

Chrétiens et musulmans dans le Caire contemporain : où passent les frontières ?

A paraître fin 2019

« Noir est le sobriquet ou la tunique dont m'a affublé quelqu'un d'autre et dans lequel il a cherché à m'enfermer. Mais entre le sobriquet, ce qu'on veut lui faire dire, et la personne humaine appelée à l'endosser, il y a quelque chose qui restera toujours de l'ordre de l'écart. »

(Membé, 2013, 27)

Je développerai ici quelques réflexions concernant les relations entre chrétiens et musulmans dans la ville du Caire et les dynamiques interreligieuses au sein de la mégapole. Comme y invite la citation d'Achille Mbembé en introduction de ce texte, je proposerai de penser l'écart indépassable entre l'identité – assignée ou revendiquée – et la personne humaine dans ses engagements pluriels. La religion, ou la subjectivité pieuse pour utiliser le vocabulaire de la regrettée Saba Mahmood (2005), n'absorbe guère l'intégralité de l'expérience quotidienne des Égyptiens. Je m'essayerai ici à une sorte de phénoménologie de la relation quotidienne entre chrétiens et musulmans en dégagant quelques traits relatifs à cette relation complexe et loin d'être toujours apaisée.

On regrettera dans certains travaux se positionnant dans la ligne de Saba Mahmood, que le rapport à l'altérité des sujets pieux soit souvent négligé, notamment leurs relations avec les chrétiens ou leurs rapports aux musulmans ne partageant pas les mêmes options religieuses. Ces remarques valent également pour certains travaux prenant pour objet les coptes, évitant de reproduire les propos antimusulmans entendus sur le terrain. Une grande partie des recherches portant sur la religion en Égypte – majoritairement centrée sur l'islamisme – évacue ainsi la dimension irréductiblement plurielle de cette société ainsi que la question des relations entre ses diverses composantes¹.

La religion constitue à l'évidence l'une des divisions fondamentales qui structurent la vie sociale de l'Égypte mais elle est cependant loin de constituer le seul clivage à traverser le plus grand pays arabe. On peut tenter de distinguer de manière analytique divers angles sous lesquels on pourrait observer les relations entre individus de religions différentes selon que l'on se situe à un niveau structurel (politique, discours public, économie), ou que l'on se concentre davantage sur le niveau des interactions quotidiennes. Selon que l'on prenne en compte les aspects internes (la « communauté » copte) ou externes (le groupe minoritaire face au groupe majoritaire) de la relation ethnique (Juteau, 1996 ; Bastenier, 2004, 138-142)². Le tableau d'ensemble diffèrera aussi selon la thématique privilégiée : occupation de l'espace, piété, relations politiques ou clientélistes, rapports commerciaux. Être copte ou musulman en Égypte n'a pas signifié la même chose à toutes les époques, dans tous les lieux et en toutes circonstances. Il faut garder à l'esprit la leçon de Fredrik Barth qui nous apprend que les divisions ethniques ne sont jamais intangibles : elles évoluent au gré des contextes (Barth, 2011).

1. La diversité au Caire

¹ On citera comme exemple de travaux prenant en compte cette pluralité d'engagements des musulmans et des coptes (Schielke, 2015 ; Ibrahim, 2018). La reconnaissance de ce caractère pluriel ne signifie pas pour autant que l'Égypte fonctionne de manière pluraliste.

² Dans l'optique des travaux cités, ethnique et ethnicité se réfèrent à tous les « traits, objets et productions symboliques dans lesquels une collectivité se reconnaît et par lesquels elle se fait reconnaître » (Bouchard 2001, 319) et qui génèrent de ce fait des liens communautaires. Cette définition large évite de spécifier ce qui reviendrait à la couleur de peau, à la langue ou à la religion dans ce processus. Dans cette optique la description de l'ethnicité repose sur l'étude des interactions entre individus et groupes, et vise à appréhender les fluctuations des identités assignées et revendiquées, à la fois dans le temps et selon les situations.

Commençons par quelques données structurelles concernant Le Caire et sa population. La capitale égyptienne, dans son extension naturelle qui progresse chaque année sur les terres du Delta et le désert, est une mégapole de 20 millions d'habitants. Elle concentre près du quart de la population du pays, ainsi qu'une grande part de la production nationale. La population a gonflé au fil de l'exode rural et de l'énorme taux de croissance que connut l'Égypte au XX^e siècle. Ce taux a depuis largement diminué et l'exode rural s'est tari dès les années 1970, n'empêchant pas la population du Caire de continuer à se densifier du fait de la dynamique démographique interne de la capitale. Ainsi, de très nombreux cairotes sont originaires de Haute-Égypte (les *Saïdis*) ou du Delta. C'est l'un des premiers facteurs de diversité dans la capitale égyptienne qui est également source de solidarités, de réseaux et d'allégeances à base géographique, que l'on nomme couramment *baladiyyât* (balad = pays, région). L'énorme croissance démographique qu'a connue la ville a modifié la répartition sociale de sa population. Le bâti informel s'est développé depuis les années 1970 pour absorber les nouvelles générations de cairotes, grâce à l'argent récolté par les migrants égyptiens partis travailler dans le Golfe. Les *'ashwa'iyyât*, comme on désigne en arabe les quartiers informels, abritent aujourd'hui plus de 60 % de la population du Caire. On reconnaît ces espaces à l'usage de la brique rouge à nu, au tracé irrégulier des rues et bien souvent au mauvais état de la voirie et à l'absence de services publics. Il reste pourtant difficile de déterminer de manière précise ce qui appartient au Caire formel ou à la ville informelle. Il s'agirait plutôt d'une gradation du plus au moins planifié. Des quartiers anciens et prospères abritent d'ailleurs souvent des poches d'informalité ou d'habitat dégradé.

Les distinctions entre riches et pauvres s'avèrent également complexes si l'on excepte les deux extrêmes, à savoir une petite et richissime élite et les plus pauvres des pauvres, qui représentent tout de même une part importante de la population de la capitale. Certes, les habitants des quartiers légaux sont, en moyenne, beaucoup plus riches que ceux des *'ashwa'iyyât* mais lorsque l'on observe la réalité de près, on se rend compte que des commerçants vivant au cœur des quartiers populaires accumulent souvent des richesses considérables, alors que des habitants de vieux appartements du centre-ville peuvent vivre extrêmement modestement, parvenant à se maintenir dans ces espaces bourgeois uniquement grâce à une loi bloquant les prix de certains loyers depuis l'époque nassérienne.

La diversité linguistique est en Égypte assez limitée. Tous les Égyptiens parlent l'arabe même si ce n'est pas leur langue maternelle (il existe une langue nubienne, des dialectes berbères dans l'oasis de Siwa ou une langue tsigane) (Steuer, Logo Bigombe, 2018). Pourtant ce que l'on désigne souvent comme le dialecte égyptien est en réalité celui que parlent les habitants de la Basse-Égypte, qui diffère en bien des points des dialectes parlés dans le sud de la vallée du Nil. Les différences physiques peuvent être source de discriminations, ainsi les Nubiens se sentent souvent stigmatisés pour leur peau plus sombre et les Noirs ont à subir un racisme décomplexé. Le principal élément d'hétérogénéité ethnique entre Égyptiens et surtout le plus structurant, réside dans la religion. Autrefois, Le Caire était peuplé de chrétiens, de musulmans et de juifs. Après le départ de la plupart des juifs, on compte une très forte majorité musulmane (94 % de la population, avec quelques milliers de chiites) et une minorité de chrétiens (une écrasante majorité copte orthodoxe avec une faible minorité de protestants et catholiques), sans oublier une petite communauté bahaïe non reconnue par l'État. Il faut ajouter que l'islam et le christianisme sont traversés de tendances et de courants dont certains furent importés

par des missionnaires³ et qui bénéficient aujourd'hui du concours des chaînes satellitaires et d'Internet⁴.

A l'échelle du pays, la part des chrétiens vivant dans la capitale est passée de 11,9 % à 27,2 % de 1897 à 1996, date après laquelle nous ne disposons plus de statistiques confessionnelles. Les coptes restent majoritairement implantés en Haute-Égypte mais nombre d'entre eux ont gagné la capitale au gré de l'exode rural. Comme le note Éric Denis concernant la présence copte au Caire, « 146.000 chrétiens, chiffre de 1937, ne s'affichent pas à l'échelle de la rue de la même façon que près d'un million aujourd'hui (en 1997) (Denis, 1999, 8) ». Cette présence chrétienne n'est pas uniforme au Caire car les Coptes ont dû faire face aux mêmes difficultés que l'ensemble des Égyptiens pour trouver à se loger : rareté des appartements disponibles, promotion immobilière spéculative, explosion des prix. Le Caire n'a jamais connu historiquement de véritable ghetto même si les chrétiens avaient tendance à se regrouper dans certains quartiers⁵. De telles concentrations s'observent d'ailleurs toujours dans plusieurs zones de la capitale. Certaines de ces implantations sont liées à l'origine régionale et professionnelle, ainsi les habitants des quartiers de chiffonniers sont pour la plupart coptes et issus de la même région de Moyenne-Égypte. Dans d'autres espaces, les coptes se sont concentrés dès le début du XX^e siècle dans des territoires où vivait une forte proportion de chrétiens étrangers (Grecs, Levantins et Italiens) et où s'étaient implantées de nombreuses institutions missionnaires. Cette relative dispersion des coptes se retrouve aussi dans la distribution socio-professionnelle. Ils appartiennent en effet à toutes les couches socioéconomiques de la société, même s'ils bénéficient d'un léger avantage éducatif dans les villes par rapport aux musulmans, ce qui leur vaut d'être bien représentés dans les emplois qualifiés. Depuis l'époque de Nasser, par contre, on constate une marginalisation des chrétiens dans les hautes fonctions publiques et militaires.

2. Être copte au quotidien

Les relations quotidiennes entre coptes et musulmans sont souvent cordiales voire amicales, mais peuvent toujours tourner à la dispute et, parfois, dégénérer en épisodes de violence. Bien qu'au Caire la politesse et les civilités soient valorisées, les interactions n'en sont pas moins émaillées d'agressions symboliques, plus rarement physiques. Une part de ces agressions est due à l'environnement sensoriel particulièrement riche en décibels de cette « ville amplifiée » (Puig, 2017). Les sens du cairote sont constamment sollicités, entre autres *stimuli*, par des sons liés à l'islam, à travers l'appel à la prière que les nombreux haut-parleurs diffusent à très haut volume, ou encore les enregistrements du Coran que l'on peut fréquemment entendre dans les transports collectifs. D'une manière générale l'espace public s'est fortement islamisé depuis les années 1970, un phénomène que les analystes ont souvent qualifié de réislamisation. Les Égyptiens durent se plier de plus en plus au rythme islamique de la ville – bien que celui-ci relevât davantage d'une réinvention de la tradition que d'un retour au passé –, singulièrement durant le ramadan durant lequel il est devenu difficile de trouver un endroit où se restaurer pendant le jeûne.

Cette islamisation des espaces s'accompagna d'une islamisation des manières de se présenter en public à travers des pratiques corporelles plus ou moins consciemment mises en œuvre (Elyachar,

³ On gagnerait à mon sens à élargir le champ de l'étude des missions à une perspective comparative entre les chrétiens et les musulmans. Les Frères musulmans peuvent par exemple être vus en grande part comme un groupe de missionnaires de l'intérieur, partis à prêcher la bonne parole un peu partout en Égypte avant d'essaimer dans d'autres pays.

⁴ Il existe par exemple de nombreuses chaînes satellitaires chrétiennes évangéliques qui diffusent leurs programmes en arabe. Febe Armanios prépare actuellement un livre sur cette question.

⁵ Les Juifs vivaient par contre jusqu'au milieu du XX^e siècle, presque exclusivement dans un seul quartier du Caire. (Alleaume G., Fargues Ph., 1998).

2011). Les pratiques faisant l'objet d'un intense investissement discursif se jouèrent surtout sur les corps féminins. Une majorité de musulmanes adopta progressivement un habillement considéré comme islamique, à une époque, pourtant, où les femmes participaient de plus en plus à la vie publique et entraient en masse à l'université. Tandis que la majorité des musulmanes se voilaient (de manière par ailleurs fort variées), on a pu reconnaître de plus en plus aisément les femmes coptes à leurs cheveux découverts⁶. Il est plus difficile par contre de connaître l'identité religieuse des hommes : l'une des préoccupations entre inconnus consistant, dès lors, souvent à identifier la religion de son interlocuteur. Parmi les signes distinctifs de l'appartenance religieuse des hommes, on notera que les coptes se tatouent une croix au poignet droit, que certains hommes musulmans ont une *zebiba* (une callosité au front provoquée par le frottement du tapis de prière), tandis que d'autres se laissent pousser la barbe. Dans le domaine des salutations, de plus en plus de musulmans répondent au traditionnel *salam 'aleykum*, par la formule à rallonge, *'aleykum salam, rahmatullah wi barakathu* (Que la paix, la miséricorde et la bénédiction de Dieu soient sur vous) alors que les chrétiens préfèrent souvent utiliser *sabah al-khayr* (littéralement : matin de bien), jugé plus neutre. Les prénoms se sont eux-aussi confessionnalisés au fil des dernières décennies : les jeunes coptes portent de plus en plus des noms chrétiens tels que Guirguis, Murqus et Bishuy ou à consonance étrangère comme Michael, Peter ou Angie, alors que leurs parents et grands-parents répondaient souvent à des prénoms sans coloration religieuse (Magdi, Youssef, Chahata...). Au-delà de ces différences, il faut souligner l'existence d'une sorte de « communauté sémiotique »⁷ entre cairotes, musulmans et chrétiens se mouvant, s'ajustant les uns aux autres, de façon assez semblable – à tout le moins selon des lignes de partage liées davantage à la classe sociale qu'à la confession.

Les coptes ne sont donc pas victimes de brimades quotidiennes permanentes. Au Caire on peut, en outre, se sentir stigmatisé pour une grande variété de raisons : parce que l'on est pauvre, *saidi* (les habitants de la Haute-Égypte font l'objet de nombreuses railleries), noir de peau (d'origine nubienne, ou africaine sub-saharienne), parce que l'on est une femme qui doit subir un pesant harcèlement ou encore en tant que chrétien. Aucune de ces causes ne mène pourtant à coup sûr à des vexations et des discriminations. Tout est fonction des circonstances et de la manière dont se combinent les différentes caractéristiques sociales des individus. Le richissime homme d'affaire copte, Naguib Sawiris, n'aura pas à supporter de remarques déplaisantes dans la rue, tout simplement parce qu'il ne s'y promène pas. Il pourrait par contre essuyer des commentaires antichrétiens dans les médias critiquant sa récente implication en politique⁸. De la même manière, un chrétien de la classe moyenne de Shubra se sentira plus à l'aise dans son quartier, où la présence chrétienne est forte et la convivialité valorisée, que le copte vivant dans le quartier informel de 'Ayn Shams (au nord-est) ou celui d'Imbaba (à l'ouest) où la présence et l'influence des mouvements salafistes est sensible. La frontière confessionnelle est donc mouvante, et les individus, dans le contexte d'un État autoritaire mais faible, doivent jouer des différents atouts qu'ils possèdent pour se construire des réseaux de soutien et accéder aux ressources étatiques. On en déduira qu'« aucun trait de l'identité sociale ne reste central dans toutes les situations (Valensi, 1986, 829) », tout en prenant soin de préciser tout de même que l'identité religieuse reste ascriptive dans le contexte égyptien, c'est-à-dire héritée et « entraîne moins, pour l'individu, l'adhésion à des croyances que sa participation à des pratiques sociales spécifiques : habitudes alimentaires, endogamie de groupe, recours à un calendrier particulier, accès différent aux ressources économiques et politiques locales, et enfin, modalités particulières de l'interaction avec les autres groupes (Valensi, 1986, 829) ». Ces remarques invitent bien entendu à ne pas se contenter

⁶ Ainsi les musulmanes non-voilées sont fréquemment prises pour des chrétiennes.

⁷ Elyachar (2011) emprunte ce concept à Paul Kockelman (2005).

⁸ Il a fondé un parti politique en 2011 : les « Égyptiens libres ».

d'évoquer les doctrines religieuses des uns et des autres (leur idéologie) pour tenter de saisir cette réalité complexe. Il faut pour y parvenir s'intéresser aux pratiques des individus et des groupes.

Les pratiques religieuses des caiotes possèdent une certaine plasticité mais il faut bien garder à l'esprit qu'à de rares exceptions, on naît, on se marie, et l'on meurt en Égypte au sein d'un groupe religieux que l'on n'a guère choisi. Les relations amoureuses entre chrétiens et musulmans, sans parler du mariage, constituent une limite dont le franchissement s'avère toujours extrêmement risqué. De telles relations, ou des rumeurs les évoquant, furent souvent la cause de violences confessionnelles. La société égyptienne ne reconnaît cependant qu'une endogamie asymétrique car les hommes musulmans peuvent épouser des femmes chrétiennes, alors que l'inverse est interdit, ce qui est ressenti comme une injustice par le groupe minoritaire. Le cinéma et les séries télévisées ont ainsi abordé à de nombreuses reprises le thème des amours interreligieuses, en présentant systématiquement des exemples d'idylle entre un homme musulman et une femme chrétienne. L'Église copte proteste énergiquement face à de telles représentations, perçues comme autant d'incitations à se convertir à l'islam. Dans la réalité cependant, même le cas d'une union entre un musulman et une chrétienne posera d'énormes problèmes, car l'Église copte veille à les empêcher autant qu'elle le peut et obtient souvent gain de cause. Lorsque la femme d'un prêtre décida de fuir avec son patron musulman en 2004, les services de sécurité finirent par restituer la femme à l'Église qui la garda un temps au secret avant que celle-ci n'apparaisse publiquement pour expliquer qu'elle ne s'était jamais convertie à l'islam⁹. On le voit, la tutelle de l'institution copte peut s'avérer extrêmement contraignante. Le principal ressort de cette emprise réside dans la maîtrise des corps grâce au contrôle du statut personnel, qui reste régi en Égypte par des règlements religieux alors que le « droit commun », empreint de droit musulman, n'encourage guère les chrétiens à se prononcer en faveur de l'adoption du mariage civil. Cela signifie que le clergé possède une influence considérable dans les affaires de mariage et surtout de divorce, lequel n'est autorisé, depuis le patriarcat de Shenouda III (1971-2012), qu'en cas d'adultère ou d'apostasie de l'un des époux. Des couples coptes souhaitant divorcer et, surtout, se remarier mènent depuis quelques années un combat contre l'Église pour obtenir gain de cause. Certains décidèrent même de franchir la barrière confessionnelle en passant à l'islam afin d'obtenir la séparation légale. Ils ont ensuite souhaité retourner à leur religion d'origine – qui apparaît en Égypte sur les papiers d'identité – certains y parvenant finalement après de longues années de procès.

3. L'Église et l'État

L'Église copte bénéficie depuis l'époque de Nasser d'une importante marge de manœuvre dans la gestion interne de la communauté. Après que le président égyptien eut marginalisé les élites coptes qui tenaient jusqu'alors le rôle principal dans l'organisation d'une vie communautaire, l'institution cléricale eut tout le loisir d'œuvrer au développement d'un imaginaire religieux contribuant à renforcer l'allégeance des fidèles envers le clergé. Au sein d'un espace communautaire de plus en plus enveloppant, prenait forme un contre-discours mettant en avant l'autochtonie des coptes, présentés comme les véritables descendants de la civilisation pharaonique. L'Église copte réinventait largement sa tradition – puisant il est vrai dans un riche répertoire légué par l'histoire –, en se plaçant sous le patronage de l'évangéliste Marc et la protection des martyrs de l'époque romaine. Ce réformisme puisait notamment dans les écrits orientalistes européens et empruntait aux missionnaires de nouveaux modèles de propagande et d'éducation. Depuis les années 1960, un vaste mouvement de renouveau hagiographique s'est ainsi développé, formulant à travers les vies de saints une nouvelle pédagogie de l'intercession adaptée aux classes moyennes urbaines et à leur religiosité (Voile, 2004).

⁹ Voir sur cette affaire Guirguis L., 2012, 112-114.

Ces récits permettaient aussi de se plaindre discrètement de la pression islamiste grandissante, le martyr des chrétiens d'époque romaine faisant signe vers les expériences contemporaines.

Le patriarche Shenouda œuvra au long de ses quarante ans de règne à la centralisation autoritaire de son Église. Le dispositif paroissial qu'il promut, se mit progressivement à englober de plus en plus d'aspects de la vie des coptes (éducation, loisir, aide sociale, activités économiques) sous le contrôle d'un clergé en constante croissance et de mieux en mieux formé. Les prêtres jouaient un nouveau rôle politique, faisant le lien entre les coptes et les appareils de l'État et s'impliquant dans les relations politiques de leurs ouailles, notamment à l'occasion des élections. Cette alliance entre l'Église et le régime se traduisit sur la scène politique nationale par la promotion d'un discours nationaliste proclamant l'unité des chrétiens et des musulmans au sein de la nation. Cette rhétorique nationaliste rejetait jusqu'à l'utilisation du terme « minorité » et ceux qui se risquaient à dénoncer la discrimination des coptes étaient accusés de nourrir la sédition confessionnelle (*fitna ta'ifiyya*) au profit de puissances hostiles. La part islamique de l'identité nationale a pourtant pris de plus en plus de place dans le discours public, venant concurrencer le thème de l'union de la croix et du croissant. La célébration de l'union des musulmans et des coptes n'en est pas moins restée un thème extrêmement prégnant, qui empêche d'ailleurs les chrétiens de se plaindre publiquement des discriminations dont ils sont victimes.

4. Une Égypte en pleine mutation

La révolution de 2011 a vu ressurgir sur la place Tahrir du Caire les proclamations d'unité entre coptes et musulmans face au régime honni. Des chrétiens se sont rendus sur la place à titre individuel, d'autres en tant que membres d'associations religieuses se positionnant pour le changement, alors que leurs chefs religieux prônaient la fidélité à Moubarak. Les membres d'une église évangélique sont ainsi venus participer aux manifestations sur la place Tahrir en tant que membres de la classe moyenne supérieure défendant une forme de libéralisme politique, mais mûs tout autant par un imaginaire millénariste affirmant que la révolution était en réalité le résultat de leurs prières. Un groupe d'activistes coptes, La Légion Thébaine, s'engouffra également dans le mouvement, en partie par conviction mais aussi pour contester l'hégémonie de l'Église sur la représentation politique des coptes. Malheureusement, si la révolution libéra les énergies, elle ne fit guère le tri, des courants islamistes radicaux profitant également de ce moment de liberté pour exprimer leurs revendications, souvent intolérantes vis-à-vis des non-musulmans. L'année 2011 connut ainsi de nombreux épisodes de violences à l'encontre des coptes.

Une part importante des Égyptiens, et donc aussi des coptes, fut soulagée de voir l'armée reprendre la main après l'échec du président Morsi, membre de la confrérie des Frères musulmans. Cela ne signifie pas pour autant que la communauté copte soutienne aujourd'hui dans son ensemble le président Sissi. D'autres clivages que ceux liés à la confession peuvent en effet prendre le dessus, parmi lesquels on notera une importante fracture générationnelle. Beaucoup de jeunes coptes ne soutiennent guère le nouveau régime et ne voient dans la présidence de Sissi qu'un retour à l'autoritarisme, tandis que leurs parents perçoivent l'armée comme un gage de stabilité et de protection des coptes. La révolution n'a pas abouti à l'instauration d'une démocratie, mais la société change de manière de plus en plus visible. On perçoit par exemple des signes, encore timides, de désaffiliation religieuse, aussi bien chez les coptes que chez les musulmans. De nouveaux courants religieux chrétiens et musulmans prônent l'adoption d'une identification de type *born again*, souhaitant dépasser l'identification religieuse comme héritage légué par la naissance. La parole contre l'extrémisme religieux s'est exprimée avec une nouvelle vigueur et des jeunes filles commencent à se

dévoiler¹⁰. Plusieurs interlocuteurs coptes, âgés d'une trentaine d'années, m'ont expliqué avoir renoncé à s'impliquer dans la vie paroissiale après y avoir œuvré durant de longues années : ils ne se reconnaissent plus dans le discours des prêtres qu'ils jugent rétrogrades et intolérants. Magdi, rencontré au cours d'un terrain d'enquête, expliquait par exemple qu'il se sentait assez peu discriminé en tant que copte mais davantage en tant qu'Égyptien¹¹. Il me confiait étouffer sous le poids des coutumes et des traditions conservatrices de son quartier et de sa famille.

Conclusion

Les rapports interreligieux gagnent à être étudiés de manière nuancée, en combinant les échelles de l'observation, de manière à saisir ces réalités changeantes dans toute leur complexité. Les coptes ne sont pas les victimes éternelles d'un islam par essence intolérant, ni des étrangers à leur société. Ils y agissent au quotidien dans un environnement certes souvent hostile, mais où ils jouent un rôle qui n'est pas dicté uniquement par leur affiliation religieuse. Une variation des niveaux d'observation entre les pôles structurels et interactionnels, et la prise en considération de la dialectique entre l'intérieur et l'extérieur du groupe communautaire, permettent d'affiner la compréhension des relations interconfessionnelles en Égypte. Étudier les coptes revient dès lors selon moi, à étudier l'Égypte et la manière dont s'y articulent, au quotidien, les échelles de la vie sociale.

L'esprit de nuance ne doit pas nous empêcher de constater que l'Égypte peine à trouver la formule qui permettrait aux coptes et aux musulmans (et encore plus aux athées) de vivre en bonne entente. L'islamisation des espaces publics a introduit une forme de précarité et d'incertitude dans l'existence des chrétiens, qui doivent se tenir constamment sur leurs gardes. Elijah Anderson a bien résumé les enjeux de cette incertitude lorsqu'il évoque la situation des Noirs aux États-Unis : « Quelle que soit l'idée que la personne éduquée et ayant réussi dans sa profession se fasse de sa place dans la société, celle-ci est toujours menacée, car n'importe quelle personne blanche peut puissamment la dégrader » (Anderson, 2011, 253)¹². De nombreux coptes témoignent avoir vécu de tels moments de vexation, d'irrespect profond envers leur identité religieuse. Ces incidents vont de l'insulte franche à la remarque involontairement blessante, prononcée par un musulman ou un chrétien d'une autre dénomination. La frontière entre chrétiens et musulmans s'étant durcie durant les cinquante dernières années, les coptes sont obligés de s'adapter aux différents codes sociaux entre lesquels ils doivent en permanence permuter, principalement celui de leur communauté, et celui de l'espace public où domine l'islam : les chrétiens sont ainsi constamment sur leurs gardes, ne sachant pas toujours si les musulmans auxquels ils ont affaire tendent plutôt vers une attitude ethnocentrique ou cosmopolite¹³. L'exercice de cette vigilance et la pratique de cette agilité sociale, peuvent s'avérer usants et amener certains

¹⁰ Le port du voile n'est pas en Égypte le signe d'une affiliation à un groupe islamiste, ni le fait de montrer ses cheveux une marque de soutien aux valeurs démocratiques. Se dévoiler constitue cependant une forme de rupture avec l'ordre social et avec l'image de soi à laquelle l'entourage s'est habitué depuis de longues années.

¹¹ J'avais présenté Bishoy à une journaliste de France Culture. C'est à cette occasion qu'il a prononcé cette phrase où il expliquait se sentir discriminé en tant qu'Égyptien. Cette partie fut coupée au montage de manière à lui faire dire l'exact opposé : <https://www.franceculture.fr/emissions/le-magazine-de-la-redaction/coptes-degypte-une-communaute-soudee-face-aux-attaques>. La manipulation des paroles de Bishoy en dit long sur les attentes de certains journalistes qui ne peuvent accepter le témoignage d'un copte récusant les discours victimaires.

¹² La riche littérature concernant la situation de Noirs aux États-Unis offre de très intéressants points de comparaison avec le contexte égyptien, dans la mesure seulement où la comparaison est entendue comme une pratique basée sur des mises en contraste, tout autant que sur des rapprochements.

¹³ Ces deux idéaux-types proposés par Elijah Anderson, désignent un rapport plus ou moins ouvert à l'altérité. L'ethnocentrisme désigne selon Anderson « une vision fortement particulariste des interactions sociales, valorisant son propre groupe vis-à-vis des autres ». (Anderson, 2011, 293). Je traduis l'expression *code-switching* utilisée par Anderson par le terme permutation.

coptes à se réfugier dans une posture ethnocentrique, à se calfeutrer dans leurs paroisses et à donner sens à leur existence au travers d'un imaginaire religieux dans lequel l'islam fait souvent figure de mal absolu.

On ne peut donc qu'espérer voir se développer en Égypte « une forme de relativisation des racines et des appartenances primaires » (Mbembé 2014, 29), « une esthétique, une stylistique et une certaine poétique du monde » refusant de se complaire dans une identité victimaire tout en restant ouverte à l'étranger, au lointain, à l'« in-familier » (Mbembé 2014, 31). Pourtant l'ethnocentrisme, la xénophobie et le mépris social se portent très bien en Égypte et l'on ne voit guère poindre ce nouvel imaginaire qui permettrait de développer un pluralisme inclusif et respectueux des différentes identités. Malheureusement, ni les mouvements islamistes – qu'ils soient salafistes ou liés aux Frères musulmans –, ni le nationalisme répressif promu par le président al-Sissi – auquel s'est volontiers associé le patriarche Tawadrus – n'en montrent actuellement la voie. La révolution avait permis l'émergence de pratiques et discours inclusifs, sur les places, lors des *sit-in* et même à travers l'organisation de prières interconfessionnelles. Un langage commun s'inventait alors, générant de nouvelles espérances et des formes communautaires, certes fragiles, mais dépassant les clivages sociaux et religieux. On a parfois jugé ces mobilisations avec mépris, sous prétexte qu'elles ne se fondaient pas sur un programme politique clair et précis. Pourtant ces pratiques émergentes portaient en elles une « énergie émotionnelle (Clément 2017, 153) » indispensable à la confection de nouveaux liens politiques – un nouvel ordre social ne se fonde pas uniquement sur une constitution et des élections. Cette énergie, l'actuel régime s'occupe à la détruire consciencieusement, en jetant en prison, en tuant, et en faisant disparaître, de nombreux militants du changement social, parmi lesquels d'ardents défenseurs des libertés religieuses. Tout cela au nom d'une très improbable stabilité.

ALLEAUME G., FARGUES P., 1998, « Voisinage et frontières : résider au Caire en 1846 », in DAKHLIA J. (éd.), *Urbanité arabe*, Paris, Sindbad.

ANDERSON E., 2011, *The Cosmopolitan Canopy. Race and Civility in Everyday Life*, New York/Londres, W. W. Norton & Company, 2011.

BARTH F., 2011, « Les groupes ethniques et leurs frontières », in POUTIGNAT P., STREIFF-FENART, J. *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF (Quadrige).

BASTENIER A., 2004, *Qu'est-ce qu'une société ethnique. Ethnicité et racisme dans les sociétés européennes d'immigration*, Paris, PUF.

BOUCHARD G., 2001, « Ouvrir le cercle de la nation. Activer la cohésion sociale. Réflexion sur le Québec et la diversité », in SARRA-BOURNET M., SAINT-PIERRE, J. (dir.), *Les nationalismes au Québec*, sous la direction de Michel Sarra-Bournet et Jocelyn Saint-Pierre, Les Presses de l'Université Laval, Québec.

CLÉMENT K., 2017/3, « Mobilisations sociales à Astrakhan. Une politisation terre à terre », *Revue d'Études Comparatives Est-Ouest*, n° 48.

DENIS É., 1999, « Cent ans de localisation de la population chrétienne égyptienne : les éléments d'une distanciation entre citadins et villageois », *L'Astrolabe*, n° 2.

ELYARCHAR, J., 2011, « The Political Economy of Movement and Gesture in Cairo », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 17.

GUIRGUIS L., 2012, *Les coptes d'Égypte. Violences communautaires et transformations politiques (2005-2012)*, Paris, IISMM-Karthala.

IBRAHIM, M., 4/04/2018, « Aqbât Misr. Al-Kinîsa, al-qahwa wi al-sign » [Les coptes d'Égypte. L'église, le café, la prison], *Daraj*, en ligne : <https://daraj.com/%D8%A3%D9%82%D8%A8%D8%A7%D8%B7-%D9%85%D8%B5%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D9%83%D9%86%D9%8A%D8%B3%D8%A9-%D9%88%D8%A7%D9%84%D9%82%D9%87%D9%88%D8%A9-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%B3%D8%AC%D9%86/>, consulté le 17/10/2018/

JUTEAU D., 1996, « L'ethnicité comme rapport social », *Mots*, n°49.

KOCKELMAN, P., 2005, « The Semiotic Stance », *Semiotica*, 1.

MAHMOOD, S., 2005, *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton, Princeton University Press.

MBEMBÉ, A., 2013/2, « Le Noir n'existe pas plus que le Blanc », *Africultures*, n° 92-93.

MBEMBÉ, A., 2014/3, « Afropolitanisme », *Africultures*, n° 99-100.

PUIG N., 2017, « La ville amplifiée », *Techniques et Culture*, n°67.

SCHIELKE S., 2015, *Egypt in the Future Tense. Hope, Frustration and Ambivalence before and after 2011*, Bloomington, Indiana University Press.

LOGO BIGOMBE, P., STEUER, C., 2018/2, « La gouvernance de la diversité en Égypte », *Maghreb-Machrek* ; n° 236.

VALENSI L., 1986, « La tour de Babel. Groupes et relations ethniques au Moyen-Orient et en Afrique du Nord », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, n°4.