⁸.

Il importe d'observer également que ce moment, où le converti prononce cette phrase, recèle l'argument théologique de ces récits. L'argument théologique n'est pas avancé sous forme d'un raisonnement, ni d'un dialogue avec un adepte de l'autre religion, mais inscrit dans le récit d'une rencontre du novice avec le Christ, et c'est précisément la proximité du Christ, la présence de cet intermédiaire entre le divin et l'homme, qui, selon les réalisateurs de ces vidéos, fonde la supériorité du christianisme sur l'islam.

Cette comparaison, explicite ou tacite, n'est pas effectuée *in abstracto*, elle est relatée comme une expérience individuelle de délivrance non seulement spirituelle mais *physique*. Thomas Brisson a parfaitement mis en relief ce motif présent dans toutes les vidéos de ce type : « *L'individu parle seul, sans interlocuteur ni questions. Il commence par raconter comment il a été élevé dans la foi musulmane mais a eu des doutes et ressentait une certaine inquiétude quant à la nature de la vraie foi. Layla confesse des hésitations anciennes. A l'adolescence ses tourments l'affectent physiquement, elle souffre de maux de tête épouvantables et tente de se suicider. La dimension physique qui parcourt les récits est sûrement loin d'être un hasard : l'équivalence implicite entre le salut de l'âme et celui du corps est présente dans nombre de vidéos. C'est d'ailleurs souvent un*

pharmacien qui offre la première fois la Bible aux futurs convertis, allant jusqu'à dire, dans l'une d'elle, qu'elle apporte un soulagement que ne peuvent apporter les médicaments »²⁹.

Les affaires d'enlèvements et conversions forcées de jeunes femmes chrétiennes ont également bénéficié de ce nouveau traitement par la magie duquel certaines disparues ont refait surface, à l'écran. Des journalistes chrétiens proches de militants égyptiens émigrés ont réalisé des vidéos diffusées sur *YouTube* dans lesquelles la famille de la jeune femme est interviewée. Dans l'affaire « Marianne et Christine », la riposte est venue de deux côtés.

Peu après l'affaire Wafa' Qustantîn une mère chrétienne avait alerté les autorités égyptiennes au sujet de la disparition de ses deux filles. Les services de la Sûreté et le précédent président de la République voulurent infliger un démenti cinglant aux allégations d'enlèvements et, pour une fois, retrouvèrent *illico* les deux jeunes femmes. Ces dernières furent invitées à s'exprimer dans une émission diffusée sur *Dream TV* aux heures de grande écoute. Marianne et Christine, mariées et mères de famille, affirmèrent sur les plateaux de la télévision égyptienne qu'elles vivaient heureuses avec des hommes de leur choix.

Les sites islamistes ne laissèrent pas échapper une si belle occasion de surenchérir et plusieurs vidéos furent mises en lignes. Dans l'une d'entre elles, Marianne et Christine, devenues Habîba et 'Asmâ' et vêtues d'un épais *niqâb* (qu'elles consentirent à ôter le temps de quelques prises de vue), apparaissent dans leur famille musulmane d'adoption avec leurs enfants et maris. La vidéo, diffusée sur *YouTube*, met en parallèle le discours de la famille copte et des prêtres qui soutiennent

²⁸ Brisson, Thomas, "De l'islam au christianisme : dire et mettre en scène la conversion", in Guirguis, *op. cit.*

²⁹ Brisson, in Guirguis, *op. cit.*

que les jeunes femmes sont mineures, ont été enlevées, violées et contraintes à épouser des musulmans, et le témoignage des deux femmes qui affirment être majeures, ne pas avoir été enlevées ni violées, avoir agi suivant leur désir et s'être mariées par amour. Dans une seconde vidéo, Marianne, portant simplement un *hijâb*, s'exprime seule face à la caméra.

D'autres vidéos furent produites qui mettent en scène de jeunes femmes voilées, chrétiennes converties à l'islam. Dans l'une d'entre elle, la jeune femme semble être issue d'un milieu modeste mais elle a fait des études et s'exprime avec clarté dans un arabe égyptien plus châtié que ne l'était la langue de Marianne, marquée par un fort accent populaire et ponctuée d'exclamations (« *Yâ rî! !* »). Les deux profils présentent deux types d'émancipation. La première, que l'on imagine aisément derrière un étal de légumes en train d'alpaguer les badauds, est l'image de l'Égyptienne bonne mère de famille, matrone au franc parler. La seconde, jeune femme instruite, devra sa promotion sociale à ses études, puis à une situation méritée et à un mariage dans un milieu légèrement plus aisé que celui dans lequel elle est née (et à sa conversion, ceci est sous-entendu). Dans les deux cas, les vidéos montrent des jeunes femmes déterminées et saines, heureuses de leur choix, qui affirment clairement qu'elles n'ont été contraintes en aucune manière, n'éprouvent aucun regret, ne souhaitent nullement retourner dans leurs familles ni même renouer le contact avec elles.

Cependant, ce raidissement et le surlignage des frontières communautaires sont contemporains de transgressions plus nombreuses et plus visibles de ces frontières, voire de l'exigence de les abolir. Du feuilleton télévisé diffusé en 2000 pendant le mois de ramadan au film *Hassan et Murqus*, sorti dans les salles cairottes au mois de juillet 2008,

les scénaristes font le récit d'une histoire d'amour entre une jeune musulmane et un chrétien, sans adopter le ton du blâme et en insinuant plutôt l'idée que les règles qui entravent la réalisation des souhaits des deux couples devraient être modifiées.

Nouvelles religiosités coptes et « contre-conduites » : le télescopage inédit de la conversion et de l'exorcisme

L'expression d'une ferveur copte en dehors des lieux de culte officiels n'est pas un phénomène nouveau. Les moulids, les miracles et le quasi « culte » des saints font partie de ces pratiques religieuses que l'Église avait encouragées sous le patriarcat de Cyrille VI, et dont elle avait tenté de minimiser l'influence ou, en tout cas de l'encadrer, sous le patriarcat de Chenouda III. L'émergence, dans les marges de l'Église, de personnages tels que Sam'ân, Makarî Yunân, Zakariyya Butrus³⁰, s'inscrit au croisement de plusieurs mutations récentes des pratiques religieuses et, partant, du mode d'individuation et de la redéfinition du rapport entre l'individu et le groupe (religieux, communautaire, national). Je me concentrerai en particulier sur le cas Sam'ân mais j'évoque brièvement plusieurs traits caractéristiques communs aux trois personnages cités qui relèvent des transformations des pratiques et de la scène religieuse chrétienne en Égypte.

En effet, au cours des vingt dernières années, l'Égypte ne demeura pas totalement hermétique aux bouleversements qui affectèrent le monde chrétien. Les groupes religieux « traditionnels »

sont confrontées à la concurrence de formations plus récentes, de « spiritualismes » issus des religions ou « sagesse » extrêmes orientales, et de diverses « sectes » ou « nouveaux mouvements religieux ». Étant donné le contrôle étroit que le gouvernement égyptien exerce sur les activités religieuses non sunnites, la pénétration et l'impact de nouveaux groupes religieux restent limités. Les individus téméraires qui s'aventurèrent en terre égyptienne aux fins d'évangéliser appartiennent pour la plupart d'entre eux à des groupes qui avaient déjà établi quelque lien avec l'Égypte, le plus souvent au début du XXe siècle (les Témoins de Jéhovah, les adventistes, des Églises pentecôtistes), et dont l'activité connut un nouvel essor à partir des années 1990³¹.

L'Église copte, de même que les autres églises égyptiennes, désavouèrent les deux premiers cités, dont elles critiquent le prosélytisme effréné qu'ils mènent, le plus souvent, auprès des chrétiens. Par contre, les Églises protestantes reconnues en Égypte, ainsi que les coptes orthodoxes, dans une certaine mesure et selon des modalités distinctes, se montrèrent réceptifs à divers cou-

³⁰ Sur ce personnage, en français : Aclimandos, in Guirguis, *op.cit.* En arabe, Râfiq Habîb, *Al-masîhiyya al-siyâsiyya fi misr : madkhal ila al-tayârât al-siyâsiyya lada al-aqbât* (Le christianisme politique en Égypte : introduction aux courants politiques coptes), 1990 et Muhammad al-Bâz, *Zakariyâ Butrus*, Le Caire : Kunûz li al-nachr wa al-tawzî', 2010.

³¹ Sur l'activité missionnaire en Égypte : Makdisi, Usama, *Artillery of Heaven. American Missionaries and the Failed Conversion of the Middle East*, Cornell UP, 2009 et Sharkey, Heather, *American Evangelicals in Egypt*, Oxford et Princeton, Princeton University Press, 2008. Sur les Témoins de Jéhovah en Égypte : Pink, Johanna, "The Concept of Freedom of Belief and its boundaries in Egypt : The Jehovah's Witnesses and the Baha'i Faith. Between Established Religions and an Authoritarian State", *Culture and Religion*, 6/1, 2007.

rants charismatiques. A la faveur de ces transformations, on assiste par conséquent, schématiquement, d'une part au renouvellement de l'attraction qu'exercent les Églises protestantes sur les fidèles d'une Église copte orthodoxe en proie à une crise religieuse et culturelle, d'autre part à l'intégration, par certains prêtres et notamment par les personnages cités, d'éléments et de modalités du discours véhiculé par des courants charismatiques et les télévangélistes.

Le cas Sam'ân apparaît comme le télescopage, éminemment contemporain, entre l'archaïque et le moderne. Sam'ân inscrit son discours, et la construction de son personnage, à la fois dans le texte traditionnel réinterprété des vies de saints et dans le registre contemporain et « importé » des télévangélistes. De façon similaire, l'exorcisme, pratiqué par certains prêtres coptes depuis la naissance de l'Église copte, fait l'objet d'une mise en scène nouvelle qui participe des formations de sens contemporaines. Dans ce dispositif inédit de fondation de l'autorité et de formation du sens, le discours de Sam'ân permet d'observer une figure singulière de l'articulation qui se noue entre les trois éléments analysés dans les précédentes sections de ce texte : l'élaboration d'un discours sur l'islam, ou d'une définition de la « communauté » par rapport à l'islam ; les reconfigurations symboliques des frontières communautaires autour de la prégnance accrue de la notion de pureté ; la redéfinition des rapports d'une part entre l'individu et le groupe, d'autre part entre les pratiques religieuses, l'appartenance communautaire et l'entité nationale.

La constitution de l'autorité charismatique de l'abûnâ Sam'ân

Au-delà de l'avenue périphérique qui contourne la partie Est du Caire, au-delà encore des nécro-

poles califales, s'élève la colline du Muqattam, sur laquelle grouillaient porcs, chiens, rats, ordures et humains illettrés auxquels ni les Églises ni, *a fortiori*, les institutions étatiques ne prêtaient la moindre attention.

Né dans un village de la région du Delta proche de Mansûra, fils de petits propriétaires terriens, Sam'ân, du nom qu'il endossa après son ordination, découvre le Muqattam pour la première fois en 1974. D'après le récit hagiographique de la biographie de Sam'ân et l'un des entretiens qu'il livra à la presse égyptienne, il se rendit dans le quartier des *zabbâlîn* (chiffonniers) après y avoir été convié à plusieurs reprises par le chiffonnier qui travaillait dans le quartier de Chubra dans lequel Sam'ân vivait avec sa femme et après qu'un appel divin l'ait incité à répondre enfin favorablement à cette invitation (entretien avec Sam'ân, *Rûz al-Yusif*, 9 mai 2009). Il y retourna régulièrement afin de prêcher et de « sauver les âmes » des habitants de ce quartier qui ne disposait alors d'aucune infrastructure sanitaire et éducative. La population, souvent originaire de Haute-Égypte, vivait principalement du recyclage des ordures et de l'élevage porcin. Sam'ân s'installa sur le Muqattam au début des années 1980.

Sa notoriété locale tint à sa capacité à tenir le rôle d'intermédiaire entre les diverses ONG, égyptiennes et étrangères, qui commençaient à œuvrer dans ce quartier et les habitants et clans locaux, ainsi qu'à trouver des fonds pour la construction de son église notamment auprès du patriarche (*Ruz al-Yusif*, 9 mai 2009). Sam'ân est un diplomate remarquable et son parcours l'a amené à nouer des contacts étroits aussi bien avec les autorités politiques locales, que dans la presse gouvernementale (il a travaillé au journal *al-Jumhûriyya*), et dans toutes les communautés chrétiennes (il est connu par les dominicains comme par les protestants et est proche de l'association *khi-*

lâs al-nufûs) (entretien avec Jean-Jaques Pérènes).

Il tire sa légitimité religieuse de l'autorité que lui confère d'une part la tradition, d'autre part son pouvoir de rédempteur. En effet, Sam'ân a inscrit l'histoire personnelle de sa rédemption, selon laquelle la voix divine l'aurait soudainement enjoint à quitter sa vie de péché, dans les traces de celles d'un saint local, Sam'ân, dont il prit le nom, connu pour avoir converti le calife al-Mu'izz³². Ce faisant, Sam'ân emprunte au registre contemporain des *born again Christians* aussi bien qu'à la tradition copte orthodoxe. Il exhume le récit de la vie de ce saint jusqu'alors méconnu, bien que relatée dans l'*Histoire des patriarches* et le *Synaxaire*, et l'église du Muqattam en fait paraître une hagiographie en 1987. Ces récits circulent également oralement et sont connus de tous les habitants qui les prodiguent généreusement à tout visiteur du Muqattam. Certains d'entre eux racontent volontiers comment eux aussi sont retournés vers l'Église et furent sauvés après avoir rencontré le Christ.

Sam'ân construisit, à partir des années 1990, un vaste complexe sur la colline. Les églises coptes ont, littéralement, surgi de dessous les roches et le quartier marginal des chiffonniers est devenu en quelques années un centre religieux qui draine jusqu'à lui une jeunesse copte issue des quartiers cairotes de la moyenne et haute bourgeoisie, voire des musulmans. Plus encore, le charisme de Sam'ân émeut, par le biais des chaînes satellites, un public situé en dehors des frontières nationales.

Les « nouveaux prédicateurs » et l'islam : la conversion comme exorcisme

À l'instar de Zakâriya Butrus et de Makârî Yunân, Sam'ân a été formé au style et à la rhétorique des télévangélistes. Comme Mâkârî Yunân, Sam'ân pratique les guérisons miraculeuses ou « exorcismes » et les conversions.

Nous sommes en présence d'une configuration inédite à deux égards.

Tout d'abord en ce qui touche au dispositif dans lequel se déroulent ces guérisons. La figure du prêtre orthodoxe guérisseur auprès duquel se rendent coptes aussi bien que musulmans est ancienne. Avec cette différence cruciale que l'exorciste n'officiait que lorsqu'un individu atteint de quelque mal (ou « possédé par un démon ») venait vers lui invoquer sa *baraka*. Dans le cas de Sam'ân, et de Makârî, l'exorcisme rythme le calendrier hebdomadaire et fait l'objet d'une mise en scène spectaculaire. Un phénomène similaire a été observé, semble-t-il, dans un autre quartier dit informel de la banlieue cairote, le quartier de « quatre et demi », tant en ce qui concerne l'exorcisme que l'alliage nouveau entre exorcisme et conversion. Je n'ai pas été sur les lieux et renvoie aux études de Fabienne Le Houérou pour une description de ces pratiques. Je note simplement que ces pratiques, dans le quartier de « quatre et demi », n'attirent pas d'autres habitants que ceux qui forment la population locale. De plus, le quartier est principalement peuplé de réfugiés soudanais animistes et/ou chrétiens, et il existe apparemment des rivalités entre églises chrétiennes et musulmans pour attirer ces populations dans leur orbite. Sur le Muqattam, l'heure et le lieu de l'exorcisme sont fixés comme l'horaire

³² Cf. Voile, Brigitte, *Les coptes d'Égypte sous Nasser : sainteté, miracles, apparitions*, Paris, CNRS, 2004, p. 112.

d'un spectacle, et c'est bien à un spectacle que nous convie le prêtre, un spectacle filmé qui est ensuite diffusé sur le réseau internet.

En second lieu, si, auparavant, il existait parfois un rapport entre exorcisme/guérison miraculeuse ou miracle et conversion, la figure du prêtre guérisseur et celle de celui qui convertit étaient distinctes. Comme dans le récit de la vie de Saint Sam'ân, plusieurs conversions eurent lieu à la suite d'un miracle. Le miracle est révélation de la puissance de la religion de celui qui accomplit le miracle, il dévoile une vérité, aux yeux de celui qui assiste au miracle, ou bénéficie de ses effets.

Dans un cas, un saint guérisseur baptise, mais il s'agit de protestant, non de musulman, et d'un nouveau né et par conséquent il ne le convertit pas. En effet, les hagiographies d'Abraham des années 1960 mettent en avant une dimension de l'action du Saint qui ne figurait pas dans les précédentes : sa lutte sur le terrain des conversions. Il baptise l'enfant d'une femme protestante qui, après avoir perdu à plusieurs reprises un nouveau-né, fait le vœu, si un autre enfant lui est donné, de le faire baptiser chez le Saint. *A contrario*, il intervient pour punir ou empêcher une conversion à l'islam, en particulier dans les hagiographies récentes. « *Ainsi de la jeune fille qui voulait quitter la religion copte par amour pour un jeune musulman. Le récit est là encore repris des Vies anciennes. Après avoir essayé en vain de raisonner la candidate à la conversion, le saint la chasse de l'évêché en lui disant « idhabî, Allah ya'rif shughlahu fiki » (« Va-t'en, Dieu sait ce qu'il a à faire avec toi »). Mais le saint, après avoir prié sur de l'eau, fait le signe de croix sur son visage ; la jeune fille revient à elle et aussitôt, elle se met à louer Dieu. »*³³

Sam'ân, comme Makârî Yunân, soigne d'abord les âmes. L'action de Sam'ân sur la colline du Muqattam s'inscrit dans ce registre : il s'agit de délivrer ses habitants du péché, des pratiques déviantes. Les miracles qu'ils effectuent en public à horaires fixes sont des exorcismes. Le saint délivre du mal, des péchés, des démons. Son action est une action purificatrice. Une vidéo diffusée sur le site *YouTube* montre un exorcisme pratiqué par l'Abûnâ Makârî Yunân. Le « possédé » pousse des hurlements en se tordant et grimaçant, le prêtre officie, prononce quelques paroles, le bénit, et l'homme finalement est apaisé.

Sam'ân ne se prononce pas publiquement sur l'islam. Makârî Yunân, à l'instar de Zakariya Butrus, attaque résolument les enseignements islamiques et appelle les musulmans à se convertir. Makârî comme Sam'ân baptisent. Dans cette nouvelle configuration, d'une part exorcisme et conversion se télescopent, et la conversion se donne explicitement, quoique tacitement, comme la purification d'un mal : l'islam. D'autre part, c'est le corps et, partant, l'individu, qui est le lieu de la révélation, bien que ce corps individuel apparaisse comme le champ de bataille entre « forces du mal » et « forces du bien », entre le « vrai » et le « faux ».

³³ *Ibid.*, p.182.

Conclusion

Les discours et pratiques examinées dans ce texte se développent en opposition et en réaction à l'ordre signifiant national structuré par plusieurs processus de minorisation et de domination de l'« autre » « élément de la nation ». Ils sont déterminés également par les dynamiques internes au monde copte. Pour partie « hétérodoxes », ils témoignent à la fois d'un renforcement de l'appartenance communautaire et de ses reconfigurations, à la fois de l'émergence de « contre-conduites » (Foucault) et de divers modes de résistance à, ou de subversion de, l'ordre signifiant communautaire tel que constitué autour de la figure patriarcale et de la loi qu'il incarne.

En effet, l'accent mis sur les critères ethniques et linguistiques de l'« identité copte, en un sens, nourrit le projet patriarcal visant à la « totalisation du sens » dans l'espace communautaire. Cependant, cette inflexion du discours constitue en même temps un détournement du discours patriarcal dans la mesure où, pour le patriarche, nationaliste égyptien et arabiste, la spécificité ne se marque pas par cette ethnicisation des caractéristiques communautaires. Le discours copte « ethnique » se démarque par conséquent de la position de Chenouda III. De même, les jeunes filles, à l'instar des individus qui se convertissent à l'islam pour obtenir un divorce que le règlement de statut personnel copte orthodoxe n'autorise qu'en cas d'adultère (ou de conversion), et des coptes qui cherchent d'autres nourritures spirituelles et

religieuses en dehors de l'Église mère, ou dans ses marges, tentent de concilier attachement communautaire et individualisation des pratiques sociales et religieuses. Ce faisant, ils adoptent des attitudes qui, dans une certaine mesure, contribuent à la cohésion du groupe, mais qui n'en sapent pas moins les fondements même de l'autorité patriarcale, à savoir la loi communautaire, en l'occurrence le règlement de statut personnel dont Chenouda III se posait comme le seul énonciateur, et le dogme copte orthodoxe, dont il prétendait être l'unique commentateur légitime.

Les pratiques religieuses observées signalent une individualisation de l'expression de la foi mais une individualisation qui s'accomplit sans s'opposer, au contraire, au renforcement de l'appartenance communautaire. Elles impliquent par contre un décrochage entre l'appartenance communautaire et les pratiques religieuses, ou la redéfinition de la distinction entre appartenance à la communauté copte orthodoxe et à la communauté des chrétiens. Enfin, elles ressortissent d'un nouveau régime de *véridiction* et d'*autorisation*, solidaire du dispositif inédit de mise en forme et de mise en scène de l'appartenance communautaire et de l'autorité religieuse.

Le communautarisme est un élément structurel de la société égyptienne. Cependant, la structure n'est ni une donnée *a priori* ni un élément invariable. En partie héritée, elle ne détermine, ou n'ordonne, les interactions et les représentations sociales que dans la mesure où celles-ci la créent comme telle, assurent sa pérennité et sa reproduction, mais également ses transformations. Il importe donc d'examiner comment les frontières communautaires et les processus de minorisation des chrétiens égyptiens sont produits et reconduits au travers des pratiques et des discours des acteurs sociaux. Communauté contrainte, configurée sous la pression des dynamiques nationales qui tendent à exclure le différent et, en particulier, le non musulman, les coptes partagent également un désir de communauté et forgent l'image d'une nation.

Utopique, le nationalisme copte dessine la géographie imaginaire d'une nation, une Égypte transfigurée à sa guise. Une Égypte dans les sables de laquelle les empreintes invisibles du trajet marial, les grottes habitées, dit-on, par quelque saint et les monastères tracent les contours de cette terre promise, originaire, idéale. Une Égypte idéale, mais qui comme tout idéal, toute utopie, est la projection d'un projet normatif et politique.

Institut Religioscope

Grand'Places 14 - 1700 Fribourg - Suisse

www.religioscope.org

www.religion.info