Université catholique de Louvain
Membre de l'Académie Universitaire Louvain

Le prêtre des chiffonniers

ou la construction d'une autorité religieuse au Caire, entre charisme, tradition et clientélisme (1974-2014)

Dissertation doctorale présentée en vue de l'obtention du grade de
Docteur en Histoire, art et archéologie
Par Gaétan du Roy

Membres du jury :
Sous la direction de Paul Servais et Johannes den Heijer

Catherine Mayeur-Jaouen
Michel Dumoulin
Bernard Heyberger
Jury présidé par Jean-Marie Yante

Louvain-la-Neuve, septembre 2014

Pour Natalia

Nous tenons avant tout à remercier les habitants du quartier qui nous ont témoigné leur confiance et leur amitié. Particulièrement Shaḥāta, Tal‘at Irahim et sa famille, Tal‘at Kamel, Rizq, Magdi, Saîd, Romani et Romani Badir, Safouat, Na‘ma. Adham Refaat et Magid nous ont accueillis avec chaleur et bienveillance au Monastère et Randa El Banna a partagé avec nous ses expériences dans le khidma.

Nous remercions également les professeurs Paul Servais et Johannes den Heijer pour nous avoir accompagnés et conseillés durant ce long parcours.

Les Amis et Anciens de l’UCL nous ont permis, grâce à la bourse qu’ils nous ont accordée, d’effectuer de nombreux séjours au Caire. Cette thèse doit également beaucoup au CEDEJ et à son directeur Bernard Rougier qui nous ont accueillis et occtroyé une bourse de recherche pendant deux ans dans une Egypte en pleine mutation. Ce travail, enfin, ne serait pas ce qu’il est sans la relecture attentive et sans concessions de Séverine Gabry-Thienpont à qui il doit beaucoup de ses qualités.

De nombreuses personnes nous ont écoutés, conseillé, remis sur les rails. Parmi tant d’autres, nous tenons particulièrement à remercier : Julien Auber de Lapierre, T. Aulard, le père Abouliff, Lydia Adel, Febe Armanios, Anne Bouhali, Enrico De Angelis, Quentin d’Aspremont, Lise Debout, Pierre Desvaux, Sebastian Elsässer, Achraf Fawzi, Fatima Fawzi, Islam Faris, Jamie Furniss, Marc Gamal, Laure Guirguis, Marco Hamam, Nagla Hamdi, Bernard Heyberger, Konstantin Kastrissianakis, Aymon Kreil, Perrine Lachenal, Manhal Makhoul, le père Masson, Catherine Mayeur-Jaouen, Amir Rafla, Giedre Sabaseviciute, Sahar, Clément Steuer, Christian Stejtskal, Perrine Pilette, Roman Stadnicki, Sylla Thierno, Carolyn Ramzy, Nelly Van Doorn-Harder, Julia Varga, Ward Vloeberghs, Murqus Zakareyya.

Enfin, ce travail n’aurait jamais pu voir le jour sans le soutien et les relectures de mes parents qui ont toujours cru dans ce projet.

Introduction

Ce travail de thèse abordera la question de l'autorité religieuse dans l'Egypte contemporaine à partir de l'étude de l'action d'un prêtre copte qui a entrepris, dès 1974, un travail d'évangélisation dans un quartier de chiffonniers situé à l'est du Caire, à flanc de la falaise du Muqaṭṭam. Cette étude centrée sur ce quartier et l'action que le père Sam'ān y a mené, relève d'une micro socio-histoire. La plupart des études portant sur les chrétiens égyptiens au XX^{e} s. sont des travaux de synthèse qui privilégient souvent les dynamiques macro-sociales. Cette recherche permettra d'abord de donner un aperçu plus complet de la communauté de chiffonniers du Muqaṭṭam qui a suscité pas mal de fantasmes et de visions partielles, centrées soit sur l'action de Sœur Emmanuelle, soit sur celle des agences de développement, et négligeant souvent de mentionner celui que ces acteurs-mêmes considéraient comme le véritable leader des chiffonniers, Abūnā Sam'ān. Ensuite, les études concernant les coptes se focalisent souvent sur les pratiques rituelles, les croyances ou le statut minoritaire, et n'ont guère abordé jusqu'à présent les logiques d'insertion de ces hommes de terrain que sont les prêtres dans les environnements variés dont relèvent leurs paroisses : les villes ou villages, les quartiers mais aussi, les réseaux politiques et religieux, voire les liens transnationaux avec des coptes vivant en diaspora. Nous tenterons de faire le portrait du prêtre et de la communauté de chiffonniers au sein de laquelle il œuvre, en suivant les connexions qui le relient à d'autres lieux ou acteurs qui influent sur la vie sociale et religieuse de cette communauté urbaine. Enfin, nous décrirons le lieu de culte fondé par le prêtre des chiffonniers au cœur de ce quartier et les pratiques « charismatiques » qui y ont trouvé un cadre exceptionnel pour s'épanouir. Le monastère, lové au creux du Muqaṭṭam, a assuré la célébrité du père Sam'ān qui l'a fondé. A partir d'une description de cette célébrité croissante, alimentée ces dernières années par les chaînes satellitaires arabes chrétiennes, nous montrerons comment le prêtre parvient à assurer sa tranquillité vis-à-vis d'une hiérarchie pas toujours enthousiaste face à des pratiques religieuses jugées hétérodoxes. En effet, Sam'ān s'illustre surtout par un discours de la conversion appelant à la rencontre personnelle avec le Christ, ainsi que par un don de guérison qu'il met en scène lors de séances hebdomadaires d'exorcisme.

A. Problématique

1. Un christianisme charismatique

Nous allons centrer notre observation sur un lieu de culte situé au cœur du quartier de chiffonniers de Manshiyyat Nāṣir – le monastère Saint Sam'ān – et l'action du prêtre qui l'a bâti. Celui-ci, nous venons de le dire, a joué un rôle important dans l'émergence d'un mouvement « charismatique » au sein de l'Eglise copte orthodoxe. Ce courant s'inscrit dans une tendance plus large née au Etats-Unis au début du XXe siècle et qui s'est aujourd'hui répandue dans le monde entier. Issus de l'un des nombreux réveils religieux qui marquent l'histoire récente nord-américaine, les pentecôtistes influencent de nombreux chrétiens – protestants d'abord – puis catholiques, comme en témoigne l'impressionnant essor du « renouveau charismatique »[1]. Le point commun entre ces diverses tendances se situe dans la mise en valeur des charismes. Ceux-ci désignent dans la perspective de ces chrétiens des « dons miraculeux de prophétie, de guérison, 'parler en langues' […] [2]». Ces nouveaux types de religiosité caractérisés par l'effusion d'émotions et l'exubérance des prières, ne cessent depuis les années 1960 de gagner du terrain, notamment dans les pays du tiers-monde. Cette « charismatisation » des coptes, s'inscrit donc dans une tendance mondiale et relève d'un type de religiosité adapté à un contexte socio-culturel particulier que certains qualifient de post-moderne. Il est vrai que la convergence des valeurs et des représentations provoquée par la mondialisation et le capitalisme, favorise l'émergence d'un nouveau type de christianisme. D'un autre côté, l'extension mondiale des pratiques charismatiques relève aussi d'une stratégie prosélyte qui s'est appuyée sur un mouvement missionnaire ayant suscité l'émergence de tendances similaires dans les pays où ils ont œuvré. Nous avons donc d'un côté une influence, la propagation d'idées, d'un autre côté nous assistons à l'émergence de rapports entre communauté et individus qui se rapprochent en divers points du globe à travers le sécularisme et la mondialisation.

Ce travail de thèse prend le parti d'étudier ce phénomène à travers une étude de cas : celui du père Sam'ān et du lieu de culte impressionnant qu'il a construit au cœur du quartier de chiffonniers du Muqaṭṭam. Un constat de départ permet de montrer l'intérêt de ce cas précis pour comprendre la vigueur des tendances charismatiques au sein de l'Eglise copte : le prêtre

[1] Sur l'histoire du mouvement, on lira CSORDAS T. J., *Langage, Charisma and Creativity. The ritual Life of a Religious Movement*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles/Londres 1997, p. 3-40.
[2] CHAMPION F., COHEN M., « Recompositions, décompositions. Le renouveau charismatique et la nébuleuse mystico-ésotérique depuis les années soixante-dix », in *Le Débat*, 1993/3, n° 75, p.77.

a conçu un habile compromis entre projet charismatique et tradition copte. Le monastère qu'il a construit au creux des falaises du Muqaṭṭam est un chef-d'œuvre de réappropriation de la tradition – en reprenant un important récit de miracle –, rendant de ce fait sa position inexpugnable. Celle-ci est d'autant plus solide que l'homme de religion est parvenu à se rendre indispensable aux professionnels du développement fascinés par les chiffonniers et est parvenu à tirer le meilleur profit de la situation d'un quartier informel dans ses rapports avec un Etat autoritaire mais fondamentalement faible. Le but de cette étude est ainsi de montrer comment l'autorité d'Abūnā Samʿān s'est construite. En effet, le succès et la célébrité que nous allons décrire sont le résultat de divers facteurs parmi lesquels les circonstances, avec leur part de hasard, l'admiration de ceux qui reconnaissent en Samʿān un saint homme, des causes surnaturelles comme la possession d'un don (ce que l'on nomme un « charisme » dans le langage chrétien) et bien entendu les relations avec la hiérarchie ecclésiastique qui déterminent une position au sein de la communauté copte. En outre, nous n'entendons pas analyser seulement des discours mais également des pratiques. Certaines d'entre elles sont l'objet d'un discours justificatif, d'autres peuvent être observées ou bien décrites grâce aux témoignages de ceux qui évoluent dans l'entourage du prêtre. C'est le cas par exemple de l'activité politique de Samʿān dont on essayera pourtant de rendre compte car elle rend possible la mise en place du « dispositif charismatique ». C'est aussi la question de l'autorité qui se pose évidemment à travers le rôle de leader communautaire que le prêtre tient auprès des chiffonniers avec beaucoup de savoir faire. Cette communauté de chiffonniers constitue le pivot du dispositif, son histoire nous importe donc autant que celle de Samʿān.

2. Autorité et charisme

Commençons par examiner ce que l'on peut entendre par autorité puisque c'est sous cet angle que nous abordons notre objet de recherche. Hannah Arendt dans sa réflexion sur l'autorité la distingue de la coercition et de la violence : « là où la force est employée, l'autorité proprement dite a échoué ». Cette dernière ne repose pas plus sur la persuasion « qui présuppose l'égalité et opère par un processus d'argumentation[3] ». Le philosophe Frédéric Gros propose de distinguer plusieurs traits structurels pour caractériser la notion d'autorité. D'abord, nous l'avons dit, elle exclut la violence. Ensuite, elle implique une dimension de reconnaissance de la part de ceux sur qui elle s'exerce. Elle repose également sur un rapport

[3] ARENDT H., « Qu'est-ce que l'autorité ? », in *La crise de la culture*, Gallimard (Folio Essais), Paris 1989, p. 123.

inégalitaire où la personne qui jouit de l'exercice d'une autorité est reconnue comme supérieure. Enfin, cette notion implique une part d'indiscutable que F. Gros retrouve dans la tradition occidentale sous les traits des trois instances que sont la Vérité, la Loi et l'Origine[4]. Cette décomposition du concept nous indique les aspects variés impliqués par l'exercice et la construction d'une autorité. Aborder cette démarche, c'est aussi considérer d'emblée que la capacité d'action du prêtre qui est au centre de cette étude, ne se réduit pas à une forme pure de domination où les chiffonniers n'auraient d'autre choix que de lui obéir parce qu'il aurait du charisme.

Nous devons à présent nous pencher sur cet autre concept – emprunté cette fois à la sociologie de Max Weber –, celui de charisme que l'on peut envisager comme une forme d'autorité parmi d'autres. Sacrifions d'abord à l'usage voulant que le chercheur qui mobilise cette notion commence par regretter « les confusions attachées au terme de charisme[5] ». Rappelons qu'il s'agit d'abord d'un terme chrétien. Il vient du grec *charisma* et désigne des dons accordés par Dieu à un individu pour le bien de la communauté. C'est chez saint Paul qu'on le trouve dans le Nouveau Testament. Dans la Bible, écrit E. Cothenet, le terme « *charisma* n'est nullement réservé aux cas exceptionnels ; chacun a son charisme, le célibataire comme les gens mariés (I Co 7,7) ».

> [A]lors que les Corinthiens sont attirés par les phénomènes les plus extraordinaires, comme le parler en langues (glossolalie), Paul procède à une réévaluation en prenant pour critère le bien commun. Les fonctions de gouvernement (I Cor 12,28 ; Rom 12,8) se rangent aussi parmi les 'charismes'. On voit donc que l'opposition, chère à certains entre charisme et institution, ne peut se recommander de Paul. Le don suprême enfin est celui de la charité (I Co 13)[6].

La question ainsi formulée est au cœur de la théorie du charisme de Max Weber, à savoir l'opposition ou la tension entre l'extraordinaire et le quotidien – un quotidien mis en routine par les règles institutionnelles :

[4] GROS F., « Crise et mystère de l'Autorité », conférence prononcée le 21/10/2009 à l'académie de Créteil, retranscription disponible en ligne : http://www.ac-creteil.fr/enseignements/mercredisdecreteil/eclairages-sur-l-autorite-gros.pdf, visité le 2/4/2014.
[5] DECHERF J-B., «Sociologie de l'extraordinaire. Une histoire du concept de charisme », in *Revue d'histoire des sciences humaines*, 2010/2, n° 23, p. 219.
[6] COTHENET E., « Charisme », in POUPARD P. (dir.), *Dictionnaires des religions*, PUF, 2e éd. corrigée, Paris 1985, p. 272.

> La domination[7] charismatique, affirme M. Weber, en tant qu'elle est extraordinaire s'oppose très nettement aussi bien à la domination rationnelle, bureaucratique en particulier, qu'à la domination traditionnelle […] Les deux dernières sont des formes quotidiennes spécifiques de domination, la domination charismatique (authentique) en est le contraire. […] La domination charismatique est spécifiquement irrationnelle en ce sens qu'elle s'est affranchie des règles[8].

J.-B. Decherf propose une analyse éclairante du concept de charisme et des interprétations qui ont été consacrées à cet aspect de l'œuvre de M. Weber. Une confusion, créée par le sociologue lui-même, a été soulignée par un certain nombre d'auteurs qui ont essayé de l'atténuer, ou l'ont utilisée pour disqualifier le concept. En effet, dans le passage que nous avons cité plus haut, la domination charismatique se trouve clairement opposée au cours normal des choses. Or dans d'autres passages Weber parle de « charisme routinisé » ou de « charisme héréditaire » ce qui semble contradictoire avec l'idée de rupture associée par ailleurs à la « domination charismatique »[9]. Or, précise Decherf, « le mot même de charisme [dans l'œuvre de Weber], par facilité d'écriture, peut, selon les moments, renvoyer à la qualité extraordinaire (perçue) du chef ou au phénomène d'autorité dont il bénéficie[10] ». Cette distinction est bienvenue, car elle permet de dissocier analytiquement le don de Sam'ān – son charisme de guérison – de son autorité dont on pourra interroger le caractère ou non charismatique. Cette distinction permet également de répondre à la réserve d'E. Cothenet sur la parenté entre le terme chrétien et sa reprise par les sociologues. Le charisme comme qualité du chef ou du prophète n'est pas forcément opposé à l'institution et le mot utilisé dans ce sens est apparenté à son origine paulinienne. La « domination charismatique » serait, quant à elle, en rupture avec l'institué s'écartant davantage des connotations du terme biblique.

Revenons à la question de l'autorité et des types de domination définis par M. Weber en gardant à l'esprit que l'idéal-type est une construction « idéale » dans le sens où elle n'existe pas telle quelle dans la réalité : il constitue une systématisation d'un phénomène social pour des besoins heuristiques, permettant de clarifier les enjeux d'un problème historique. Cette

[7] Nous ne nous attarderons pas ici sur les distinctions que l'on peut opérer entre autorité et domination telles que comprises par Weber. Mentionnons simplement que c'est le terme *Herrschaft* qui est généralement traduit par domination, alors que *Macht* est traduit par pouvoir. « Par 'domination', nous entendrons donc ici le fait qu'une volonté affirmée (un 'ordre') du ou des 'dominants' cherche à influencer l'action d'autrui (du ou des 'dominés') et l'influence effectivement, dans la mesure où, à un degré significatif d'un point de vue social, cette action se déroule comme si les dominés avaient fait du contenu de cet ordre, en tant que tel, la maxime de leur action ('obéissance') ». WEBER M., *La domination*, traduit de l'allemand par KALINOWSKI I., La Découverte, Paris 2013, p. 49. Voir l'introduction d'Yves Sintomer à cet ouvrage.
[8] WEBER M., *Economie et société 2*, Pocket, Paris 1995, p. 323, cité par DECHERF, *art. cit.*, p. 204.
[9] DECHERF, « Sociologie de l'extraordinaire », p. 212-213.
[10] *Idem*, p. 214.

typologie doit donc être travaillée par l'enquête empirique du chercheur, testée sur le terrain, mais elle peut également guider et informer la collecte et la synthèse de ce matériau empirique. Cette typologie semble capable de nous indiquer différents aspects que l'on peut dégager d'une analyse de ce qui fait d'Abūnā Sam'ān un leader religieux et communautaire ayant autorité sur les chiffonniers.

M. Weber distingue trois types de dominations. La domination rationnelle, ou selon la loi qui est caractéristique surtout de l'administration dans les Etats modernes. Celle-ci n'est probablement pas la plus importante dans la constitution de l'autorité de notre prêtre, mais elle apparaît tout de même dans la gestion de la paroisse marquée récemment par une forme de professionnalisation entreprise par certains proches du prêtre. Le deuxième type proposé par le sociologue allemand est la domination traditionnelle, « reposant sur la croyance quotidienne en la sainteté de ceux qui sont appelés à exercer l'autorité par ces moyens[11] » ou encore sur « le caractère sacré de dispositions transmises par le temps ('existant depuis toujours')[12]». La domination charismatique, enfin, repose « sur la soumission extraordinaire au caractère sacré, à la vertu héroïque ou à la valeur exemplaire d'une personne, ou encore (émanant) d'ordre révélés ou émis par celle-ci[13]». Le cas de Sam'ān nous amènera à nous demander comment cohabitent les différents types d'organisation et surtout comment le prêtre gère les tensions provoquée par ces différentes logiques d'action.

3. Passer des épreuves

En effet, le prêtre des chiffonniers, malgré la dimension prophétique de son action, est toujours resté au sein de l'Eglise. Il a dû, pour ce faire, passer des « épreuves ». Nous empruntons ce terme à la sociologie pragmatique de Luc Boltanski et Laurent Thévenot. Boltanski définit l'épreuve comme « une prétention, une revendication ou une contestation soumises à un jugement par d'autres personnes ou une institution […]. Les épreuve peuvent être plus ou moins instituées, ou biens se construire dans le feu de l'action[14]». Cyrile Lemieux propose une autre définition qui nous paraît également pertinente : « constitue une épreuve toute situation au cours de laquelle des acteurs font l'expérience de la vulnérabilité de l'ordre social, du fait même qu'ils éprouvent un doute au sujet de ce qu'est la réalité[15] ». Cette notion

[11] WEBER cité par REYNAUD P., *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, PUF (Quadrige), p. 160.
[12] WEBER, *Economie et société 2*, p. 301.
[13] WEBER cité par REYNAUD, *Max Weber*, p. 161.
[14] BOLTANSKI L. (entretien), « Passer des épreuves », in *Projet*, 2005/6, n° 289, p. 72.
[15] LEMIEUX C., « Peut-on ne pas être constructiviste ? », in *Politix*, 2010/4, n° 10, p. 174.

est utile car elle souligne l'incertitude liée à l'action, et permet de rejeter les interprétations déterministes qui font découler un certain type d'action d'un contexte social particulier. Les nombreuses épreuves qu'a passé Sam'ān pour inscrire le courant charismatique dans le paysage copte se sont peut-être en partie imposées à lui, mais en se les appropriant, et en les utilisant à son profit, il les a également infléchies. La notaion d'épreuve nous situe dans le présent de l'action et nous permet de tenter de retrouver le « présent de l'histoire[16] ». En effet, elle implique de suivre au plus près les actes et les discours des acteurs, de même que les ressources mobilisées pour accomplir leurs objectifs. Ces ressources, à l'image de la tradition copte, peuvent être extrêmement anciennes. Il nous importera, dès lors, de saisir comment elles sont mobilisées dans le cours d'une action contemporaine : comment la tradition s'actualise dans ses usages stratégiques ou symboliques. Il y a probablement de l'indiscutable, jusqu'à un certain point, dans l'Egypte contemporaine et la référence religieuse est difficile à contredire publiquement ; elle fait comme on dit « autorité »[17]. Mais la religion doit pourtant composer avec d'autres contraintes, liées au domaine politique ou aux solidarités traditionnelles, mais que l'on peut également rattacher à de nouveaux « ordres de vérité » – la science ou le progrès – avec lesquels même un prêtre copte se doit de composer[18]. Les épreuves passées par Sam'ān ont été à la fois doctrinales – en rapport avec l'orthodoxie – et d'allégeance à l'autorité du pape. L'aspect doctrinal ou plutôt d'inscription dans la tradition se lit à travers la construction du culte d'un saint et d'un lieu dédié à saint Sam'ān : le « Monastère ». L'allégeance est marquée par les efforts du prêtre pour montrer son attachement à la personne du pape, particulièrement marquée par le fait d'avoir fait sculpter deux statues à l'effigie de Shenouda dans la plus grande église du Muqaṭṭam.

Notre travail propose ainsi de démêler l'ensemble des arrangements qui ont permis à Sam'ān d'être ce qu'il est. Nous allons partir d'un lieu, le Monastère Saint Sam'ān, mais nous n'allons pas y rester en permanence. L'ambition de cette thèse est de suivre les connexions comme le proposait Bruno Latour dans un ouvrage récent, invitant les chercheurs à « connecter les sites »[19]. Laurent Thévenot en a donné un exemple très éclairant, dans la scène inaugurale de son livre consacré aux régimes d'engagement dans l'action. Il y décrivait une séquence

[16] LEPETIT B., « Le présent de l'histoire », in LEPETIT B. (dir.), *Les formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*, 2e éd., Albin Michel, Paris 2013.
[17] Sur cette question : FERRIE J.-N., *Le régime de la civilité en Egypte. Public et réislamisation*, CNRS éditions, Paris 2004.
[18] Ces considérations sont inspirées par : KREIL A., *Du rapport au dire au Caire : sexe, amour et discours d'expertise au Caire*, thèse de doctorat, Université de Neuchâtel/EHESS 2012.
[19] LATOUR B., *Changer de société, refaire de la sociologie*, trad. de l'anglais par GUILHOT N., révisée par l'auteur, La Découverte/Poche, 2007.

« banale », dans un train, faite principalement d'interactions locales entre passagers. Mais il montrait également que les usagers pouvaient se transporter vers d'autres sites, notamment à travers la lecture du journal. La lectrice était bloquée par une grève des transports, et donc perturbée dans son projet de voyager, mais soudain « des choses valant pour une communauté plus étendue sont venues s'ajouter à la liste de celles qui s'étaient déjà consolidées sous ses yeux [dans le wagon] ». En effet, à travers un dossier sur le conflit à la SNCF, les pages de son journal « prolongent son wagon jusqu'à la cabine du conducteur, elles relient les rails du réseau ferré à la direction opérationnelle, bref elles s'inscrivent dans des dispositifs matériels agencés à des êtres humains, et qualifiés pour le bien d'une collectivité[20]». De la même manière, nous souhaiterions montrer l'évolution des connexions de notre quartier de chiffonniers et de son prêtre, Sam'ān, avec le monde extérieur. En effet, partie d'un relatif isolement cette communauté a fini par occuper une place relativement centrale, aussi bien dans l'espace urbain qu'au sein de la communauté copte. Cette centralité un peu paradoxale est bien rendue par l'oxymore « axialité de la marge », utilisé par Laure Guirguis pour évoquer le Muqaṭṭam[21].

Ce quartier a la particularité de « convoquer de très nombreux autres sites sociaux[22] » et de se référer à des mémoires d'une inégale profondeur historique. Au plus proche, nous retrouvons le passé de la communauté et du prêtre à travers le récit de leur histoire commune. Il y a aussi, bien sûr, la mémoire du travail et du rapide développement économique et social d'une communauté de migrants ruraux. Nous sommes là dans le récit historique classique où l'on essaye de remonter aux origines de l'objet étudié. Mais une autre temporalité nous renvoie à l'époque fatimide (X^{e}-XII^{e} s.) au travers de la légende du déplacement du mont Muqaṭṭam par saint Sam'ān et l'évolution de ce récit jusqu'à ce qu'un jeune prêcheur vienne exploiter cette ressource pour développer sa mission auprès des chiffonniers. Celle-ci se déroulera au pied même du Muqaṭṭam, la montagne qui s'est « déplacée » il y a plus de mille ans. Nous venons d'évoquer la mission divine de Sa'mān : nous devrons en rendre compte, sans négliger cette force qui s'appelle Dieu, ou le divin dont le prêtre se réclame. Nous éviterons de rabattre ces entités sur leurs fonctions supposées, ou sur des intérêts cachés – matériels ou symboliques – qui pousseraient notre prêtre à agir sous couvert d'inspiration divine. Celui-ci, comme tout un

[20] THEVENOT L., *L'action au pluriel. Sociologie des régimes d'engagement*, La découverte, Paris 2006, p. 39.
[21] GUIRGUIS L., *Les coptes d'Egypte. Violences communautaires et transformations politiques (2005-2012)*, IISMM/Karthala, Paris 2012, p. 188.
[22] Comme le notait Bernard Rougier à propos de son terrain au Nord-Liban, *L'Oumma en fragment. Contrôler le sunnisme au Liban*, PUF, Paris 2011, p.3.

chacun, est obligé d'agir dans des « mondes sociaux contrastés[23]», et ses actions, dans ces différentes sphères d'activités, peuvent plus ou moins bien s'accorder entre elles. Nous aurons aussi à suivre les chemins, pas toujours clairs, qui relient le Muqaṭṭam aux mouvements évangéliques transnationaux. Enfin, bien sûr, le contexte local sera présenté sous ses différents aspects : les acteurs internes et externes au quartier dans leurs interactions et les relations de pouvoir seront l'objet d'une part importante de la thèse. Dans la description des connexions du site du Muqaṭṭam avec le monde extérieur, nous tenterons de comprendre les influences venues du dehors, politiques, religieuses ou sociales et la nature de ces relations d'influences mutuelles entre les chiffonniers et ceux qui ont œuvré à leurs côtés.

Ce travail se revendique également de la micro-histoire. En effet, nous allons nous pencher sur un microcosme. La question de savoir ce que l'on aperçoit à ce niveau d'observation a été posée de manière très stimulante par Paul Ricœur. L'idée sous-jacente à la micro-histoire est que « ce ne sont pas les mêmes enchaînements qui sont visibles quand on change d'échelle, mais des connexions restées inaperçues à l'échelle macrohistorique[24]». D'abord, par-rapport à l'Ecole des annales marquée par un certain structuralisme, la démarche permettait de retrouver le rôle des acteurs et, au-delà du concept un peu surplombant de mentalité, « ce dont les gens sont capables[25] ». Les propos de Giovanni Levi concernant l'étude d'un village italien, se transposent aisément au contexte égyptien :

> Il nous semble que les lois de l'Etat moderne se sont imposées contre des résistances impuissantes et historiquement, à la longue, négligeables. Mais il n'en a pas été ainsi : dans les interstices des systèmes normatifs établis ou en formation, groupes et personnes développent leur propre stratégie significative. Celle-ci est capable de marquer la réalité politique d'une empreinte durable, non d'empêcher les formes de domination, mais de les conditionner et de les modifier[26].

Au niveau micro, on découvre les stratégies des acteurs, qui, souvent, permettent de nuancer ce que l'on pensait apercevoir d'en-haut. Le même Giovanni Levi ne prétend pas que ce niveau d'analyse soit le seul valable, l'idée serait plutôt de jouer sur les échelles[27] et surtout

[23] DODIER N., « L'espace et le mouvement du sens critique », in *Annales. Histoire, sciences sociales*, 2005/1, p. 9.
[24] RICOEUR P., *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, Paris 2000, p. 268.
[25] C'est le titre du premier chapitre de BOLTANSKI L., *L'amour et la justice comme compétences*, Métailié, Paris 1990. Boltanski s'inspire dans ces analyses de la philosophie de l'action de Paul Ricœur placée sous le signe de l'homme capable.
[26] LEVI G., *Le pouvoir au village. Histoire d'un exorciste dans le Piémont du XVIIe siècle*, traduit de l'italien par Monique Aymard, Gallimard, Paris 1989, p.12-13.
[27] FABIANI J.-L., compte-rendu de REVEL J. (dir.), *La micro-analyse à l'expérience*, in *Annales, histoires, sciences sociales*, 1998, vol. 53, n° 2, p. 444-447.

« d'inventer […] un contexte pertinent[28] ». C'est là que la suggestion de Bruno Latour de suivre les connexions, trouve tout son sens. Il s'agit en quelque sorte de situer notre objet – l'autorité d'un prêtre – dans le « système des contextes[29] » qui donne sens à ses différents aspects.

4. Un dispositif charismatique

Nous avons parlé plus haut de « dispositif charismatique ». Il convient maintenant d'expliquer davantage ce que nous entendions par cette expression. Le terme dispositif est aujourd'hui abondamment utilisé dans les sciences sociales[30]. Il a été repris à M. Foucault par la nouvelle sociologie des sciences puis par la sociologie des épreuves et visait notamment à intégrer les objets dans l'analyse sociologique[31]. Elisabeth Claverie, dans une étude sur les apparitions de la Vierge à Medjurgorje, a appliqué ce concept au site du pèlerinage en parlant d'un « dispositif cultuel » mis en place par les pèlerins français qui se rendent en Ex-Yougoslavie. L'anthropologue aborde les parcours pieux, les objets, les interactions avec les habitants, les difficultés à se maintenir dans le monde enchanté du pèlerinage, dans cette perspective. Elle intègre ainsi à son analyse « tous les êtres présents dans la succession des scènes du pèlerinage, y compris les surnaturels devenus, dans certaines séquences, très naturels et familiers[32] ». A la suite d'E. Claverie, et s'inspirant de son travail, Emma Aubin-Boltanski a analysé le site de pèlerinage de Béchouate au Liban, témoin lui aussi d'apparitions de la Vierge[33]. Elle montre à travers plusieurs articles comment un pèlerinage se développe à la suite d'une apparition intervenue en 2004. L'anthropologue étudie comment l'événement est réinvesti par des entrepreneurs politiques et religieux pour symboliser ou favoriser le dialogue

[28] REVEL J., « L'histoire au ras du sol », préface à LEVI G., *Le pouvoir au village*, p. XXV.
[29] LEPETIT B., « De l'échelle en histoire », in REVEL J. (dir.), *Jeux d'échelles. La microanalyse à l'expérience*, EHESS/Gallimard/Seuil, Paris 1995, p. 81.
[30] Il trouve son origine chez Michel Foucault qui y voyait une manière de relier des « discours, des institutions, des aménagements architecturaux, des décisions réglementaires, des lois des mesures administratives, des énoncés scientifiques, des propositions philosophiques morales, philanthropiques, bref : du dit, aussi bien que du non-dit ». FOUCAULT M., « Le jeu de Michel Foucault », in *Dits et écrits* t. II, Gallimard, Paris 1994, p. 299, cité in BEUSCART J.-S., PEERBAYE A., « Histoires de dispositifs », in *Terrains § Travaux*, 2006/2, n° 11, p. 4-5.
[31] CONEIN B., DODIER N., THEVENOT L. (dir.), *Les objets dans l'action. De la maison au laboratoire*, EHESS, Paris 1993 ; BEUSCART J.-S., PEERBAYE A., « Histoires de dispositifs », p. 6-7.
[32] CLAVERIE E., *Les guerres de la Vierge. Une anthropologie des apparitions*, Gallimard, Paris 2003, p. 45.
[33] AUBIN-BOLTANSKI E., « La Vierge, les Chrétiens et la Nation. Liban 2004-2007 », in *Terrain*, 2008, n° 51 ; « Fondation d'un centre de pèlerinage au Liban : Notre-Dame de Béchouate », in *Archives de sciences sociales des religions*, juillet-septembre 2010, n° 151 ; « Notre-Dame de Béchouate. Un 'objet-personne' au cœur d'un dispositif cultuel », in *L'Homme*, 2012/3, n° 203-204.

intercommunautaire en mobilisant une « Vierge pour tous[34] ». Elle se penche aussi sur les origines historiques du site et les spécificités du contexte local en menant son ethnographie au plus près de l'objet du culte : une statue de la Vierge d'origine européenne qui s'est animée lors de visions. Ce qui nous intéresse dans ces orientations de recherche, est l'attention particulière à l'articulation des contextes, les différentes focales d'analyse, ainsi que la place laissée à l'indétermination – la situation présente est toujours instable et ne relève d'aucune nécessité. Au fond, le dispositif désigne l'articulation d'éléments hétérogènes : discours, pratiques, rapports de pouvoir, lieux et objets, rassemblés par les usagers et promoteurs de ces lieux de cultes. La cohérence de ces actants, la logique d'articulation de cet ensemble hétéroclite est déterminée par des épreuves qu'il convient dès lors de décrire. Pour le cas qui nous occupe, nous essayerons de montrer comment – par quel dispositif – le père Sam'ān parvient à faire de ses églises un lieu de rayonnement de la foi chrétienne et à poser son propre corps en médium permettant de guérir ou de convertir chrétiens et musulmans. La célébrité de sa personne, et du lieu qu'il a créé, assurent la reconnaissance de son autorité charismatique par un certain nombre de chrétiens. Le monastère Saint-Sam'ān est souvent identifié par des interlocuteurs coptes comme un lieu de force et de rayonnement spirituel, un lieu de lutte contre les forces occultes parfois identifiées à l'islam. Nous nous garderons bien de surinterpréter cet état de fait en le présentant comme un pur charisme – réalité qui n'existe jamais telle quelle dans la réalité. Le prêtre est, en effet, également un leader communautaire (un intermédiaire entre l'Etat et ses citoyens) et jouit d'une autorité traditionnelle de prêtre, statut dont la légitimité dépend directement du patriarche. Pour le dire un peu trivialement, la soutane impose un certain respect et octroie une certaine autorité à celui qui l'endosse (le charisme de fonction de M. Weber). De même, dans le contexte d'un Etat faible, où la loi est appliquée de manière relativement impévisible, les hommes de religion chrétiens sont amenés à tisser des réseaux politiques pour parvenir à leurs fins, qu'il s'agisse de construire une église ou toute autre problème lié à leur paroisse. Point donc d'autorité charismatique détachée des contraintes de l'environnement proche – ici le quartier informel –, pas davantage de « déterritorialisation » qui ne serait avait tout ancrée dans un contexte local[35]. La mondialisation du religieux décrite par Olivier Roy – caractérisée par l'absence d'ancrage dans un territoire particulier et une déculturation – semble ici rencontrer ses limites dans la nécessaire inscription du lieu de culte dans la tradition copte et dans les réalités politiques propres à l'Egypte contemporaine. Il faudra dès lors rendre compte de la production d'une

[34] « Fondation d'un centre de pèlerinage au Liban », p. 152.
[35] ROY O., *La sainte ignorance. Le temps de la religion sans culture*, Seuil, Paris 2008.

localité à la conjonction de l'influence des christianismes occidentaux et d'une « communauté de voisinage[36] », celle des chiffonniers avec ses règles et ses traditions.

Ce cas d'étude nous apprend-il quelque chose au-delà de lui-même ou alors s'agirait-il simplement d'une monographie de quartier ? Sam'ān, d'abord, n'est pas le seul prêtre copte inscrit dans le mouvement charismatique, ce qui fait penser que ce courant est en pleine expansion. Mais davantage, c'est la sorte de compromis, bâtie patiemment par le prêtre du Muqaṭṭam, qui nous semble révéler les lignes de tension qui traversent la communauté copte. Une autorité charismatique qui se construit en s'appuyant sur la tradition ; la mise en place d'une paroisse transmettant l'être communautaire copte et un projet spirituel basé sur la rencontre individuelle avec le Christ ; un apolitisme de principe et une pratique exacerbée du patronage politique ; ou encore une survalorisation de la foi individuelle par une prêtre autoritaire et paternaliste, telles sont quelques-unes de ces contradictions qui révèlent des enjeux importants pour la communauté copte de ce début de XXI^{e} s. Le père Sam'ān n'est pas un prêcheur isolé en rupture de ban qui attirerait juste quelques fidèles. Nous sommes face à un cas extrêmement significatif de ce qui se joue de nos jours au sein de la communauté copte, au moins au Caire. Le Muqaṭṭam n'est pourtant pas juste un révélateur, il est également acteur des changements au sein de la communauté. Le Monastère[37] est le vecteur de nouvelles significations et organise des rassemblements spirituels qui n'étaient pas imaginables dans les églises traditionnelles. Enfin, les articulations entre les courants transnationaux de l'évangélisme et l'ancrage local, au cœur de solidarités traditionnelles, et de réseaux politiques locaux donnent à voir un cas particulier, mais certainement évocateur, d'une réappropriation d'influences extérieures retraduites localement. Par ce dernier élément nous espérons apporter notre modeste pierre à la question de la mondialisation du religieux.

La représentativité n'est donc pas ici à chercher dans le caractère normal ou statistique de l'exemple présenté. Celui-ci trouve « son champ de validité[38]» dans l'étude d'une autorité charismatique mise à l'épreuve des contraintes politiques, sociales et communautaires en milieu urbain. S'il y avait à établir des comparaisons, il faudrait examiner à la même échelle d'analyse, l'autorité de prêtres urbains dénués de charisme, de prêtres ruraux, de moines, d'évêques. Il serait intéressant également d'établir des comparaisons avec des cheikhs, imams

[36] Voir là-dessus le chap. VIII de APPADURAI A., *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, traduit de l'anglais par ABELES M., Petite Bibliothèque Payot, Paris 2005, p. 257-284.
[37] Nous écrirons monastère avec une majuscule pour désigner celui du Muqaṭṭam dans la suite de ce travail.
[38] LEPETIT B., « De l'échelle en histoire », p. 92.

et oulémas urbains et ruraux. Le comparatisme entre islam et christianisme en Méditerranée a déjà donné d'intéressants résultats mais reste un horizon prometteur pour la recherche[39].

5. L'inscription dans l'historiographie de l'Egypte

Une grande part des études portant sur les coptes contemporains se situent au niveau macro-analytique et s'inscrivent dans des recherches de sciences politiques : construction du communautarisme pour Dina El Khawaga, débats autour de l'identité et de la communauté dans les années 2000 pour Laure Guirguis et Sebastian Elsässer et, très récemment, la question de la construction d'une démocratie inclusive dans l'Egypte postrévolutionnaire dans une étude de Mariz Tadros centrée sur les coptes[40]. Des études récentes ont cependant été menées récemment hors de la politologie : sur les musiques coptes par Séverine Gabry et Carolyn Ramzy, sur l'histoire des missions par Heather Sharkey, Paul Sedra et Frédéric Abécassis, sur la place du miraculeux par Anthony Shenoda et Angie Heo ou encore sur celle des femmes dans les discours religieux coptes par Febe Armanios[41].

Si le cœur de cette thèse est l'action d'un prêtre, tous les sujets abordés ne seront pas de nature religieuse. Le père Sa'mān joue un rôle éminemment politique, or le rôle des prêtres coptes dans les réseaux de clientélisme n'a, à notre connaissance, jamais été étudié. Sous cet

---

[39] Pour l'Egypte le travail pionnier de MAYEUR-JAOUEN C., *Pèlerinages d'Egypte. Histoire de la piété copte et musulmane. XIe-XXe siècles*, Editions de l'EHESS, Paris 2005. On citera trois volumes collectifs entreprenant des comparaisons sur les thèmes de la sainteté, sur celui des hommes de dieu et enfin concernant charisme et institution : AMRI N., GRIL D. (dir.), *Saint et sainteté dans le christianisme et l'islam*, Maisonneuve & Larose/Maison méditerranéenne des sciences de l'homme, Paris 2007, IOGNAT-PRAT D., VEINSTEIN G. (dir.), *Histoire des hommes de Dieu dans l'islam et le christianisme*, Flammarion, Paris 2003, AIGLE D. (dir.) *Les autorités religieuses entre charismes et hiérarchie : approches comparatives*, Brepols, Turnhout 2011.

[40] GUIRGUIS L., *Les coptes d'Egypte. Violences communautaires et transformations politiques (2005-2012)*, Karthala, Paris 2012 ; ELSÄSSER S., *The Coptic Question in Contemporary Egypt. Debating National Identity, Religion, and Citizenship*, thèse de doctorat, Université libre de Berlin 2011 ; TADROS M., *Copts at the Crossraods. The Challenge of Building Inclusive Democracy in Egypt*, American University in Cairo Press, Le Caire/New York 2013.

[41] GABRY-THIENPONT S., *Anthropologie des musiques coptes en Egypte contemporaine. Tradition, identité, patrimonialisation*, thèse de doctorat, Université Paris Ouest-Nanterre la Défense, 2013 ; RAMZY C., *The Politics of (Dis)Engagement: Coptic Christian Revival and the Performative Politics of Song*, thèse de doctorat, University of Toronto, 2013 ; SHARKEY H., *American Evangelicals in Egypt: Missionary Encounters in an Age of Empire*, Princeton University Press, Princeton 2008 ; SEDRA P., *From Mission to Modernity. Evangelicals, Reformers and Education in Nineteenth-Century Egypt*, I.B. Tauris, Londres/New York 2011; ABECASSIS F., *L'enseignement étranger et les élites locales (1920-1960), francophonie et identités nationales*, thèse de doctorat à l'Université de Provence, 2000 ; ARMANIOS F., « The 'Virtuous Woman': Images of Gender in Modern Coptic Society », in *Middle Eastern Studies*, vol. 38, n° 1 (janvier 2002) ; ARMANIOS F., AMSTUTZ A., « Emerging Christian Media in Egypt: Clerical Authority and the Visualization of Women in Coptic Video Films", in *International Journal of Middle East Studies*, 45 (2013), p. 515, HEO A., «The Virgin Made Visible : Intecessory Images of Church Territory in Egypt », in *Comparative Studies in Society and History*, 54 (2), 2012 ; « The Bodily Threat of Miracles : Security, Sacramentality, and the Egyptian Politics of Public Order », in *American Ethnologist*, 40 (1), 2013 ; SHENODA A., *Cultivating Mystery:Miracles and a Coptic Moral Imaginery*, thèse de doctorat, Harvard University 2010.

angle notre thèse convoquera également des analyses portant sur le lien politique. Cet intérêt pour la « politique par le bas » peut se revendiquer dans le monde francophone des travaux de Jean-François Bayart et dans l'univers anglophone de ceux mettant l'accent sur la création de modes de participation informels se référant souvent à la notion d'*agency* – souvent traduit en français par agence ou agencéité – c'est-à-dire la capacité à agir et, souvent, chez ces auteurs, à résister. Des chercheurs comme Anthony Giddens ou Judith Butler en font un usage abondant et ont fait école dans l'anthropologie de langue anglaise. La meilleure représentante sur le terrain égyptien est probablement Diane Singerman mais on pourrait également citer Farha Ghannam et Patrick Haenni[42]. Notre recherche s'inscrit également dans le sillage des travaux s'intéressant à l'histoire de la piété et des spiritualités coptes. On peut citer les recherches de Catherine Mayeur-Jaouen, Brigitte Voile, Nelly van Doorn-Harder, Febe Armanios, sur les coptes et Bernard Heyberger ou Anna Poujeau à propos des chrétiens du Liban et de Syrie[43]. Ils ont eu le mérite d'allier un travail d'archive, sur les textes, avec une pratique du terrain. Tous ces auteurs partagent un intérêt pour les chrétiens d'Orient très éloigné des visions réductrices qui ne lisent cette histoire complexe qu'au travers de l'antagonisme avec les musulmans.

B. L'autorité religieuse en contexte

1. Historiographie

La question de l'évolution de l'autorité religieuse, ou des hommes de religion en Egypte a été bien davantage étudiée pour l'islam que pour le christianisme. C'est dans un sens bien naturel vu que la majorité de la population est musulmane, mais cette surreprésentation de l'islam s'explique probablement aussi par l'engouement académique autour de l'émergence de

[42] SINGERMAN D., *Avenues of Participation. Family, Politics and Networks in Urban Quarters of Cairo*, The American University in Cairo Press, Le Caire/New York 1997; HAENNI P., *L'ordre des caïds. Conjurer la dissidence urbaine au Caire*, Karthala/CEDEJ, Paris/Le Caire, 2005 ; GHANNAM F., *Remaking the Modern. Space, Relocation, and the Politics of Identity in a Global Cairo*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles/Londres, 2002.

[43] MAYEUR-JAOUEN C., *Pèlerinages d'Egypt. Histoire de la piété copte et musulmane XVe-XXe siècles*, Editions de l'EHESS, Paris 2005 ; HEYBERGER B., *Les chrétiens du Proche-Orient au temps de la Réforme catholique*, Ecole française de Rome, Rome 1994 ; VAN DOORN-HARDER N., *Contemporary Coptic Nuns*, University of South Carolina Press, Columbia 1995 ; VAN-DOORN-HARDER N., VOGT K. (dir.), *Between Desert and City: The Coptic Orthodox Church Today*, Novus Forlag, Oslo 1997 ; VOILE B., *Les coptes d'Egypte sous Nasser. Sainteté, miracles, apparitions*, CNRS Editions, Paris 2004 ; POUJEAU A., *Des monastères en partage. Sainteté et pouvoir chez les chrétiens de Syrie*, Société d'Ethnologie, Nanterre 2014.

l'islamisme. Ces travaux ont ainsi souvent pour but de chercher à expliquer ou à décrire ce que l'on a coutume d'appeler la « réislamisation » de l'Egypte, singulièrement depuis les années 1970. Les coptes ont souvent été considérés comme essentiellement réactifs par-rapport à l'islamisation du langage public et à l'émergence de groupes violents les prenant pour cible. Dina El Khawaga dans sa thèse, soutenue dans les années 1990, a montré que la communautarisation des coptes – qui s'accentue à l'époque où s'accélère également la réislamisation – trouvait ses racines dans l'histoire propre de leur Eglise. Elle redonnait du même coup à cette communauté la qualité d'actrice de sa propre histoire. En effet, les spécialistes de l'islam politique en Egypte accordent en général peu d'attention aux coptes, sauf en tant qu'ils sont victimes de la violence islamiste. Les universitaires travaillant sur les coptes savent par contre très bien qu'ils ne peuvent pas étudier les chrétiens sans s'intéresser aux musulmans. Les chercheurs qui prennent l'islam pour objet de recherche seraient bien inspirés de tenir compte de la communauté minoritaire pour disposer d'un point de comparaison[44].

Paul Sedra a souligné la domination du modèle « *awakening* » ou « *enlightment* » dans les historiographies copte et occidentale qui s'intéressent au remarquable essor de l'Eglise égyptienne au XX^{e} s. Cette littérature scientifique insiste sur la grande profondeur historique d'une Eglise copte qui serait tombée dans une sorte de léthargie au fil des siècles[45]. Kīrillus IV (1854-1861), surnommé Abū-l-Islāh (le père de la réforme), fait alors figure de déclencheur dans ce processus : il entreprend des réformes administratives, crée des écoles et dote le patriarcat d'une imprimerie[46]. Le même problème se pose que pour l'étude du réformisme musulman à la même époque. Ici domine la « trinité *Afghānī-'Abduh-Riḍā* » – simplification abusive du paysage intellectuel du XIX^{e} siècle égyptien –, accompagnée d'une tentation téléologique prenant pour point de fuite l'émergence de l'islamisme contemporain[47]. Concernant les coptes, on a longtemps cherché à expliquer la vitalité actuelle de la communauté en exagérant sa déchéance dans la période précédente – perspective aujourd'hui nuancée par l'étude de Febe Armanios sur la période ottomane[48]. Même Dina El Khawaga

[44] Il faudrait écrire une histoire comparée de ce phénomène chez les coptes et les musulmans.
[45] SEDRA P., « Writing the History of the Modern Copts: From Victims and Symbols to Actors », in *History Compass*, 7/3 (2009), p. 1052-1057.
[46] GUIRGUIS M., VAN DOORN-HARDER N., *The Emergence of the Coptic Papacy*, The American University in Cairo Press, Le Caire/New York 2011, p. 73-78.
[47] MAYEUR-JAOUEN C., « 'Aufklärung islamique', 'néo-soufisme', 'réformisme musulman', 'islamismes' 11.09 », in *Association des historiens contemporanéistes de l'Enseignement supérieur et de la Recherche*, en ligne : http://www.ahcesr.fr/index.php?option=com_content&task=view&id=249&Itemid=36, consulté le 6/4/2014.
[48] ARMANIOS F., *Coptic Christianity in Ottoman Egypt*, Oxford University Press, Oxford/New York 2011.

dont l'étude reste une référence, tombe un peu dans ce travers. En essayant d'échapper à une vision des coptes déterminée uniquement par la pression des islamistes, elle insiste surtout sur les dynamiques internes à la communauté et sur la tension entre réforme communautaire (portée par les laïcs) et renouveau religieux (animé par le patriarcat). Ce faisant, elle force un peu le trait en décrivant une Eglise moribonde avant le renouveau, et elle minimise peut-être trop la dimension réactive des chrétiens. Ce récit du réveil de l'Eglise trouve son origine chez des auteurs coptes : Murqus Simaika et Ya'qūb Nakhla Rūfīla, écrivent dès la fin du XIX[e] s. des histoires du renouveau copte présenté comme une lutte contre l'ignorance, les superstitions et l'obscurantisme. Cette vision se prolonge dans l'histoire de l'Eglise copte en 9 volumes publiée dans les années 1970 par l'historienne Irīs Ḥabīb al Miṣrī[49]. Pour sortir de cette vision figée de l'histoire, P. Sedra propose de varier les points de vue et notamment de ne plus ce concentrer uniquement sur les élites ou les grandes figures cléricales. C'est également la perspective que nous adoptons dans ce travail.

2. Contexte d'ensemble

A l'époque ottomane, les prêtres sont vraisemblablement rémunérés pour leurs activités par les bénéficiaires des services qu'ils rendent (mariages, baptêmes...). Ils exercent, en outre, souvent des professions comme celle de copiste de manuscrits religieux[50]. La communauté copte est à l'époque dominée par les archontes (les notables) qui occupent des positions clé dans l'administration égyptienne[51]. Ceux-ci se retrouvent souvent dans les emplois de scribes, collecteurs de taxes et intendants des domaines relevant de l'*iltizām*[52]. Ces positions d'intermédiaires et d'hommes de confiance offrent à cette élite laïque un net ascendant sur le clergé et le patriarche avec lesquels ils entrent souvent en conflit[53]. Les archontes jouent, en outre, les rôles de mécènes et de protecteurs de l'Eglise ainsi que des pauvres de la

[49] SEDRA, « Writing the History ».
[50] ARMANIOS F., *Coptic Christianity in Ottoman Egypt*, p. 24.
[51] Ce phénomène est en réalité assez ancien. Sur l'époque fatimide : DEN HEIJER J., « La transmission des récits sur les mystiques coptes (moines, ermites) et leurs rapports avec la société égyptienne à l'époque fatimide » in CECERE G., M. LOUBET M., PAGANI S. (dir.), *Les mystiques juives, chrétiennes et musulmanes dans l'Égypte médiévale (VII[e]-XVI[e] siècles). Interculturalités et contextes historiques*, IFAO, Le Caire 2013.
[52] A partir du début du XVIIe s., la Porte introduit en Egypte ce système de domaines agricoles dirigés par des *multazimīn*, chargés d'y récolter les taxes pour le compte du pouvoir central.
[53] La situation est en réalité plus complexe. On trouve au XVIII[e] siècle des évêques qui ne proviennent ni des rangs des moines, ni de ceux des prêtres. Ils semblent être issus de l'élite laïque ce qui laisse penser à une forte proximité entre cette dernière et le Haut-Clergé. Voir GUIRGUIS M., «The Organization of the Coptic Community in the Ottoman Period », in HANNA N., ABBAS R. (éd.), *Sociey and Economy in Egypt and the Eastern Mediterranean. 1600-1900*, The American University in Cairo Press, Le Caire/New York 2005, p. 212.

communauté[54]. Au début du XIX[e] s., suite aux réformes économiques de Mohammed Ali (1805-1848) qui privatise les terres agricoles, l'influence de ces notables s'affaiblit pour plusieurs décennies[55].

La situation va pourtant s'améliorer et une nouvelle élite, émerger. Entre le dernier quart du XIX[e] s. et 1930, Dina El-Khawaga distingue deux logiques concurrentes au sein de la communauté copte : la réforme communautaire et le renouveau religieux. La première, portée par l'élite laïque, vise à développer la place des coptes au sein de la société égyptienne, à obtenir l'égalité de ce groupe minoritaire avec la majorité musulmane et, en interne, à contrôler la communauté copte. A la fin du XIX[e] s., en effet, grâce au développement de l'enseignement – notamment la création d'écoles par le patriarcat –, une nouvelle élite copte se forme à une époque où les chrétiens levantins ou grecs forment une classe privilégiée et influente. Les riches coptes participent alors davantage aux affaires de l'Eglise par l'entremise du Conseil communautaire (*Maglis Millī*) fondé en 1874. Cette nouvelle instance est le théâtre de tensions très vives entre le patriarche et les laïcs pour le contrôle de la communauté, notamment autour de la question du contrôle des biens de l'Eglise (*awqāf*[56])[57]. A partir de 1882 se met en place un jeu à trois entre musulmans, coptes et anglais. Les chrétiens vont, dans un premier temps, essayer d'obtenir le soutien du puissant colonisateur, mais refuser, dans un deuxième moment, que leur représentation minimale soit garantie dans la constitution de 1922 comme le proposaient les Anglais. A partir de 1919, à la naissance du parti Wafd[58], les Coptes s'engagent plus nettement en faveur de l'indépendance[59]. Cette période est jusqu'à nos jours sublimée par les discours nationalistes comme celle de l'« unité de la croix et du croissant ».

La seconde logique, dégagée par El Khawaga, est celle du renouveau religieux, c'est-à-dire de l'invention d'un espace religieux par le patriarche Kīrillus V (pont. 1874-1927) avec l'aide de jeunes coptes éduqués au sein de l'école patriarcale. Il s'agit d'une revivification de la prédication religieuse (*kirāza*) grâce à la multiplication des visites pastorales, visant

[54] ARMANIOS, *Coptic Christianity*, p. 26-40.
[55] GUIRGUIS M., VAN DOORN-HARDER N., *The Emergence of the Modern Coptic Papacy*, The American University in Cairo Press, Le Caire/New York 2011, p. 65. Mohammed Ali, un officier d'origine albanaise, dirige l'Egypte entre 1805 et 1847. Il est réputé pour ses réformes inaugurant la modernisation du pays sur le modèle européen. Il parvient en 1840 à obtenir que la transmission de sa fonction devienne héréditaire. Voir TOMICHE N., *L'Egypte moderne*, 2[e] éd., PUF (Que sais-je ?), Paris1976, p. 11-29.
[56] *Waqf*, plur. *Awqāf* désigne une donation faite à une fondation pieuse qui devient, dès lors, inaliénable.
[57] *Ibidem*, p. 88-93. Voir aussi notre chap. 4.
[58] Ce parti trouve son origine dans une délégation égyptienne à la Conférence de paix de Paris en 1918, venue demander l'indépendance de l'Egypte. Fondé par Sa'd Zaghlūl, il sera l'un des partis les plus importants jusqu'à la chute de la monarchie en 1952.
[59] EL KHAWAGA D., *Le Renouveau copte. La communauté comme acteur politique*, thèse de doctorat IEP Paris, 1991, p. 75-108.

notamment à contrer les missions protestantes et catholiques très actives dans ce domaine. Un enseignement copte se développe en effet avec la création de l'école cléricale (1893) qui forme un groupe de diacres qui eux-mêmes lanceront, à partir de 1918, les écoles du dimanche dans une logique calquée sur les technique éducatives protestantes[60]. Jusqu'au début des années 1930, une nouvelle logique se développe qui élargit de plus en plus ce nouvel espace religieux. Des laïcs dévoués à la cause, ainsi que des membres du clergé, « commencent à réclamer l'enseignement de la théologie au sein de l'Eglise copte, l'instruction des moines, la rédaction des manuels religieux coptes pour les écoles, la fondation d'un musée copte pour rendre compte de l'art et de l'histoire alexandrine, monacales, des martyrs…etc.[61] » La logique de la réforme et celle du renouveau entrent dans un conflit très dur, dont les notables sortiront dans un premier temps victorieux avant d'être progressivement évincés après le coup d'Etat des Officiers libres de 1952 et la fin de la monarchie égyptienne.

De manière comparable à la situation que subissent les hommes de religion musulmans, dépassés par une nouvelle génération éduquée dans l'université laïque (créée en 1908[62]), de jeunes coptes se lancent dans un mouvement de renouveau fondamentaliste. Dans les années 1950, les oulémas et les cheikhs soufis sont attaqués par les islamistes. Aux premiers, on reproche leur collusion avec le pouvoir alors que les seconds sont critiqués pour leurs « déviances » par-rapport à l'orthodoxie sunnite. Au même moment, le mouvement de renouveau copte entend réformer l'Eglise de l'intérieur et s'en prend à l'ignorance et à la corruption des prêtres. L'appartenance à l'Eglise copte est trop importante aux yeux de cette nouvelle génération pour pouvoir la contourner comme les islamistes l'ont fait avec la mosquée-université d'al Azhar[63]. Ces laïcs innovent dans le domaine de la prédication, développent des formes d'œcuménisme basées sur l'amour du Christ ou le service social. De nouvelles modalités d'engagement apparaissent comme la consécration de laïcs faisant vœu de célibat pour se dédier à la religion. Des « fraternités électives » apparaissent comme dans le cas de l'association Khalāṣ al Nufūs (Association pour le salut des âmes) qui parcourt les campagnes pour encourager le « retour à Dieu » et au sein de laquelle le futur Abūnā Sam'ān

[60] REISS W., *Erneuerung in der Koptisch-Orthodoxen Kirche : Die Geschichte der koptisch-orthodoxen Sonntagsschulbewegung und die Aufnahme ihrer Reformansätze in den Erneuerungsbewegungen der Koptisch-Orthodoxen Kirche der Gegenwart*, Lit Verlag, Hambourg 1998.
[61] EL KHAWAGA D., *Le renouveau*, p. 127.
[62] REID D. M., *Cairo University and the Making of Modern Egypt*, Cambridge University Press, New York/Port Chester/Melbourne/Sidney 1990.
[63] Mosquée fondée par les fatimides en 972. Elle sera un lieu d'enseignement et de transmission du savoir religieux jusqu'à nos jours. Al Azhar est l'une des plus célèbres universités islamiques du monde musulman.

sera socialisé dans les années 1950[64]. Le « mouvement des écoles du dimanche » est la tendance la plus connue et la plus étudiée car il voit émerger en son sein de grandes figures de moines qui deviendront ensuite des évêques. Rappelons que dans l'Eglise copte les évêques et le patriarche sont choisis parmi les moines[65]. Or depuis les temps les plus anciens du christianisme égyptien, les monastères constituent un lieu de contestation des autorités ecclésiastiques au point de vue théologique. En outre, leur façon de s'organiser selon leurs règles propres, constitue un défi constant à l'autorité du pape. L'une des manières de garder le contrôle des moines est alors de les ordonner prêtres, parfois contre leur gré : c'est ce qui arrivera encore au XX^e^ s. au célèbre Mattā al Miskīn[66]. Le monachisme a donc fréquemment constitué un lieu de contestation, situé symboliquement hors du monde et assurant « des fonctions spécifiques de médiation avec le sacré[67] ». Les moines sont réputés entretenir des liens privilégiés avec les saints et sont eux-mêmes des intercesseurs privilégiés avec Dieu. C'est ainsi que les réformistes de cette génération, nés dans les années 1920, se tournent naturellement vers la vie monacale pour contester l'état actuel de leur Eglise. Là, ils se frottent souvent à des abbés traditionnalistes peu réceptifs à l'activité des ces jeunes universitaires. Avant d'entrer au monastère – et tous n'y entrent pas – ils sont d'abord actif dans l'enseignement religieux et la prédication. Deux pôles, deux écoles de pensée et d'action se constituent dans les années 1940 autour de deux églises du Caire : Saint-Antoine à Shubrā autour de Nazīr Gāyid (le future pape Shenouda) tourné vers la redécouverte de la tradition copte et le renouveau spirituel ; Saint-Marc à Giza autour de Sa'ad 'Azīz (le futur évêque Samu'īl), Yusuf Iskandar (Mattā al Miskīn) ainsi que des futurs pères Būlūs Būlūs et Ṣalīb Sūryāl, davantage tournés vers le service social[68]. Le pape Kīrillus VI comprend la nécessité de mettre à profit le talent de ces jeunes réformistes. Il invente alors le statut d'évêque général, non territorial, et dédié à une spécialité et en investit les grandes figures que sont

[64] On notera que les Frères musulmans sont fondés l'année suivante. La thèse de l'influence des missionnaires occidentaux sur la structuration et les modes d'action des Frères est défendue par BARON B., *The Orphan Scandal. Christian Missionaries and the Rise of the Muslim Brotherhood,* Stanford University Press, à paraître en juin 2014.

[65] Ce qui tend à être présenté comme une tradition immémoriale, n'a pas toujours été appliqué à la lettre. Mentionnons le seul exemple du patriarche Abrām au X^e^ s., héros de l'histoire du miracle du Muqaṭṭam auquel nous consacrerons un chapitre et qui est un simple marchand. Il devient patriarche, si l'on en croit le récit de l'*Histoire des patriarches*, sans avoir été ni moine, ni prêtre auparavant.

[66] DAVIS S. J., *The Early Coptic Papacy. The Egyptian Church and Its Leadership in Late Antiquity*, The American University in Cairo, Le Caire/New York 2004, p. 46.

[67] HEYBERGER B., « Clercs et ascètes chrétiens du Proche-Orient », in IOGNA-PRAT D., VEINSTEIN G. (dir.), *Histoire des hommes de Dieu dans l'islam et le christianisme*, Flammarion, Paris 2003 p. 214.

[68] Pour le récit le plus récent GUIRGUIS, VAN DOORN-HARDER, *The Emergence of the Modern Coptic Papacy*, p. 146-147. Ce mouvement est présenté par EL KHAWAGA, *Le renouveau copte*, et HASAN S., *Christians versus Muslims in Modern Egypt. The Century-Long Struggle for Coptic Equality*, Oxford University Press, Oxford/New York 2003.

Shenouda (évêque à l'éducation chrétienne), Samu'īl (service social), et Ghrīghūryūs (formation théologique, culture copte et recherche académique)[69]. Ils sont loin d'être tous sur la même ligne théologique, mais tous sont issus de la nouvelle classe éduquée qui produit à la même époque les cadres des mouvements islamistes.

KīrillusVI jouit, de son vivant, d'une réputation de saint homme et devient effectivement un grand saint après sa mort. Il entretient de bonnes relations avec Nasser qui sont, en outre, mises en scène dans les médias pour démontrer l'unité de la nation. Pourtant, la communauté copte se trouve marginalisée dans les années 1950 par rapport à la période précédente où elle occupait une place importante sur la scène politique et intellectuelle. Les Officiers libre ne comptent qu'un seul copte et encore est-il marginal, se joignant au groupe le jour-même du coup d'Etat[70]. Les notables de la communauté subissent à la fois la répression qui vise l'ancienne classe politique et les réformes agraires qui touchent les propriétaires terriens parmi lesquels les coptes étaient alors nombreux[71]. Enfin, le discours arabiste défendu par Nasser trouve peu d'échos parmi les chrétiens qui se reconnaissent davantage dans une vision de l'identité centrée sur l'Egypte[72]. Les années 1950 sont aussi celles de la restructuration de la communauté copte. Jusque là avait persisté l'héritage ottoman des *millets*[73], qui donnaient à chaque communauté une autonomie importante dans la gestion de ses affaires internes, et qui se traduisait notamment par l'existence de tribunaux confessionnels. Ces derniers sont abolis en 1955 dans le but de soumettre tous les citoyens aux juridictions civiles. Une partie du droit civil reste cependant emprunte de mesures relevant de la tradition islamique – notamment en matière de témoignage ou d'héritage – ce qui rend délicat pour les coptes l'acceptation pure et simple de l'abandon du droit communautaire. Les chrétiens ont, dès lors, conservé en pratique le droit de relever des règlements en vigueur dans leur confession pour les questions de statut

[69] GUIRGUIS, VAN DOORN-HARDER, *The Emergence of the Modern Coptic Papacy*, 147-149.

[70] Communication personnelle, Tewfik Aclimandos.

[71] Des coptes ont très vite profité des nouvelles possibilités d'enseignement moderne qu'il soit missionnaire ou étatique, ce qui a permis à certains d'entre eux d'occuper des places importantes dans l'administration égyptienne en développement. Or depuis Mohammed Ali, la propriété privée de la terre se généralise et est le plus souvent accordée à des serviteurs de l'Etat, ce qui explique l'émergence de grand propriétaire terriens coptes, essentiellement en Moyenne Egypte. Voir ELSÄSSER, *The Coptic Question*, p. 26-28.

[72] L'on note pourtant le développement de groupements coptes dans les premières années de l'après « révolution ». Ceux-ci souhaitent redéfinir la place des coptes dans la nation et s'en prennent au patriarche jugé autoritaire et entouré de conseiller corrompu. Un groupe nommé al Umma al Qibṭiyya (la Nation copte), ira même jusqu'à enlevé le pape Ysāb II (1946-1956) en 1954. IBARAHIM V., *The Copts of Egypt. The Challenges of Modernisation and Identity*, I.B. Tauris, Londres/New York 2011, 153-174

[73] Le millet est une structure administrative jouissant d'une certaine autonomie dans l'Empire Ottoman. Elle émerge au moment des importantes réformes (les Tanẓimāt) qui son lancées par le sultan au milieu du XIX^{e} s. HEYBERGER B., *Les chrétiens du Proche-Orient. De la compassion à la compréhension*, Manuels Payot, Paris 2013, p. 117-118.

personnel[74]. Paradoxalement, l'élargissement de la citoyenneté a en réalité contribué au renforcement du communautarisme. L'abolition des tribunaux confessionnels est venue supprimer l'une des dernières attributions du Conseil communautaire qui sera finalement dissout par Nasser en 1962[75]. Le président se méfie des laïcs, susceptibles de contester son pouvoir, et choisit de traiter de préférence avec les autorités cléricales coptes qui peuvent ainsi imposer leur domination sur les fidèles aux dépens des élites communautaires. Ensuite, Nasser s'attaque aux *awqāf* (les biens de mainmorte) dès 1953. Il décide de les nationaliser, mais tandis que les propriétés de l'Eglise reviennent finalement sous le contrôle du patriarcat en 1960, les biens musulmans restent dans le domaine étatique. En outre, Nasser promulgue, en 1961, une grande réforme d'al Azhar qui fonctionnarise les oulémas et les place donc sous étroite surveillance de l'Etat. C'est jusqu'à aujourd'hui la grande différence entre les paroisses et les mosquées : les première dépendent du patriarche, les secondes du Ministère des *awqāf*[76]. Ajoutons que l'arabisme sous ses aspects de socialisme laïc comprenait des références à l'islam qui, ajoutées aux discriminations de plus en plus nombreuses qu'ils subissaient, ont poussé les coptes à se replier au sein de l'espace communautaire[77]. Ce repli se marque dans le domaine religieux par une effusion de miracles et d'apparition qui culminent en 1968 avec des apparitions de la Vierge dans le quartier de Zeitoun dans la banlieue du Caire.

En 1971, c'est l'un des évêques généraux, Shenouda, qui accède au siège de saint Marc. Nous nous situons à un tournant de l'histoire égyptienne. 1967, année de la défaite face à Israël, marque le reflux de l'arabisme dont le héros meurt en 1970. Son successeur, Sadate, décide de jouer les islamistes – qu'il libère en masse – contre les nassériens et les communistes. De la sorte, il ouvre un boulevard à l'activisme islamique sur les campus et à son implantation dans les nouveaux quartiers périurbains peuplés de migrants venus des campagnes. Sadate se présente, en outre, comme le « président croyant » et prétend islamiser le cadre juridique de

[74] GUIRGUIS, « La conversion religieuse en Egypte », p. 27-28. Sur ces tensions entre citoyenneté, droit islamique et statut personnel voir, HEYBERGER, *Les chrétiens du Proche-Orient*, p. 103-124. Sur les aléas du statut juridique des coptes : BERNARD-MAUGIRON N., « Les amendements à la loi du statut personnel des coptes orthodoxes: Vers la fin du projet de code unifié de la famille en Egypte ? », in *Chroniques politiques 2008* , CEDEJ, Le Caire 2010.

[75] ELSÄSSER S., *The Coptic Question*, p. 77, 91. Le conseil sera rétabli par Sadate en 1973 mais Shenouda parviendra à le contrôler.

[76] STEUER C., « L'islam 'officiel' et ses relations avec l'Etat », in BATTEST V., IRETON F. (dir.), *L'Egypte au présent. Inventaire d'une société avant révolution*, Actes Sud (Sindbad), Arles 2011, ZEGHAL M., *Gardiens de l'islam. Les oulémas d'Al Azhar dans l'Egypte contemporaine*, Presses de Sciences Po, Paris 1996, p. 102-103, BESTAWROS A. A., « WAQFS », in *Coptic Encyclopedia*, en ligne : http://ccdl.libraries.claremont.edu/cdm/ref/collection/cce/id/1909, visité le 7/4/2014.

[77] CARRE O., *Le nationalisme arabe*, Petite Bibliothèque Payot, Paris 2004, p. 98-105.

l'Etat : la *sharī'a*[78] est donnée dans la constitution de 1971 comme « une source principale » du droit et en devient par un amendement en 1980 « *la* source principale »[79]. Shenouda entre en conflit avec le président et cette confrontation mène au final à sa réclusion forcée en 1981 dans un monastère, peu de temps avant l'assassinat du raïs[80]. Les années 1970 sont également celles de l'*infitāḥ*, de l'ouverture de l'Egypte à l'économie de marché, dès 1974[81]. Cette ouverture nouvelle sur l'étranger permet de plus en plus aux coptes de la diaspora de jouer un rôle[82], depuis leur exil, dans la vie de leur Eglise et à de nombreux musulmans de partir travailler dans le Golfe, pour en ramener des capitaux ainsi que de nouvelles idées religieuses. L'Etat se désinvestit alors de l'encadrement de la population qui s'était esquissé sous Nasser, laissant la place à l'intervention des associations religieuses – musulmanes et chrétiennes – dans le domaine du service social.

Sous le règne de Moubarak (1981-2011), Shenouda, « libéré » en 1985, noue d'étroites relations de collaboration avec le nouveau président. Il peut alors jouir pleinement du renforcement de l'autorité patriarcale à l'œuvre depuis les années 1950 et se poser en représentant de sa communauté auprès de l'Etat égyptien. Il entreprend une importante œuvre de « cléricalisation », c'est-à-dire à la fois de centralisation et de développement de l'encadrement des fidèles par le clergé. Les éparchies passent de 23 en 1971 à 49 en 2001 ; 100 évêques sont nommés durant cette même période et le nombre de moines qui s'élève à 200 au début du règne de Shenouda atteint le nombre de 1200 trente ans plus tard[83]. La paroisse devient de cette manière un lieu central dans la vie des coptes[84]. De plus en plus d'activités sont alors organisées au sein de l'église : les vacances, le sport, le soutien scolaire[85]. La cléricalisation ne signifie pas seulement un accroissement de l'encadrement des

[78] On traduit en général ce terme par loi islamique mais il ne constitue pourtant pas un corpus clairement défini. La mention de son application est surtout symbolique, car les juristes du Conseil constitutionnel égyptien sont parvenus à contourner cette disposition.

[79] « La conversion religieuse en Egypte : lie des impasses et des possibles », in GUIRGUIS L. (dir.), *Conversions religieuses et mutations politiques en Egypte*, Non Lieu, Paris 2007, p. 27.

[80] Le conflit a été déclenché en 1977 par la discussion au parlement d'une loi criminalisant l'apostasie, qui ne verra finalement jamais le jour. ELASSER, *The Coptic Question*, p. 103.

[81] Voir KAMEL EL-SAYYED M., « Economie politique de la croissance : du capitalisme d'Etat à la libéralisation », in BATTESTI V., IRETON F. (dir.), *L'Egypte au présent. Inventaire d'une société avant révolution*, Actes Sud, Toulouse 2011, p. 405-436.

[82] C'est en 1972 qu'est créée l'American Coptic Association. D'autres groupement de ce genre vont naître ensuite au Canada et en Australie, organisant des protestations et une forme de lobbying auprès de autorités des pays d'accueil pour les sensibiliser aux discriminations visant les coptes. ELSÄSSER, *The Coptic Question*, p. 104.

[83] MASSON J., « Trente ans de règne de Shenouda III, pape d'Alexandrie et de toute l'Afrique », in *Proche-Orient Chrétien*, n° 51, 2001.

[84] Voir Chap. 6.

[85] ORAM E., *Constructing Modern Copts. The production of Coptic Identity in Contemporary Egypt*, thèse de doctorat, Princeton 2003 et VIVIER A.-S., « Quand le Caire se révèle Copte… Traits et enjeux des pratiques de

fidèles mais également leur inclusion dans des chaînes hiérarchiques en les dotant de statuts particuliers comme diacre ou *khādim* (litt. serviteur). Sehnouda est porteur d'un projet totalisateur visant à créer une Eglise-communauté où l'appartenance et la participation à l'institution seraient au fondement de l'identité[86].

Les années 1980 débutent par de violents incidents anticoptes à Zāwiya al Ḥamrā', un quartier informel proche du quartier de Shubrā. Nous sommes en 1981, peu de temps avant l'assassinat de Sadate : ces attaques font près d'une vingtaine de victimes et une centaine de blessés[87]. Les années 1980 et 1990 seront marquées par les violences islamistes (Djihad Islamique, Gam'a Islamiyya) mais aussi par l'islamisation de la société[88]. Les groupes violents prennent régulièrement les coptes pour cible tandis que la piété puritaine, croissante au sein de la population, contribue à tendre les relations entre les deux communautés, provoquant des affrontements entre chrétiens et musulmans[89]. Durant ces années d'expansion des réseaux des Frères musulmans et des salafistes, le pouvoir donne des gages de bonne volonté islamique pour tenter de contenir les revendications qui s'expriment dans le langage de la religion[90]. Cette attitude se traduit par exemple par l'octroi de droits de censure à Al Azhar que l'Etat essaye d'utiliser comme un pare-feu contre les débordements islamistes – la vénérable institution est libre de prôner un islam conservateur pour autant qu'ils soit « modéré » , c'est-à-dire surtout apolitique[91]. Cette époque connait d'importantes mutations dans l'expression du discours religieux affectant la nature-même de l'autorité des hommes de religion. Déjà, les années 1970 avaient vu émerger des discours musulmans, circulant sous formes de brochures, tracts et cassettes audio. Les années 1980 et 1990 verront, en outre, se

---

sociabilité des coptes orthodoxes dans le Caire contemporain », in *Proche Orient Chrétien*, in *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, 107-110, 2005.

[86] Voir les analyses de GUIRGUIS L., *Les coptes d'Egypte.*

[87] ELSÄSSER, *The Coptic Question*, p. 105.

[88] Sur la violence islamiste des années 1990 voir par exemple KEPEL G., *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme*, Gallimard, Paris 2000, p. 275-294 et ROUSSILLON A., « Changer la société par le Jihad. 'Sédition confessionnelle' et attentats contre le tourisme : rhétoriques de la violence qualifiée d'islamique en Egypte », in DUPRET B. (dir.), *Le phénomène de la violence politique : perspectives comparatistes et paradigme égyptien*, CEDEJ, Le Caire 1994, en ligne sur : http://books.openedition.org/cedej/466, consulté le 10/4/2014. Pour un relevé assez exhaustif des incidents antichrétiens, CHAILLOT C., *Les coptes d'Egypte. Discriminations et persécutions (1970-2011)*, L'œuvre Editions, Paris 2011.

[89] Sur les violences islamiste à l'encontre des coptes : KEPEL G., *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme*, Gallimard, Paris 2000, p. 275-294.

[90] Sur le phénomène de la réislamisation de manière générale : ROSEFSKY WICKAM C., *Mobilizing Islam. Religion, Activism, and Political Change in Egypt*, Columbia University Press, New York 2002 ; ABDO G., *NO God but God. Egypt and the Triumph of Islam*, Oxford University Press, Oxford 2000.

[91] JACQUEMOND R., « Quelques débats récents autour de la censure », in *Egypte Monde Arabe*, première série, n° 20, 1994, en ligne : http://ema.revues.org/491, consulté le 21/4/2014.

multiplier les programmes télévisés religieux [92]. Les coptes, quant à eux, ne disposent pas de tels moyens de communication. La production hagiographique – qui avait considérablement augmenté dans les années 1960 – se redéploye alors à travers la production de films de vies de saints et la mise en circulation de prêches enregistrés[93]. Shenouda tente, tant bien que mal, de contrôler ce champ religieux en expansion et d'encadrer des espaces religieux qui échappaient auparavant au contrôle du clergé, comme les pèlerinages populaires (*mawlid*)[94]. Il imprime également sa marque dans le domaine du droit communautaire, durcissant par exemple les règles du divorce, restreint désormais aux cas de conversion et d'adultère[95]. Ce contrôle renforcé par un patriarche qui entend marquer les frontières entre l'Eglise copte et les autres dénominations, n'empêche pourtant pas l'émergence de différentes orientations religieuses. Celles-ci se voient cependant contraintes de négocier en permanence leurs relations avec le pape. Le long règne de Shenouda est donc marqué à la fois par une concentration autoritaire du pouvoir et à un phénomène de sécularisation, entendue dans le sens donné à ce concept par Charles Taylor, comme un changement radical dans « les conditions de la croyance » qui fait sortir les hommes de la croyance naïve au transcendant. On pourrait bien sûr insister à l'inverse sur l'important retour du religieux qui a marqué l'Egypte ces quarante dernières années, mai cela ne nous permettrait pas d'apercevoir ce qui est neuf dans la manière d'agencer le religieux avec les autres sphères de la vie sociale[96]. On commence d'ailleurs à sentir poindre en Egypte – au Caire pour le moins – l'émergence timide d'une revendication de pouvoir dire son athéisme librement, ce qui n'est pas anodin. Une forme d'individualisation du croire fait son chemin sous différentes modalités – au moins dans les milieux urbains –, parallèlement au processus de communautarisation. Les causes en sont multiples mais l'un des facteurs est certainement à chercher dans les effets de banalisation qui résultent de l'inclusion de nombreux aspects de la vie sociale sous la bannière de la religion. Alors que la logique de séparation et de spécialisation des sphères économiques, sociales et politiques progresse, l'omniprésence du référent religieux a commencé à susciter des doutes

[92] MAYEUR-JAOUEN C., CHIH R., « Le cheikh Sha'âwî, le pouvoir et la télévision : l'homme qui a donné un visage au Coran », in MAYEUR-JAOUEN C. (dir.), *Saints et héros du Moyen-Orient contemporain*, Maisonneuve & Larose, Paris 2002.
[93] Chap. 5 et 7. Sur l'islamisme à la fin des années 1970, voir KEPEL G., *Le Prophète et Pharaon*, 3e éd., Gallimard (Folio Essai), Paris 2012.
[94] MAYEUR-JAOUEN C., *Pèlerinages d'Egypte. Histoire de la piété copte et musulmane : XVe-XXe siècles*, Editions de l'EHESS, Paris 2005
[95] BERNARD-MAUGIRON N., « Divorce and Remarriage of Orthodox Copts in Egypt: The 2008 State Council Ruling and the Amendment of the 1938 Personal Status Regulations », in *Islamic Law and Society*, 2011.
[96] TAYLOR C., *L'âge séculier*, traduit de l'anglais par SAVIDAN P., Seuil, Paris 2007, p. 46-47.

sur la sincérité de ceux qui les mobilisent : l'accusation d'hypocrisie est devenue la critique la plus souvent brandie par les égyptiens pour se défendre des dévots agressifs.

Dans les années 2000, apparaissent en Egypte des mouvements sociaux de protestation de même qu'une presse libre qui rend compte de ces phénomènes[97]. Dans le même temps la « question copte » commence à faire l'objet de débats et de reportages, donnant une nouvelle visibilité aux incidents antichrétiens[98]. Un film de fiction se permet même d'évoquer ouvertement les tensions entre chrétiens et musulmans[99]. De nouveaux horizons de sens et d'action se structurent chez les coptes en puisant dans des représentations et des répertoires largement formulés hors d'Egypte. Mais ceux-ci se nourrissent également des ressources de l'environnement égyptien, qui sont tributaires d'enjeux locaux. Si le pape Shenouda a concentré entre ses mains l'essentiel du pouvoir au sein de l'Eglise, il l'a fait en se reposant essentiellement sur les liens personnels de fidélité, et de ce fait même, les relations au sein de l'Eglise ont été peu institutionnalisées. Cette situation a créé de considérables espaces de liberté permettant aux évêques et aux prêtres de maintenir leur autonomie en tirant profit de réseaux divers (hommes politiques, diaspora, hommes d'affaires...) ou alors en s'appuyant sur leur charisme personnel. A partir de la moitié des années 2000, l'apparition des chaînes satellitaires permet une ouverture vers d'autres horizons de sens, notamment évangéliques, tout en provoquant un accroissement des tensions confessionnelles. Des évangélistes de la tendance charismatique y trouvent une nouvelle tribune pour diffuser leur discours. Ils sont égyptiens, libanais, et américains (dont le discours est doublé en arabe). Dans le même temps émergent de nouveaux prêcheurs musulmans, dont le style est largement inspiré par leurs homologues évangéliques. En complet veston, ils proposent à leur public de « réconcilier la religion et la vie » en développant une vision centrée sur la réalisation de soi, très en phase avec le capitalisme moderne[100]. Ces chaînes offrent également une nouvelle tribune à des discours antichrétiens provenant de cheikhs de diverses tendances tout en permettant, pour la première fois, à un discours critiquant l'islam frontalement de parvenir au cœur des foyers égyptiens. Le programme du père Zakariyyā Buṭrus (qui fut le père confesseur de Sam'ān à ses débuts) sur la chaîne al Hayat, apparue en 2005, est le plus célèbre du genre. Le prêtre, à longueur d'émissions et textes à l'appui, prétend alors démontrer « l'inanité » de la religion

[97] EL-CHAZLI Y., HASSABO C., « Socio-histoire d'un processus révolutionnaire. Analyse de la 'configuration contestataire' égyptienne (2003-2011) », in ALLAL A., PIERRET T. (dir.), *Au cœur des révoltes arabes. Devenir révolutionnaires*, Armand Colin, Paris 2013.

[98] Alain Roussillon a été l'un des premiers à rendre compte du phénomène. « Visibilité nouvelle de la 'question copte' : entre refus de la sédition et revendication citoyenne », in KOHSTALL F. (dir.), *L'Egypte dans l'année 2005*, CEDEJ, Le Caire 2006. Voir aussi ELSÄSSER, *The Coptic Question* et GUIRGUIS, *Les Coptes d'Egypte.*

[99] Il s'agit de *Ḥassan wa Murqus* sorti en salles en 2008.

[100] HAENNI P., *L'islam de marché. L'autre révolution conservatrice*, Seuil, Paris 2005.

musulmane. Al Hayat diffusait également une autre émission dans laquelle les musulmans convertis au christianisme étaient invités à partager leur témoignage. Ceux-ci, venant des quatre coins du monde arabe, constituaient ainsi autant d'appuis tangibles permettant à un copte d'adhérer au récit d'une confrontation entre islam et christianisme, tel qu'il est formulé dans les milieux transnationaux de l'évangélisme prosélyte[101]. Il semble que la chaîne satellitaire ait préféré arrêter l'émission du père Zakariyyā, suite aux virulentes réactions des musulmans à son encontre. Celui-ci a dès lors décidé de lancer, après la révolution de janvier 2011, son propre canal, al Fādī (le Rédempteur), consacré explicitement à la conversion des musulmans[102]. Nous essayerons de montrer dans cette étude comment le projet spirituel d'Abūnā Sam'ān interragit avec ces tendances transnationales.

Un autre « foyer de sens[103]» doit également retenir notre attention. Un contre-récit historique copte[104] s'est diffusé sur le sol égyptien au cours de la dernière décennie. A contre-courant du récit dominant, racontant l'histoire du pays à la lumière de l'unité nationale et de la bonne entente entre coptes et musulmans, cette version relit l'histoire de l'Egypte selon le paradigme de la persécution et du statut de *dhimmī*[105]. Il s'agit d'une sorte de version laïcisée des récits de martyrs tellement centraux dans la tradition copte. Dès les années 1950 apparait en Egypte une sorte de nationalisme copte incarné par l'association d'al Umma al Qibṭiyya (la Nation copte), valorisant la dimension pharaonique de l'Egypte et prônant la renaissance de la langue copte[106]. Après la répression du mouvement, ces thématiques sont réinvesties par les militants coptes de diaspora[107]. Shawki Karas (1928-2003) fondateur de l'American Coptic Association

[101] Phénomène qui s'est singulièrement renforcé après le 11 septembre. Voir CIMINO R., « 'No God in Common': American Evangelical Discourses on Islam after 9/11 », in *Review of Religious Research*, vol. 47/2, 2005.
[102] Présentation de la chaîne par le père Zakariyya, http://www.youtube.com/watch?v=eLVsqFjxw5c, consulté le 5/12/2012. Remarquons que dans cette intervention en anglais il utilise un vocabulaire mis au point par le missionnaire protestant John Travis. Zakariyya utilise par exemple le terme MBBs (*Muslim-background believers in Jesus*) qui désigne dans la terminologie de Travis les musulmans convertis au christianisme. Travis a élaboré une typologie de ces convertis qui constitue une sorte de réflexion missiologique sur le rapport entre culture et conversion. Voir son article *Messianic Muslim Followers of Issa. A Closer look at C5 Believers and Congregations*, in *International Journal of Frontier Missions*, vol. 17/1, printemps 2000, en ligne : http://www.ijfm.org/PDFs_IJFM/17_1_PDFs/Followers_of_Isa.pdf. Voir aussi KAOUES F., « Qui sont les 'Musulmans disciples de Jésus' », in *Les carnets de l'IFPO*, 9 mars 2011, en ligne : http://ifpo.hypotheses.org/1190.
[103] Expression empruntée au philosophe Frédéric GROS, *Etats de violence. Essai sur la fin de la guerre*, Gallimard, Paris 2006.
[104] Comme le définit ELSÄSSER, *The Coptic Question*, p. 200.
[105] Statut de minoritaire selon le droit musulman. Sur ces récits voir ELSÄSSER, *The Coptic Question.*
[106] BARBULESCO L., *La participation politique de la communauté copte d'Egypte (1881-1981). Attitudes collectives et orientations idéologiques*, thèse de doctorat à l'IEP de Paris 1990, p. 118-139.
[107] Même si ce discours qui affirme que les Egyptiens sont les authentiques descendants de la civilisation pharaonique trouve ses racines au XIXe siècle dans le discours des orientalistes européens que se sont

en 1973 est l'un des pionniers du genre, définissant la *dhimma* (le statut de « protégé » en islam) comme « a codified system of legal tyranny […] which in practice often led to physical genocide and was at the base of the arabization and islamization of the Christian orient[108]». En outre, cette lecture tend à affirmer que l'identité copte est plus authentique que la musulmane. Les coptes sont les véritables autochtones, les « descendants des pharaons » et l'Egypte ne peut, dès lors, se prétendre arabe. Comme l'écrit par exemple le père Mātyās Naṣr :

> Nobody said that ancient Egypt belongs only to the Orthodox Christians of Egypt, but we are also more entitled to it than the others who decided of their own volition to belong to a different people than the Egyptians[109].

Le père Mātyās créé une revue militante, al Katība al Ṭībiyya (la Légion thébaine[110]) en 2004 qui se spécialise dans la dénonciation des persécutions dont sont victimes les coptes. L'objectif était aussi de reconstruire « the Egyptian Coptic identity by rejection of any claims of an Arabic identity and opposing the means through which they are taking roots[111]». Cette volonté de se distinguer de l'arabité est aujourd'hui très répandue parmi les coptes allant même parfois jusqu'à adopter une position favorable à Israël[112], sans toutefois le dire ouvertement ni l'écrire.

Cette dénonciation des « persécutions » ne s'effectue cependant pas uniquement dans le langage identitaire mais s'appuie également sur un discours de défense des droits de l'homme et de promotion des libertés religieuses. Cette articulation se retrouvait déjà dans les groupes de la diaspora mais elle s'inscrit également dans le contexte d'un renforcement de la société civile en Egypte au cours de la deuxième moitié de la dernière décennie. Sont apparus alors des groupes fondés explicitement autour de la dénonciation des discriminations religieuses en

---

réappropriés des intellectuels coptes. Voir SEDRA P., « Imagining an Imperial race : Egyptology in the service of Empire", in *Comparative Studies in South Asia, Africa and the Middle East*, 24, 1, 2004, le premier chapitre de Elisabeth E. ORAM, *Constructing Modern Copts : the Production of Coptic Christian Identity in Contemporary Egypt*, thèse de doctorat, Princeton, 2004 et Vivian IBRAHIM, *The Copts of Egypt. The Challenges of Modernisation and Identity*, I.B. Tauris, Londres/New York, 2011, p. 155-174.

[108]KARAS S. F., *The Copts since the Arab Invasion: Strangers in their Land*, American Coptic Association, Jersey City, 1985, p. 7-8 cité dans ELSÄSSER, *The Coptic Question*, p. 202.

[109] Article de Mātiās Naṣr, dans *al Katība al Ṭaybiyya*, n° 13, octobre 2005 cité par ELSÄSSER, *The Coptic Question*, p. 207.

[110] Légion de thébains chrétiens qui à la fin du IIIe siècle, selon la tradition, avait été envoyée d'Egypte par l'empereur Maximien pour réprimer des chrétiens. Ils s'arrêtèrent dans la région d'Agaune (Suisse actuelle) où ils furent massacrés car ils refusaient de tuer leurs coreligionnaires. Voir AUBERT R., « Légion thébaine », in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, Letouzey et Ané, vol. 10, Paris, 2010, coll. 203-204.

[111] Cité par ELSÄSSER, *The Coptic Question*, p. 242.

[112] C'est en tout cas une opinion que nous avons entendue à de nombreuses reprises au cours de nos enquêtes au Muqaṭṭam.

réaction à des incidents confessionnels survenus à Alexandrie en 2006[113]. Un groupe, fondé cette même année, s'est d'abord appelé Musulmans contre la discrimination (*Muslimūn ḍidd al tamyīz*) puis MARED, Egyptiens contre les discriminations religieuses (*Misryon Against Religious Discriminations*)[114]. De la même manière l'association créée en 2002, Egypt Initiative for Personal Rights (EIPR), est particulièrement attentive à la question des libertés religieuses[115].

Ces deux tendances, minoritaires mais influentes, s'impliqueront dans le soulèvement de janvier 2011, en tant que chrétiens tout en tentant de créer des ponts avec les « libéraux » et les révolutionnaires, prenant cependant leurs distances avec les second après le renversement de Morsi. Ils choisiront alors le camp de l'armée et de la « lutte contre le terrorisme », tournant le dos du même coup à ceux qui se sont le plus mobilisés en faveur de la défense des libertés religieuses. Les charismatiques, coptes et protestants, vont alors militer de manière plus ouverte pour l'unité des chrétiens, défendant un œcuménisme en contradiction avec le projet centralisateur de Shenouda. Le nouveau patriarche Tāwaḍrūs II, désigné fin 2012, reprendra cette thématique allant même jusqu'à créer un Conseil des Eglises rassemblant les différentes dénominations chrétiennes d'Egypte[116]. De leur côté, les activistes menés par la père Mātyās prennent le parti de manifester leurs revendications sur la place publique lors du *sit-in* de Maspero, devant le bâtiment officiel de la télévision d'Etat, résistant aux injonctions du pape qui les invite à rentrer chez eux, et affirmant ainsi leur refus de se placer sous la tutelle hiérarchique de Shenouda.

Toutes les autorités religieuses officielles se sont prononcées contre le grand rassemblement du 25 janvier 2011 qui devait mener à la révolution. Elles ont finalement toutes été ébranlées par la déstabilisation de l'ancien régime, voyant leur légitimité contestée par des groupes revendiquant des changements dans un esprit laïc, pour certains, au nom d'un radicalisme religieux, pour d'autres. En revendiquant, par exemple, la démocratisation d'al Azhar, Frères musulmans et salafistes espèrent enfin récolter les fruits d'un travail d'infiltration de l'institution tant au niveau des étudiants que des professeurs. Chez les coptes, la question de la représentation des intérêts communautaires s'est posée de manière renouvelée. Certains

[113] Provoqués par la large diffusion du DVD d'une pièce de théâtre à forte coloration antimusulmane jouée dans une église.
[114] En arabe : *Miṣriyūn ḍidd al tamyīz al dīnī*. GUIRGUIS, *Les Coptes d'Egypte*, p. 251-255.
[115] ELSÄSSER S., « La 'question copte', entre ouvertures confessionnelles et crispations civiques », in FARAG I. (dir.), *Chroniques égyptiennes 2008*, CEDEJ, Le Caire, 2010, p. 118.
[116] Voir MAYEUR-JOUAEN C., « L'Eglise copte à la lumière de la Révolution égyptienne de 2011 », in *Istina*, à paraître.

contestent aux hommes de religion la légitimité de se faire porte-parole des coptes au niveau politique (notamment pour l'écriture de la constitution), réclamant le retour des laïcs dans la gestion des affaires communautaires par le biais d'un conseil qui réunirait les différents groupes composant la société civile copte.

Alors que l'unité de la croix et du croissant sont au cœur des discours nationalistes émergeant de l'événement révolutionnaire, les violences antichrétiennes se multiplient, culminant dans les attaques d'Eglise qui suivent la répression sanglante de Frères musulman à l'été 2013. Au sein d'un pays où l'on avait l'habitude de dissimuler la diversité confessionnelle et idéologique derrière un discours nationaliste lénifiant, la nouvelle affirmation des coptes en faveur du respect de leurs droits a été vue par certains comme une menace pour l'unité de la nation. Le massacre de Maspero, en octobre 2011, en est le meilleur exemple. Ce jour-là, la tendance activiste que nous avons décrite, organisait une grande marche depuis le quartier de Shubrā – à forte proportion de chrétiens – vers le bâtiment de la télévision situé dans le centre-ville sur les bords du Nil. Les militaires, décidés à mettre un terme aux manifestations coptes, ont massacré ce jour-là une vingtaine de manifestants pendant que la télévision d'Etat annonçait aux spectateurs médusés que des coptes attaquaient leur vénérable armée. Dans un moment d'hystérie, entretenu par le Conseil supérieur des forces armées, les coptes sont apparus comme un corps étranger à la nation menaçant l'unité de l'Egypte. Il fallut quelques jours pour que l'événement soit lu par la presse pro-armée comme un complot de l'étranger, seule solution pour évacuer la tension accumulée contre les coptes.

C. Méthodologie et sources

Cette thèse repose pour sa plus grande part sur des enquêtes de terrain effectuées au Caire entre 2007 et 2013. Entre 2007 et 2010 nous avons séjourné cinq mois au Caire, dont un mois au sein même du quartier. Ensuite, nous avons vécu en Egypte de manière continue entre février 2011 et septembre 2013 grâce à une bourse du CEDEJ. Nous avons effectué quelques interviews mais l'essentiel du matériau a été récolté dans des conversations retranscrites au terme de la journée d'enquête. Souvent, en effet, les conditions pratiques rendaient difficile d'enregistrer les entretiens, l'enregistreur pouvant également susciter une certaine méfiance de la part des personnes qui livraient leurs souvenirs ou leurs impressions sur les sujets qui nous intéressaient. Ainsi, ce travail repose principalement sur un terrain d'enquête, au sens

que l'on donne à cette expression dans les recherches socio-anthropologiques[117]. Nous avons peu parlé au père Sam'ān qui est pourtant l'objet de cette étude, mais ce ne fut pas faute d'avoir essayé. Il ne s'est jamais vraiment montré enthousiaste à l'idée de nous parler, nous renvoyant à chaque tentative à un livret vendu par le Monastère, en disant que tout ce que nous devions savoir y était consigné. Cet obstacle a pu être contourné grâce à une longue fréquentation de l'église du Muqaṭṭam où nous avons pu nouer des liens avec de nombreuses personnes y travaillant ou s'y rendant régulièrement. Pour un personnage dont l'hagiographie est déjà en grande partie écrite et qui a raconté sa vie à de nombreuses reprises dans des interviews télévisées, il est probablement plus intéressant de tenter de comprendre comment ceux qui le côtoient quotidiennement le perçoivent. Nous nous sommes également penchés sur d'autres pôles de pouvoir dans le quartier comme les associations de développement et le couvent des Banāt Maryam, les sœurs qui ont travaillé durant de longues années avec sœur Emmanuelle.

Pour tenter d'y voir plus clair sur le rôle joué par cette dernière au Muqaṭṭam nous avons interrogé des gens qui l'ont connue ou qui ont travaillé avec elle, en collaboration, notamment, avec Jamie Furniss, un anthropologue qui a réalisé une thèse de doctorat sur le même quartier de chiffonniers. En outre, nous nous sommes rendus dans les archives de l'association ASMAE en Belgique où nous avons trouvé un certain nombre de sources d'archives utiles à notre recherche. L'abondante littérature grise et les nombreuses études consacrées aux chiffonniers ont été d'un précieux secours pour mieux comprendre l'histoire de la communauté et son évolution, notamment sous l'aspect du travail des chiffonniers.

Outre l'observation directe, un certains nombres de documents, écrits, iconographiques et audiovisuels ont pu être recueillis au cours de nos séjours au Caire. Ils ont non seulement apporté des informations complémentaires mais sont l'objet d'analyses dans ce travail, tant ils témoignent des attitudes ou des messages religieux caractéristiques du Monastère.

Nous avons finalement mis à profit les études philologiques des manuscrits coptes de la tradition du miracle de la translation du Muqaṭṭam (particulièrement important au sein de la tradition copte) qui a été repris par le père Sam'ān pour bâtir son autorité. Pour les versions les plus anciennes de la légende nous avons pu bénéficier des études de Johannes den Heijer, et plus récemment de celle de Manhal Makhoul. Nous avons également trouvé et analysé quelques sources imprimées à propos de débats plus récents autour de la véracité du miracle.

[117] Voir OLIVIER DE SARDAN J.-P., *La rigueur du qualitatif. Les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique*, Academia Bruylant, Louvain-la-Neuve 2008, p. 39-104.

Internet est devenu une source importante d'information pour notre sujet. Le Monastère, en effet, met en ligne de nombreuses vidéos sur son site ou sur Youtube, et est devenu ces dernières années très actif sur Facebook. La presse égyptienne est devenue de plus en plus facilement accessible en ligne et nous avons pu, en outre, bénéficier de l'excellent travail de collecte et de traduction effectué par l'association Arab West Report, qui s'intéresse particulièrement aux questions confessionnelles.

D. **Le déroulement de la thèse**

Nous allons aborder les différents aspects de l'autorité d'Abūnā Sam'ān en montrant comment celui-ci négocie son ancrage au sein de différents environnements au sein desquels il s'insère et qui sont régis par des logiques d'actions variées. Tout d'abord nous aborderons dans le premier chapitre l'histoire générale des chiffonniers du Caire. Nous examinerons leur histoire et surtout comment, partis des marges de la ville, ils vont progressivement se retrouver au centre des préoccupations de l'Etat et surtout des bailleurs de fonds internationaux soucieux de trouver une solution à la délicate question de la gestion des déchets. Nous examinerons, de même, dans ce chapitre la place des chiffonniers dans l'imaginaire collectif et dans le débat publique. A cette occasion seront abordées diverses crises traversées par cette communauté.

Le deuxième chapitre nous amènera ensuite à dresser un portrait des différents acteurs du développement au Muqaṭṭam. Sœur Emmanuelle fut la première à s'intéresser aux chiffonniers dans le quartier de 'Izbat al Nakhl, avant de s'implanter au Muqaṭṭam au début des années 1980. Elle y fondera des écoles et dispensaires avec l'aide d'un ordre de sœurs coptes actives dans le service social, les Banāt Maryam (Filles de Marie). Mais sa célébrité lui permet aussi d'entrer en interaction avec des professionnels du développement égyptiens, œuvrant dans le quartier du Muqaṭṭam dans les années1980 avec des fonds de la Banque Mondiale et selon les modes opératoires prônés par l'organisatioon internationale. Sœur Emmanuelle grâce à l'argent qu'elle parvient à récolter à la faveur de sa célébrité européenne, aide à fonder une organisation, l'Association de protection de l'environnement (APE), qui permettra à des bourgeoises coptes de pérenniser leur action dans le domaine du développement, singulièrement autour des questions d'environnement et de la condition des femmes. Ces différentes institutions, créées par des acteurs extérieur au quartier de chiffonniers, font partie du paysage complexe des lieux de pouvoirs du quartier avec lesquels

Sam‘ān doit composer, entrant parfois en conflit avec certaines d’entre elles. Après avoir dressé cette sorte de panorama de la communauté des chiffonniers et des interventions extérieures dans le quartier, nous aborderons le rôle politique et social du prêtre dans son quartier (chapitre 3). Considéré par la plupart des acteurs en lien avec le Muqaṭṭam comme le chef de cette communauté, il doit assurer un certain nombre de médiations entre les organismes de développement, l’Etat égyptien, les politiciens locaux et la communauté des *zabbālīn* (chiffonniers). Il peut dès lors marchander son soutien électoral pour obtenir, en retour, des services de la part des candidats aux élections parlementaires. Celle-ci sont entachées d’irrégularité mais n’en restent pas moins concurrentielles.

Le reste de la thèse abordera les aspects proprement religieux de l’autorité d’Abūnā Sam‘ān. D’abord (chapitre 4 et 5) nous présenterons la manière dont Sam‘ān s’appuie sur un ancien récit de miracle pour fonder ses églises. Cette histoire raconte que le mont Muqaṭṭam a été déplacé au X^{e} s. par la foi des coptes pour répondre à la mise au défi du calife fatimide al Mu‘izz. Ainsi, le chapitre 4 sera consacré à retracer les évolutions de ce récit depuis ses première formulations jusqu’à nos jours. Nous verrons, de cette manière, que le miracle est raconté de manière ininterrompue – mais non sans évolutions – tout au long de l’histoire égyptienne. Le chapitre 5 montrera comment le père Sam‘ān met à profit cette tradition en la réinvestissant de nouvelles significations et en lui consacrant un lieu de culte impressionnant niché au cœur même de la montagne qui, jadis, se déplaça.

Les deux derniers chapitre (chapitres 6 et 7), seront consacrés à mettre en rapport et jauger deux aspects qui sont souvent opposés par la sociologie des religions : l’institution et le charisme. Nous verrons que Sam‘ān parvient à une forme de compromis où il reconnait l’autorité du pape, pour que celui-ci en retour lui accorde une reconnaissance symbolique lui permettant de mener à bien son projet spirituel charismatique. Celui-ci est basé sur une théologie de la rencontre directe entre le fidèle et le Christ à travers un repentir permanent. Cet horizon religieux s’exprime également à travers la pratique d’exorcismes publics, qui lui valent à la fois sa célébrité et des attaques très dure de la part de certains évêques qui l’accusent de dériver vers des pratiques protestantes. Nous verrons que l’exorcisme est une manière métaphorique de symboliser la lutte contre l’islam et qu’il se combine avec la vision, aux accents millénaristes, d’une Egypte amenée à redevenir chrétienne. Nous verrons que la force du prêtre fut d’arriver à se servir des aspects institutionnels du fonctionnement de l’Eglise pour assurer sa légitimité et, de cette manière, pouvoir poursuivre sa pratique charismatique. Cela nécessite pourtant de sa part, une négociation permanente dont les

ressorts sont probablement révélateurs des tensions qui traversent, aujourd'hui, la communauté copte d'Egypte.

Transcriptions et termes arabes et techniques

Nous utilisons un système de transcription où les voyelles longues sont représentées comme suit : ā, ī, ū.
Les خ sont écrit kh ; les غ, gh ; les ث, th ; les ذ, dh
Pour le lettres emphatiques : les ص seront écrit ṣ ; les ض, ḍ ; les ط, ṭ ; les ظ, ẓ.
Les pluriels arabes sont respectés mais nous précisons, à chaque fois que ce sera nécessaire pour le lecteur, le singulier. De même, un glossaire en fin de thèse reprend les principaux termes arabes avec une brève explication. Nous transcrivons la plupart des termes selon cette méthode à l'exception des mots arabes passés dans le langage courant comme calife ou cheikh et des noms propres connus comme Nasser ou Sadate.

Pour les titulatures cléricales, nous avons privilégié l'alternance des appellations sur la cohérence de manière à alléger le style. Ainsi Sam'ān est souvent précédé du mot Abūnā, littéralement « notre père » qui est la manière courant de s'adresser aux prêtres coptes, mais nous écrions aussi le père Sam'ān. De même pour les évêques nous parlerons alternativement de l'Anbā Mūsā ou de l'évêque Mūsā.

Nous allons procéder à un très bref rappel historique concernant l'Eglise copte. Nous avons préféré ne pas tenter un résumé de l'histoire copte en quelques pages, comme on trouve souvent dans les ouvrages sur le monde arabe contemporains, un résumé de l'histoire de l'islam depuis le prophète. Rappelons seulement qu'il s'agit d'une église autocéphale, c'est-à-dire qu'elle dispose de son propre pape qui est aussi patriarche d'Alexandrie. La titulature officielle complète est aujourd'hui « pape et patriarche d'Alexandrie et de toute l'Afrique ». L'Eglise copte se donne pour fondateur l'apôtre saint Marc. Elle fit sécession après le concile de Chalcédoine (451) et affirma une théologie dite monophysite. Cette vision insistait sur le fait que, dans la personne du Christ, on ne peut distinguer entre sa nature humaine et sa nature divine contrairement à ce qu'affirmait le concile. S'ensuivirent d'importantes persécutions de la part du pouvoir byzantin qui se « règlèrent » au profit du patriarche copte au moment de l'arrivée des conquérants musulmans au VII^{e} s.
Ainsi dans notre travail, toujours pour des raisons pratiques et de style, nous appellerons le chef de l'Eglise alternativement patriarche ou pape ou encore bābā comme les coptes ont coutume de le désigner (Bābā Shenouda).

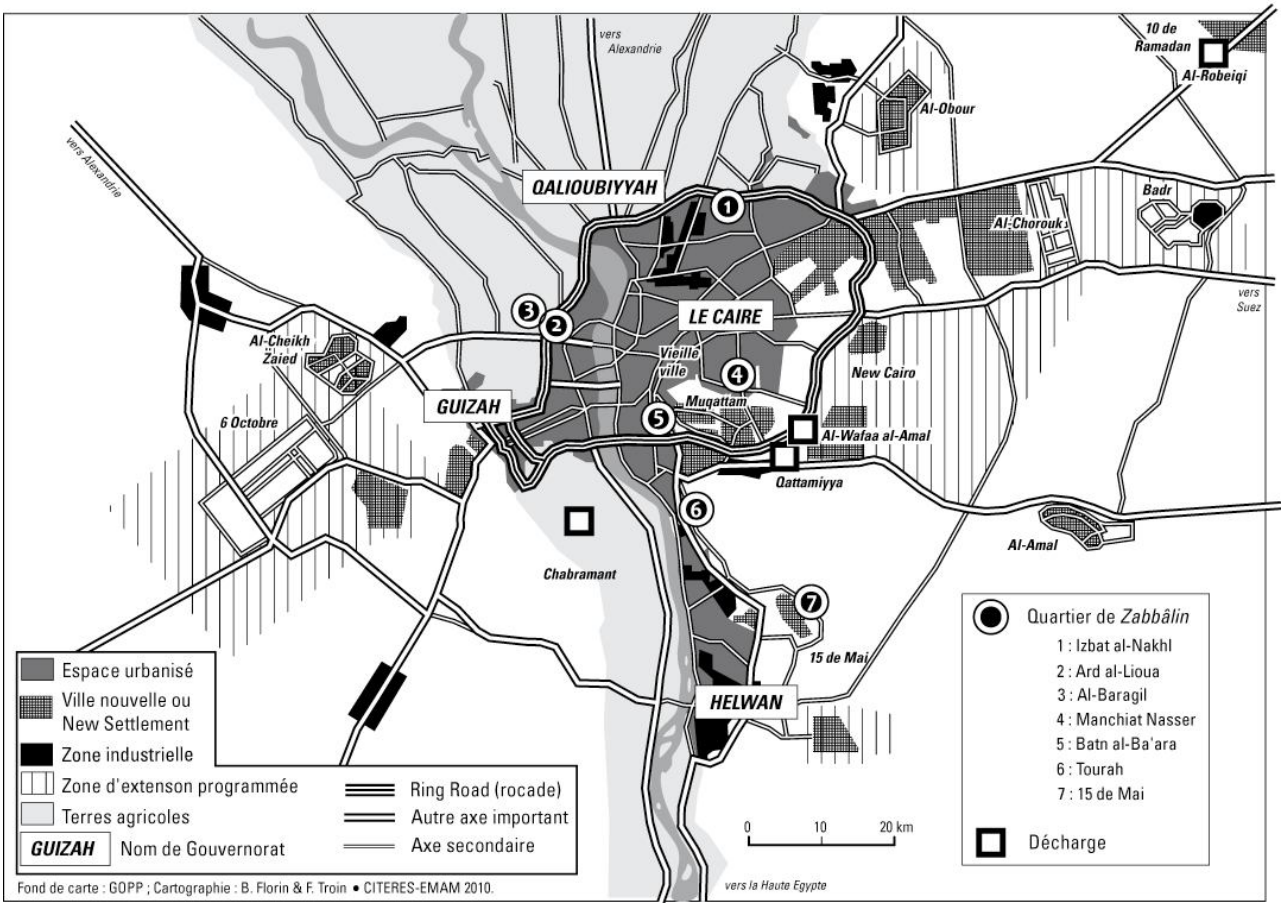
Chapitre 1 : Les *zabbālīn* : portrait de groupe

Les *zabbālīn* – mot formé à partir du terme *zibāla*, poubelle – sont les ramasseurs d'ordures du Caire. Ils constituent aujourd'hui encore un maillon indispensable dans la chaîne du ramassage des déchets produits par les nombreux habitants de la capitale égyptienne. Ils font partie de ces groupes comme il y en a tant à travers le monde, qui vivent du ramassage et du tri des résidus de la consommation humaine. Les chiffonniers français ou les *cartoneros* d'Amérique Latine sont autant de « frères » de nos *zabbālīn*, partageant une activité qui concernerait de nos jours à peu près 1 % de la population des pays en développement[1]. Mais chacun de ces groupes a ses spécificités propres, malgré la parenté évidente de leurs activités. Le particularisme des *zabbālīn* du Caire réside dans la forte cohérence ethnique du groupe et dans le fait qu'étant chrétiens pour la plupart, ils ont développé leur activité autour de l'élevage des cochons. Ils cumulent dès lors deux stigmates, deux impuretés : celle liée aux déchets, et celle liée aux porcs, animal impur en islam. L'autre spécificité des chiffonniers du Caire est leur étonnante célébrité. Articles de presse, documentaires, littérature grise, mémoire de maîtrise et thèses, cette communauté n'a cessé d'être scrutée tant elle semble fasciner ses nombreux visiteurs, donnant même naissance à un tourisme tourné vers le « développement ».

Nous allons dans ce chapitre proposer une vue d'ensemble des communautés de *zabbālīn*, qui sera centrée sur le quartier de Manshiyyat Nāṣir, car c'est lui qui est l'objet de cette étude. Dans un premier temps nous allons localiser les *zabbālīn* dans leur environnement urbain. Ensuite nous parcourrons l'histoire de ce groupe social de manière assez générale en essayant de montrer les spécificités du groupe et de son ancrage dans l'histoire de la capitale égyptienne. Nous serons notamment attentifs à l'émergence du problème public de la gestion des déchets et de la propreté des rues et la manière dont les chiffonniers sont devenus, de cette façon, visibles en tant que groupe aux yeux du public égyptien. Plusieurs crises, qui ont émaillé les relations compliquées des *zabbālīn* avec les autorités égyptiennes, seront présentées, révélant autant de tensions et de débats autour de cette communauté atypique.

[1] Estimation provenant de la Banque Mondiale, reprise par MEDINA M., *The World Scavengers. Salvaging for Sustainable Consumption and Production,* Alta Mira Press, Lanham/New York/Toronto/Plymouth, 2007, p.vii.

Les Zabbâlin au Caire - 2010



Source : FLORIN B., «Réforme de la gestion des déchets et reconfiguration des territoires professionnels des chiffonniers du Caire », in *Géocarrefour*, 85/2, 2010.

A. Situation dans la ville du Caire

1. *Les 'ashwā'iyyāt*

« Contrary to common perceptions, there are practically no parts of the informal city in Cairo that exhibit the characteristics of the stereotypical 'Third World slum' – hutments, shantytowns, or *bidonvilles*. »
David Sims[2]

Les quartiers de chiffonniers sont tous des quartiers informels, ce que l'on appelle, dans le langage des géographes, « Zone d'Urbanisation Spontanée (ZUS) [3]» ou en arabe'*ashwā'iyyāt*, qui désigne littéralement quelque chose au caractère irrégulier et spontané. Il est primordial d'évoquer ce contexte urbain dans ce travail du fait des problèmes et des contraintes spécifiques que ce « statut » (ou plutôt cette absence de statut) font peser sur le quartier qui nous occupe. Nous allons ainsi dégager des traits spécifiques liés à cette situation.
En 2006, 65 % de la population du Caire vivait dans des habitations situées au cœur de quartiers informels[4]. C'est donc plus de la moitié des habitants de la capitale qui vit dans ces *'ashwā'iyyāt* que l'usage de la brique rouge à nu et le tracé irrégulier des rues permettent de reconnaître d'un coup d'œil. Cette urbanisation informelle commence après la Seconde Guerre mondiale du fait de la forte pression migratoire encouragée par la politique d'industrialisation promue par Nasser[5]. Elle se fait essentiellement sur des terres agricoles. Celles-ci sont donc la plupart du temps achetées, et l'irrégularité se situe ailleurs : c'est l'affectation du sol qui n'est pas respectée[6]. Les terres cultivables sont rares en Egypte et donc le spectre de cette invasion urbanistique apparaît menaçant. Entre 1960 et 1966, la première phase de cette expansion se concentre surtout à l'Ouest (Munira, Būlāq al Dakrūr, Warrāq al Ḥaḍr, Warāq al 'Arab…) et au Nord (Shubrā al Khayma, Maṭariyya). Une nouvelle phase débute en 1970. On considère en effet comme « illégales » 84 % des habitations construites après cette date. A cette époque, on assiste à une émigration massive de travailleurs égyptiens dans les pays pétroliers du Golfe, ce qui permet à nombre d'entre eux d'investir dans la

[2] SIMS D., *Understanding Cairo .The Logic of a City out of Control*, The American University in Cairo Press, le Caire/New York 2010, p. 107.
[3] EL KADI G., *L'urbanisation spontanée au Caire*, URBAMA/O.R.S.T.O.M., Tours 1987.
[4] SEJOURNE M., « La banalité d'une urbanisation illégale », in BATTESTI V., IRETON F. (dir.), *L'Egypte au présent. Inventaire d'une société avant révolution*, Actes Sud 2011, p. 113.
[5] SEJOURNE M., « The History of Informal Settlements », in GTZ (coopération allemande), *Cairo Informal Areas Between Urban Challenges and Hidden Potentials. Facts, Voices, Visions*, s. d., Le Caire, p. 17-19.
[6] EL KADI, *L'urbanisation spontannée*, p. 6.

construction d'immeubles informels. Dans les années 1980, l'expansion de cette urbanisation des marges ralentit sous l'effet conjoint de la baisse du taux de croissance de la population et d'un quasi arrêt de l'immigration rurale[7].

Il faut ici distinguer entre deux types d'implantations informelles. Nous avons parlé de l'achat de terres agricoles, ce qui est le cas par exemple du quartier de *zabbālīn* de 'Izbat al Nakhl. Mais une autre configuration se présente également et s'est manifestée très tôt, même si ce phénomène était plutôt limité comparé à celui de l'achat de terres agricoles. Il s'agit de l'appropriation de terrains appartenant à l'Etat. Soit l'habitat se développe dans les interstices du bâti existant, soit il s'implante dans le désert. Dès les années 1960, Manshiyyat Nāṣir et Hilwān sont les premiers lieux investis par des populations en quête d'un logement. Mais dans la décennie 1980, ces occupations de terres que l'on appelle en arabe *wad' al yad* (mainmise), se multiplient[8].

Agnès Deboulet propose une distinction entre deux cas de « mainmise ». Le premier est celui de l'« invasion communautaire » : une communauté déjà structurée et soudée s'installe sur un territoire appartenant au gouvernement. Dans d'autres cas, ce sont des individus ou des groupes moins structurés qui s'installent sur des propriétés de l'Etat ou qui passent par des lotisseurs intermédiaires, sortes de promoteurs immobiliers de l'informel[9]. Le cas de Manshiyyat Nāṣir n'est toutefois pas si clair. En effet, il ressemble à une invasion communautaire, car aussi bien la première implantation dans les années 1960 que celle des chiffonniers dix ans plus tard sont le fait de groupes qui étaient déjà soudés par des liens de solidarité lorsqu'ils se sont installés. En outre, les habitants de Manshiyyat Nāṣir aiment raconter que c'est Nasser lui-même qui les aurait invités à s'installer au pied du Muqaṭṭam en compensation de leur éviction : d'où le nom du quartier qui signifie « la région de Nasser ». Peut-être vaudrait-il mieux parler dès lors « d'implantation communautaire ».

L'Etat égyptien a annoncé, à de nombreuses reprises, vouloir en finir avec l'habitat informel. Encore récemment, en septembre 2008, lorsqu'un pan du Muqaṭṭam est venu écraser des maisons à Duwayqa (sous-quartier de Manshiyyat Nāṣir où ne vivent pas de chiffonniers), Hosni Moubarak a promis qu'il allait régler le problème des *'ashwā'iyyāt*. Ces déclarations étaient bien entendu purement incantatoires sans plus de précisions sur ce que « régler » pouvait signifier. Par le passé, des populations ont été chassées pour implanter divers projets immobiliers ou d'infrastructures. Des quartiers ont été rasés comme une bonne partie de

[7] SEJOURNE M., « The History ».
[8] DEBOULET A., « Etat, squatters et maîtrise de l'espace au Caire », in *Egypte/Monde arabe*, première série n° 1, 1990 : TROIN J.-F., DEPAULE J.-C. (dir.), *Modes d'urbanisation en Egypte*, p. 79-80.
[9] *Ibidem*, p. 82-83.

Būlāq (qui était un vieux quartier populaire près du centre-ville) en 1979-1981[10] ou *al Fakhariyya* (littéralement les poteries, le quartier de potiers) près du Vieux-Caire, en 1998. D'autres, comme les chiffonniers de Arḍ al Liwā' (rive gauche du Nil), ont su se mobiliser contre un plan d'« expropriation » dans le but de construire une route importante. Ils ont pu se maintenir même si un certain nombre d'habitations ont été détruites. Le gouvernement oscille souvent entre déclarations catastrophistes, stigmatisant les *'ashwā'iyyāt* et prétendant vouloir en venir à bout, et un discours développementaliste évoquant la perspective de travaux d'infrastructure et de régularisation[11].

Ainsi, on le voit, l'unité de ces quartiers existe surtout dans le regard dépréciateur de beaucoup de Cairotes qui n'y vivent pas. Les préjugés sont en effet nombreux concernant ces quartiers informels, que beaucoup voient comme des lieux incontrôlables, peuplés d'immigrés du Ṣa'īd (la Haute Egypte) – même si aujourd'hui la majorité de leurs habitants sont nés au Caire[12]. Dans les années 1990, ces *'ashwā'iyyāt*, particulièrement Imbāba, symbolisent le danger de la dissidence islamiste et souvent aussi celui de la « dissension confessionnelle » (*fitna ṭā'ifiyya*)[13]. Le tremblement de terre d'octobre 1992, qui provoque l'écroulement de 5000 immeubles et tue 561 personnes, attire l'attention sur la fragilité de nombreuses habitations mais aussi sur l'apathie du gouvernement face à la crise. Les islamistes démontrent à cette occasion des capacités de réaction dans l'aide aux victimes bien supérieures à celles de l'Etat[14]. Les *zabbālīn* occupent également une place de choix dans les discours alarmistes sur les quartiers informels au plan, cette fois, du danger hygiéniste. Le cas des chiffonniers de Ṭura, qui ont évité l'éviction à condition de déplacer leurs activités hors des zones d'habitation dans les années 1990, ainsi que la « crise des cochons » à l'occasion de la panique liée à la grippe dite porcinne, l'illustrent bien.

---

[10] Sur l'éviction des habitants de Būlāq : GHANNAM F., *Remaking the Modern: Space, Relocation, and the Politics of Identity in a Global Cairo*, The University of California Press, Berkeley 2002.

[11] DORMAN W.J., « Of Demolition and Donors. The Problematic of State Intervention in Informal Cairo » , in SINGERMAN D. (dir.), *Cairo Contested. Governance, Urban Space and Global Modernity*, The American in Cairo University Press, Le Caire/New York, 2009, p. 269-272.

[12] MILLER C., « Réseaux et territoires : Migrants de Haute-Egypte à Gizah (agglomération du Caire) », in BERRY- CHIKHAOUI I., DEBOULET A. (dir.), *Les compétences des citadins dans le Monde arabe : penser, faire et transformer la ville*, Paris – Tours – Tunis, Karthala, URBAMA, IRMC, 2000, en ligne sur : http://halshs.archives-ouvertes.fr/docs/00/15/04/10/PDF/Competences.pdf, consulté le 11/6/2013, p.2.

[13] Sur Imbāba voir HAENNI P., *L'ordre des Caïds. Conjurer la dissidence urbaine au Caire*, CEDEJ/Karthala, Le Caire/Paris, 2005 de même que DENIS E., « La mise en scène des 'ashwaiyyât. Permier acte : Imbâba », in *Egypte/Monde arabe*, première série n°20, 1994 : ROUSSILLON A., *L'Egypte en débats*, en ligne sur : http://ema.revues.org/index36.html, consulté le 17/2/2013. Sur les problèmes entre chrétiens et musulmans notons l'éditorial de l'hebdomadaire *Rūz al Yūssif* au titre évocateur. Il faisait suite aux incidents meurtriers d'Imbāba survenus après la révolution « Pourquoi la 'congestion (*iḥtiqān*) confessionnelle' ne se produit que dans les *'achwā'iyyāt* », 21 mai 2011.

[14] DORMAN J. W., *The Politics of Neglect. The Egyptian State in Cairo, 1974-1998*, thèse de doctorat soutenue à SOAS, Londres 2007, p. 23.

Il faudrait donc se garder de considérer ces quartiers comme des îlots quasi autonomes. Ils constituent le Caire d'aujourd'hui :

> Most are connected to the larger metropolitan area; integration likely increases as they mature. Given Cairo's compactness – the metropolitan area is only 295 km² according to one calculation and most Giza informal settlements are within a 10 km radius of the city center – very few such communities are physically far removed from the state institutions[15].

2. Les zarā'ib

Zarība (plur. *zarā'ib*) signifie en arabe un enclos pour garder les bêtes et par métonymie le mot au pluriel en est venu à désigner un quartier de chiffonniers. Le mot est utilisé par les chiffonniers eux-mêmes, lesquels désignent du reste du quartier, où les gens ne sont pas chiffonniers, comme la *'izba*, c'est-à-dire, la ferme, la propriété agricole ou encore le domaine. C'est de cette manière que les *zabbalīn* tracent une frontière symbolique entre le territoire de la communauté et ce qui se situe à l'extérieur. Le Caire compte sept de ces *zarā'ib* :'Izbat al Nakhl, Arḍ al Liwā', al Baragīl, Manshiyyat Nāṣir, Baṭn al Baqara, Ṭura, Quinze mai (en référence à une « ville nouvelle[16] » qui se trouve à proximité de cette implantation). Cette étude étant centrée sur Manshiyyat Nāṣir, nous ne donnerons qu'un rapide aperçu des autres quartiers de chiffonniers.

'Izbit al Nakhl, situé au nord-est du Caire, est le lieu où Sœur Emmanuelle s'est installée en 1970. Le nom signifie, « la ferme des palmiers », et était situé, au moment de l'installation des chiffonniers, en pleine campagne. 'Izbit al Nakhl a depuis été absorbé par l'urbanisation. La ligne de chemin de fer qui deviendra en 1987 la première ligne de métro, a favorisé l'extension de la ville dans cette direction[17]. Les terres sont « agricoles », c'est-à-dire qu'elles ne sont pas légalement constructibles, mais les chiffonniers ont pu les acquérir légalement, ce qui n'est pas le cas à Manshiyyat Nāṣir[18]. Le quartier est situé dans le gouvernorat de Qalyūbiyya à la limite de celui du Caire. Le peuplement de ces champs par des chiffonniers date du milieu des années 1960 et, selon certains témoignages, les premiers d'entre eux

[15] DORMAN, *The Politics of Neglect*, p. 100.
[16] Celle-ci a, en réalité, été bâtie dans les années 1970.
[17] ARNAUD, *Le Caire*, p. 279-281 ; DEPAULE J.-C., TASTEVIN P., « Deux ethnologues dans le métro », in *Egypte/Monde arabe*, troisième série n°3, 2006 : BATTESTI V., PUIG N. (dir.), *Terrains d'Egypte*, en ligne sur : http://ema.revues.org/index1073.html, consulté le 17/2/2013.
[18] FLORIN, « Réforme », p. 112.

auraient été des musulmans qui élevaient d'ailleurs des cochons[19]. Ensuite, comme souvent dans ce genre de cas, un premier père de famille chrétien originaire du Ṣa'īd est venu, suivi des gens issus des même clans ou de la même région. Ce peuplement se renforce en 1970 par l'arrivée du groupe expulsé d'Imbāba par les autorités publiques, lequel au moment de son exil s'est divisé : une partie fondant les communautés de chiffonniers de Manshiyyat Nāṣir et de Ṭura, où Sœur Emmanuelle s'impliquera plus tard, et l'autre se greffant à la communauté de 'Izbat al Nakhl[20].

En passant du Nord au Sud du Caire, nous arrivons dans le quartier de Ṭura, où une communauté de chiffonniers élit domicile en 1971 après l'exil d'Imbāba. Entre 2000 et 3000 personnes vivent dans ce quartier qui comprend à peu près autant de chrétiens que de musulmans[21]. Sœur Emmanuelle y a étendu son action après avoir œuvré à 'Izbat al Nakhl et Manshiyyat Nāṣir. En 1988, elle aurait tenté de persuader le cabinet de consultants égyptiens Environmental Quality International (EQI) – très actif au Muqaṭṭam – de s'impliquer dans un projet mené dans ce quartier par Architectes sans frontière[22]. Sœur Emmanuelle a également pu compter sur l'action bienveillante de femmes d'expatriés aisées, venant par exemple « apprendre » aux femmes le *baby wash*, c'est-à-dire à laver leurs bébés. Cela s'explique probablement par la proximité de la banlieue huppée de Ma'adī, lieu d'installation privilégié des riches égyptiens et étrangers expatriés. Une petite clinique fut également installée par le Dr. 'Ādil Ghālī, fidèle collaborateur de Sœur Emmanuelle depuis ses débuts. Au début des années 1990, Ṭura ressemble, selon divers témoignages, au Muqaṭṭam des débuts de la décennie précédente, c'est-à-dire à un bidonville. Les chiffonniers sont prêts d'en être chassés en 1992 mais l'Association pour la Protection de l'Environnement (APE) dirigée par Yousriya Loza Sawiris[23], épouse du richissime homme d'affaire copte Onsi Sawiris, parvient à obtenir l'autorisation d'y lancer un projet de développement. En 1996, l'éviction des *zabbālīn* est de nouveau évoquée. Yousriya Sawiris, alors membre cooptée au parlement parvient, en jouant de son influence, à faire respecter les engagements officiels autorisant les interventions de développement à Ṭura. Une condition est néanmoins posée : les activités

[19]Entretien avec Kamāl Zaki, musulman (nous précisons car le fait d'être musulman dans un groupe à forte proportion chrétienne n'est pas anodin), recycleur et éleveur de cochons, mars 2009.

[20] Sur ce phénomène des solidarités au sein des communautés de migrants de Haute Egypte voir MILLER C., « Réseaux et territoires migrants ».

[21] BUTTER I., *An Informal Waste Management System in Cairo: The Garbage Collectors and their Settlements*, mémoire de master, Université de Leiden, 2006, p. 79.

[22] *Idem.*

[23] Sur cette association voir chap. 2.

« polluantes » doivent être délocalisées. Tri, recyclage et élevage des cochons sont donc déplacés à Qaṭāmiyya, plus au sud dans le désert, où se trouvent désormais le travail des chiffonniers qui ne se pratique plus sur le lieu d'habitation[24].

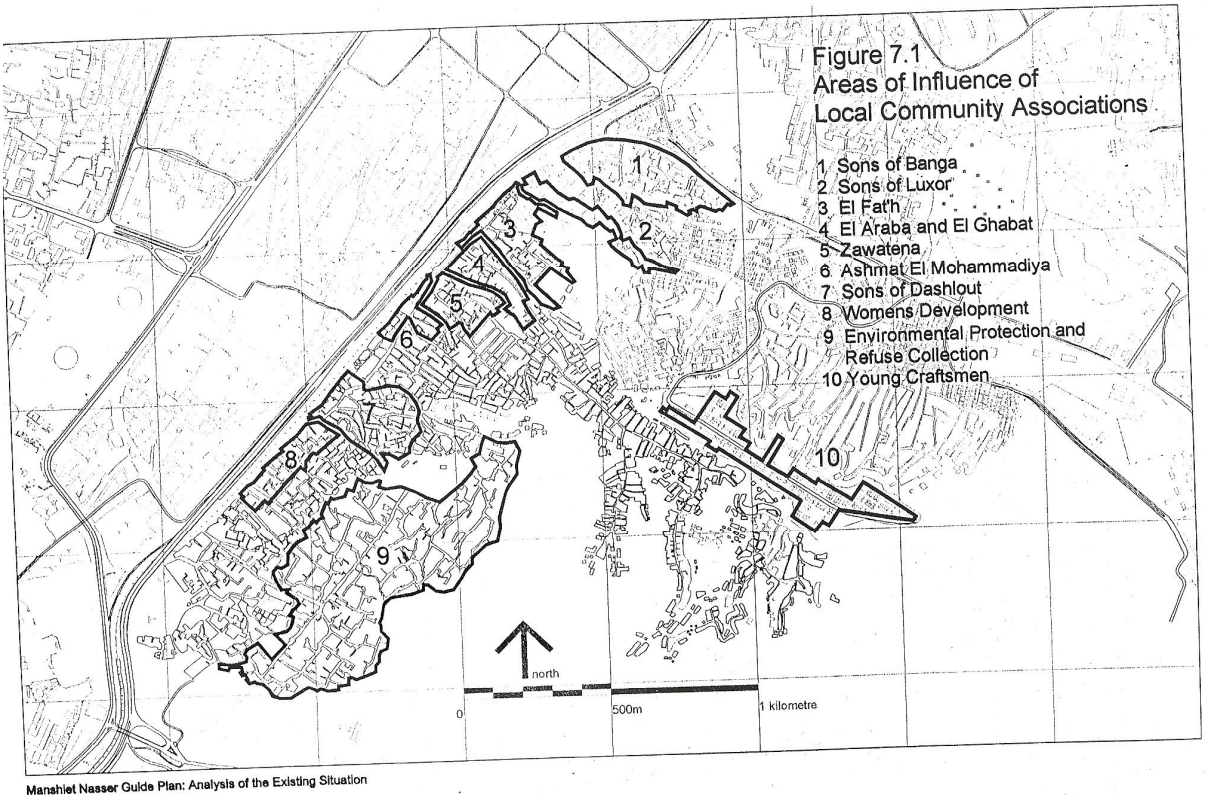
Plus au sud encore que Ṭura, un autre quartier est implanté à proximité de la ville nouvelle du « Quinze mai ». L'état d'une partie du bâti peut ici être qualifié de bidonville. L'eau et l'électricité n'y sont pas encore distribuées. Il semble que les premiers à s'intéresser à cette communauté sont des protestants égyptiens qui y ont construit une église et développé des services sociaux.

Baṭn al Baqara (le ventre de la vache), est situé à proximité du Vieux-Caire – également nommé Caire copte en français et Coptic Cairo en anglais[25]. Le quartier existe depuis 1940 et constitue ainsi le plus ancien de tous. Il se situe dans la cuvette d'une ancienne carrière de pierre, à proximité d'un projet de musée, et se trouve littéralement cerné de nouvelles constructions (formelles). Les habitants – chrétiens et musulmans – ne disposent ainsi d'aucune sécurité foncière et vivent sous la menace d'une expulsion. Ils revendent souvent les matériaux triés aux entrepreneurs de Manshiyyat Nāṣir[26].

Mu'tamadiyya, situé à proximité du quartier informel d'Arḍ al Liwā', se trouve à l'Ouest du Caire, sur la rive gauche du Nil. Le quartier est un ancien terrain agricole, situé de l'autre côté de la voie de chemin de fer qui marque la limite avec le quartier prospère de Muhandisīn. Arḍ al Liwā' est également proche de la *ring road*. Il y aurait entre 5000 et 7000 habitants. C'est le troisième plus grand quartier de chiffonniers après Manshiyyat Nāṣir et 'Izbat al Nakhl. Une religieuse allemande qui a d'abord voulu travailler avec Sœur Emmanuelle mais qui ne s'est pas entendue avec elle, Sister Maria[27], a implanté des projets permettant aux femmes de la communauté de gagner de l'argent[28]. Elle a également créé une école pour les enfants des chiffonniers. Les protestants égyptiens ont également lancé des projets dans ce quartier à travers le Coptic Evangelical Organization for Social Services (CEOSS)[29].

[24] Voir sur tout cela, le livre de WALKER W., *The Torah Zabbaleen. From Tin Shacks… To High Rises*, édité par APE, Le Caire 2005.
[25] Ce n'est pas à proprement parler un quartier copte mais un site où l'on retrouve les plus vieilles églises du Caire.
[26] Voir FLORIN, « Réforme », p. 112.
[27] C'est ainsi qu'elle est généralement désignée dans les documents qui font mention de son travail.
[28] Sur la dispute entre Maria et Emmanuelle voir DE PAS L., *Dans le sillage de Sœur Emmanuelle*, Editions du Moustier, s.l., s.d., p. 97-98.
[29] Renseignements émanant de BUTTER, *An Informal*, p. 74-78. Sur le CEOSS, voir chap. 2.

Toujours à proximité d'Arḍ al Liwā' se situent les *zarā'ib* de Baragīl. Elles existent depuis 1970 et, comme Mu'tamadiyya, sont implantées sur des terres agricoles[30]. Les chiffonniers vivent aux alentours – notamment à Imbāba et Baragīl n'est plus désormais qu'un lieu de travail pour les *zabbālīn*[31].



Plan de Manshiyyat Nāṣir : la zone habitée par les *zabbalīn* correspond au n° 9. Source : GTZ, MINISTRY OF HOUSING AND URBAN COMMUNITIES, *Manshiet Nasser Guide Plan*, non publié, 2011.

[30] D'après *idem.*
[31] Observation personnelle. Je remercie Christian Stejskal de m'avoir fait partager sa connaissance de ce quartier.



Manshiyyat Nāṣir ; source : Google Earth.

3. Manshiyyat Nāṣir

Manshiyyat Nāṣir, le plus dense quartier informel du Caire, est situé entre la falaise du Muqaṭṭam et l'autostrade, un important axe routier qui longe la Cité des morts. Il compte 451.000 habitants avec une densité de 1.925 personnes par hectare – dont à peu près 30.000 chiffonniers[32]. Dans le cours de cette étude nous utiliserons parfois « Manshiyyat Nāṣir » pour désigner le quartier de chiffonniers, mais il faut bien préciser que celui-ci n'est qu'une partie de cette grande *'ashwa'iyya* qui comprend plusieurs sous-quartiers, comme'Izbat Bikhīt, al Masākin, Duwayqa… Avant 1960, la partie de la colline du Muqaṭṭam située au Nord de la citadelle, n'était pas habitée[33]. Elle abritait, raconte-t-on, des criminels cherchant à échapper à la police. Naguib Mahfouz y a situé le palais du héros de son roman *Les fils de la*

[32] SIMS, *Understanding Cairo*, p. 115.
[33] Nous nous appuyons pour cet historique sur TEKCE B., OLDHAM L., SHORTER F. C., *A Place to Live. Families and Child Health in a Cairo Neighborhood*, The American University in Cairo Press, Le Caire 1994, p. 23-29.

médina[34], un *futuwwa*, c'est-à-dire une sorte de bandit d'honneur, hors-la-loi mais protecteur des plus faibles[35]. Peu à peu sont venues s'y installer des populations chassées par des projets urbanistiques, à l'instar des chiffonniers. D'autres dont les habitations situées dans de vieux quartiers populaires devenaient trop vétustes, menaçant de s'effondrer, sont venues s'y réfugier. Parmi les premiers à s'installer sur les pentes du Muqaṭṭam figure une communauté spécialisée dans le recyclage de l'acier, qui habitait à proximité du Caire fatimide. Le lieu se nommait 'Izbat al Ṣafīḥ, (ferme ou domaine de la tôle) et ses habitants vivaient dans des cabanes lorsque le gouvernement leur fit savoir, dans les années 1960, qu'il avait l'intention de récupérer cet espace pour y construire des bâtiments publics. Le porte-parole de la communauté négocia alors avec les autorités, parvenant à obtenir le droit de construire des logements au pied du Muqaṭṭam. Les pentes de la colline sont alors particulièrement inhospitalières et dépourvues de toute infrastructure. Les gens pouvaient néanmoins s'approvisionner en eau dans les mosquées situées à proximité dans la Cité des morts, et des arrivées d'eaux furent installées par le gouvernement quelques mois après leur arrivée. Les chiffonniers, quant à eux, sont venus au début de la décennie 1970.

Manshiyyat Nāṣir est tout au long de son histoire le lieu d'un nombre important d'interventions de bailleurs étrangers, d'ONG occidentales et égyptiennes. En quelque sorte, il constitue l'archétype de l'*'ashwā'iyya* du Caire pour les organisations spécialisées dans le développement. Cette attention commence à se manifester lorsque la Banque Mondiale et USAID (la coopération étasunienne) commencent à projeter des politiques de « *cost-recovered upgrading* » aux alentours de 1976-1978. Le projet prévoit d'améliorer les routes, l'approvisionnement en eau, les égouts, ainsi que la construction d'écoles, de cliniques, de centres commerciaux. Tout cela devait se faire selon des standards revus à la baisse pour minimiser les coûts. Des fonds sont également prévus pour la construction de nouvelles habitations et des petits commerces. L'idée est de procéder ensuite à la régularisation des titres de propriété afin de récupérer l'investissement initial pour le réinvestir dans de nouveaux projets[36]. La perspective n'était pas tout à fait la même du côté des Egyptiens qui

[34] Roman écrit en 1959. Sur le *futuwwa* voir EL-MESSIRI S., « The changing role of the futuwwa in the social structure of Cairo », in GELLNER E., WATERBURY J. (dir.), *Patrons and Clients in Mediterranean Societies*, Duckworth, Londres 1977, p. 239-253.

[35] Le Muqaṭṭam est la seule montagne du Caire. *Al gabal*, la montagne en arabe, est aussi, explique Patrick Haenni, une «[m]étaphore historique des espaces de repli des hors-la-loi de tout poil en Haute-Egypte, barbus ou non, ou plus simplement symbole du franchissement des limites de la cité, *al-gabal* ne renvoyait pas à une quelconque montagne en ces lieux aux horizons désespérément plats. Le qualificatif servait à désigner les dessous des ponts du périphérique du Caire en construction, devenu l'incarnation du désordre urbain ». HAENNI P., *L'ordre des caïds. Conjurer la dissidence urbaine au Caire*, CEDEJ/Karthala, le Caire/Paris 2005, p. 44.

[36] DORMAN, *The Politics of Neglect*, p. 149.

souhaitaient plutôt détruire les quartiers informels pour construire des logements destinés aux fonctionnaires de la classe moyenne. Le gouvernement met d'ailleurs au point un projet de cité idéale pour les pauvres en collaboration avec un cabinet de consultants grecs. Un premier projet est lancé par USAID à Hilwān dans la foulée des émeutes de janvier 1977[37], dans lesquelles les ouvriers de cette banlieue sud du Caire ont été très actifs : de nouvelles constructions sont prévues ainsi que la mise à niveau des infrastructures[38]. Les interventions à Manshiyyat Nāṣir commencent en 1979 et sont supposées s'achever en 1982. Mais les négociations avec le gouvernement sont si compliquées, que le projet s'étend jusqu'en 1985. Pourtant une dynamique est lancée et le gouvernorat va plus loin que prévu dans la connexion de ces quartiers aux infrastructures de base. En ce qui concerne, en revanche, la régularisation de la propriété foncière, celle-ci est proposée à un prix tellement élevé que presque personne n'achète son terrain. Les différents niveaux de pouvoirs responsables d'une telle régularisation ne semblent pas avoir été capables de se mettre d'accord pour trouver une procédure acceptable pour une telle transaction[39]. Les projets de développements concernant les chiffonniers sont encore très nombreux dans les années 1980 et 1990 (nous les aborderons dans le chapitre suivant) et à partir de la moitié des années 1990, la coopération allemande entreprend d'importants projets dans les parties de Manshiyyat Nāṣir où ne vivent pas les *zabbālīn*.

> Le quartier de Minshât Nâsir est bien connu des donateurs, bailleurs de fonds internationaux et autres agences bilatérales d'aide au développement. Il est certainement le quartier du Caire qui a reçu le plus de financements pour son développement […]. [Il] représente également un enjeu pour les autorités égyptiennes. Localisé en bordure du Caire islamique mais aussi proche du centre-ville et des banlieues résidentielles bourgeoises (*Gated Communities*) comme celle de Qatamiyya (New Cairo) ou celle du plateau du Muqâtam, il jouit ou pâtit, c'est selon, d'une grande visibilité en raison de sa localisation stratégique, qui peut apparaître comme d'autant plus « gênante » que deux de ces zones (le Caire

[37] La diminution des subventions sur les produits de première nécessité comme le pain, condition du FMI pour accorder un prêt à l'Egypte, provoque de sérieux troubles dans le pays. Les émeutes sont importantes et l'armée doit même venir prêter main forte à la police pour mater la révolte. Cet événement est toujours présent à l'esprit des dirigeants égyptiens. Le président Morsi a vécu la même situation délicate de devoir couper dans les subventions pour recevoir une aide du FMI. Voir GOLDSCHMIDT A., JOHNSTON R., *Historical Dictionary of Egypt*, 3e éd., The Scarecrow Press, Lanham (Maryland)/Oxford 2003, p. 159.
[38] DORMAN, *The Politics of Neglect*, p. 152-158
[39] *Ibidem*, 160-163.

> islamique et le centre-ville), sont l'objet et le théâtre de politiques urbaines ambitieuses de revalorisation du patrimoine, lesquelles se proposent d'en faire de véritables « musées à ciel ouvert[40] ».

B. **Origines des *zabbālīn***

Examinons dans un premier temps les origines de cette profession originale en retraçant sa genèse au tournant des XIXe et XXe siècles. Nous verrons que les chiffonniers tels que nous les connaissons ne sont probablement pas, comme certains auteurs l'ont soutenu, les héritiers de la corporation qui était désignée par le terme *zabbalīn* dans des sources anciennes.

1. Une profession ancienne ?

Il semblerait que des recycleurs aient existé aux alentours du X[e] siècle à *'Istabl 'Antar* près de Fusṭāṭ qui constitue la première implantation musulmane avant la fondation du Caire au Xe siècle. Dans une étude archéologique, R.-P. Gayraud, S. Björnesjö, et J.-M. Muller-Woulkoff y ont décelé une activité de recyclage :

> le matériel montre bien qu'il ne s'agit pas d'un dépotoir domestique normal. La sélection des déchets est nette car nous avons surtout des tissus et des papyri arabes, leur quantité est trop importante et la qualité de ces éléments ne correspond en rien à celle de l'habitat contemporain[41]. […]
> La qualité des ordures et les traces de réinstallation dans les ruines de l'habitat omeyyade détruit nous font conclure à une activité de chiffonniers contemporaine de l'habitat abbasside[42].

On sait également qu'a existé, au Moyen Age, une corporation des *zabbālīn* dont on trouve trace dans les archives, et dont il est attesté qu'elle était plutôt mal considérée. Ces mentions remontent au XIV[e] siècle[43]. Selon l'historien Gabriel Baer « scavenger, street sweeper,

---

[40] SEJOURNE M., *Les politiques récentes de « traitement » des quartiers illégaux au Caire : nouveaux enjeux et configuration du système d'acteur ?*, thèse de doctorat soutenue à l'Université François-Rabelais, Tours 2006, p. 370.
[41] GAYRAUD R.-P., BJÖRNESJÖ S., MULLER-WOULKOFF J.-M., Istabl 'Antar (Fostat). Rapport de fouilles », in *Annales islamologiques*, n° 25, 1991, p.61.
[42] *Ibidem*, p. 72.
[43] SHATZMILLER M., *Labour in The Medieval Islamic* World, Brill, Leiden-New York-Cologne 1994, p. 148. La source à laquelle se réfère l'auteur est un manuel de *ḥisba* datant du XIV[e] s. attribué à Ibn al Ukhuwwa. *Ḥisba* signifie d'une part le devoir de tout musulman de promouvoir le bien et pourchasser le mal mais aussi la fonction d'une personne, le *muḥtasib* chargé de faire respecter les bonnes mœurs dans les villes particulièrement

superintendent of dung [fumier], fuel supply, refuse cleaner » sont inclus dans cette catégorie de *zabbālīn*. On recense à la meme époque le *zabbāl al ṭīn* : « collector of clay (argile) and soil waste [terre/boue][44] ».

D'après G. Baer, quelques sources listant ces associations associent les « scavengers » – ceux qui ramassent les déchets – aux travailleurs qui s'occupent de l'entretien des égouts[45]. Quant au terme arabe, *zabbāl*, il semble désigner tous ceux qui travaillent avec les déchets au sens large.

Les documents qui attestent l'existence de cette profession sont des listes dressées par des observateurs à différentes époques. Par exemple Evliya Celebi, un Turc qui s'est rendu au Caire en 1670, a mentionné dans ses écrits les corporations qu'il a pu identifier lors d'une procession précédant le ramadan. Il range les *zabbālīn* parmi les métiers maudits et impies, à côté des prostituées, des mendiants et des conducteurs d'âne. Ils sont cependant considérés par Sha'rānī, le fameux cheikh soufi du XVI[e] siècle, comme faisant partie des corporations « utiles », à côté des porteurs d'eau et des cuisiniers[46]. 'Abd al Rahman al Gabartī[47], contemporain de l'Expédition d'Egypte, juge quant à lui les corporations de services comme étant inférieures. Leurs membres sont d'ailleurs nettement plus pauvres que ceux appartenant aux corporations d'artisans[48]. Dès l'origine, les chiffonniers sont considérés de manière ambigüe, alternativement sous l'angle de leur utilité à la société et sous l'aspect de « l'impureté » de leur profession.

Dans sa description des marchés du Caire au XV[e] s., Maqrīzī évoque la présence de ramasseurs de déchets :

---

dans les marchés. Voir CAHEN C., TALBI M., « Ḥisba », in *Encyclopaedia of Islam*, nouvelle éd., vol. III, p. 485-489. L'on sait très peu de choses sur cet auteur mis à part le manuel qu'il nous a laissé. Il serait mort en 1329. CAHEN C., « Ibn al-Ukhuwwa », in *Encyclopaedia of Islam*, nouvelle éd., vol. III, p. 960.

[44] BAER G., *Egyptian Guilds in Modern Times*, The Israel Oriental Society, Jérusalem 1964, p. 6.

[45] *Idem.*

[46] *Ibidem*, p. 37. La source qui mentionne Sha'rānī est plus tardive. Il s'agit de 'Alī Bāshā Mubārak. Celui-ci est un historien et haut fonctionnaire. Il est né en 1824 en Basse-Egypte dans une famille modeste. Il est formé à l'école polytechnique et est ensuite envoyé en France pour recevoir une formation dans le génie. Il est nommé par Ismaïl sous-secrétaire d'Etat, puis ministre de l'Instruction publique et ministre des Travaux publics en 1868. Son œuvre d'historien est également considérable, notamment les vingt volumes consacré à la géographie historique et la toponymie de l'Egypte. RAYMOND A., *Le Caire*, Fayard, Paris, 1993, p. 310. 'Abd al Wahhāb b. Ahmad al Sha'rānī (1492-1565) est un soufi Egyptien, écrivain et historien du soufisme. Il a écrit sur de nombreux sujets religieux. Il avait une sensibilité pour les faibles et les pauvres. WINTER M., « al-Sha'rānī », in *Encyclopaedia of Islam*, nouvelle éd., vol. IX, p. 316.

[47] 'Abd al Rahman al Gabartī, 1754-1822 ou 25, est un écrivain et biographe formé à Al Azhar. Il fait partie du conseil des oulémas durant l'Expédition d'Egypte et en a laissé un récit qui est une des sources principale sur la période. GOLDSCHMIDT A., *Biographical Dictionary of Modern Egypt*, Lynne Rienner Publishers, Boulder/Londres 2000, p. 93.

[48] CHALCRAFT J. T., *The Striking Cabbies of Cairo and Other Stories. Crafts and Guilds, 1863-1914*, State University of New York Press, 2005, p. 17.

> Voici en gros quels étaient les règlements en vigueur. Aucun convoi de paille ou de bois à brûler ne devait y passer ; un palefrenier ne pouvait y mener un cheval ; les porteurs d'eau devaient couvrir leurs outres pour ne pas éclabousser les passants ; les propriétaires de boutiques avaient l'obligation de tenir à leur portée une jarre pleine d'eau pour conjurer les dangers d'incendie ; pendant la nuit ils devaient accrocher une lanterne à leur magasin. Des éboueurs enlevaient chaque matin les ordures et la poussière[49].

Cela étant, jamais un véritable « service public » de ramassage ne fut organisé au Caire. Le balayage et l'arrosage des rues, notamment pour maintenir la poussière au sol, étaient laissés au soin des riverains. A l'époque Ottomane (XVI^{e}-XVIII^{e} s.), ces derniers ont cependant recours aux services de balayeurs professionnels appelés *zabbālīn*[50]. En effet, les citadins jettent la plupart du temps les détritus sur la voie publique de sorte que « le niveau de la rue s'élevait peu à peu, au point d'enterrer souvent en partie les rez-de-chaussée »[51]. Il faut dès lors évacuer la boue, tâche qui incombe à la corporation des transporteurs de terre sur des ânes que l'on appelle en arabe *tarrabīn*[52]. Les cargaisons sont déversées aux marges de la ville et s'accumulent en de véritables collines à l'est du Caire ce qui provoque d'importants nuages de poussières les jours de grands vents[53]. Le parc al Azhar, qui se dresse depuis les années 2000 entre le Caire fatimide et la Cité des morts, a été bâti sur l'un de ces monticules.

Dans l'ensemble les « problèmes urbains étaient résolus au jour le jour ou négligés[54]» et il faut attendre le XIX^{e} siècle et le règne de Mohammed Ali (1805-1848) – souvent désigné comme le père de l'Egypte moderne[55] – pour noter quelques progrès. James Augustus Saint-John qui voyage au Caire en 1832, en témoigne :

---

[49] RAYMOND A., WIET G., *Les marchés du Caire. Traduction annotée du texte de Maqrîzî*, IFAO, le Caire 1979, p. 43. L'historien Maqrīzī (1364-1442), dont la famille était d'origine syrienne, a occupé la fonction de secrétaire de la chancellerie d'Etat. Auteur d'une œuvre abondante, ses travaux historiques sont d'une grande importance, notamment du fait qu'il cite régulièrement des sources qui ne sont pas autrement parvenue jusqu'à nous. Voir BAUDEN F., « al-Maqrîzî », in DUNPHY R. G. (éd.), *Encyclopedia of the Medieval Chronicle*, Brill, Leiden/Boston 2010, p. 1074-1076.

[50] RAYMOND A., « Le Caire sous les Ottomans (1517-1798) », in MAURY B., RAYMOND A., REVAULT J., ZAKARIYA M. (dir.), *Palais et maisons du Caire II. Epoque Ottomane (XVIe-XVIIIe siècles)*, éditions du CNRS, Paris 1983, p. 55.

[51] CLERGET M., *Le Caire. Etude de géographie urbaine et d'histoire économique*, t. II, thèse pour le doctorat es lettres présentée à la Faculté des lettres de l'Université de Paris, 1934, p. 2.

[52] RAYMOND, « Le Caire sous les Ottomans », p. 56.

[53] RAYMOND A., « Problèmes urbains et urbanisme au Caire aux XVIIe siècle et XVIIIe siècle », in *Colloque international sur l'histoire du Caire, 27 mars-5 avril 1969*, s. d., s. l., 362-365. CLERGET M., *Le Caire*, p. 2, 6 ainsi que FLORIN B., « Réforme de la gestion des déchets et reconfiguration des territoires professionnels des chiffonniers du Caire », in *Géocarrefour*, 85/2, 2010, p. 110.

[54] RAYMOND A., *Le Caire*, Fayard, Paris 1993, p. 299.

[55] Pour une vision critique de son règne : FAHMY K., *All the Pasha's Men: Mehmed Ali Pasha, His Army and the Founding of Modern Egypt*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.

> Les rues, naguère sales et dégoûtantes, sont maintenant pour la plupart remarquables de propreté, car elles sont toutes balayées trois fois par jour… Les ordures sont réunies en tas, et quatre cents charrettes, traînées par de jeunes bœufs, sont employées pour les déposer hors de la ville[56].

2. Réforme et hygiénisme

Un souci de propreté des rues se faire jour au XIXe siècle dans une perspective hygiéniste. Les collines de décombres sont nivelées, des étangs comblés, et des canaux curetés. Il semble même que le balayage des rues soit assuré régulièrement. Sous le règle du khédive Ismā'īl (1863-1879), la question centrale des eaux usées ou stagnantes semble retenir toute l'attention des réformateurs tant elle est associée aux risques permanents d'épidémies. 'Alī Bāshā Mubarak est l'un des acteurs clés de cette réforme. Il est, en effet, extrêmement actif dans le domaine de l'urbanisme et de l'éducation, agissant dans une perspective décrite par le politologue Timothy Mitchell comme « *methods of ordering* » menant à diffuser « *a new kind of political discipline among the population*[57]». Autrement dit, nous sommes à une époque où une certaine élite égyptienne est gagnée aux idées européennes, de « réforme » et de « progrès », qui impliquent pour l'Etat la nécessité d'étendre son contrôle sur les différents aspects de la vie des Egyptiens. En contrepartie, pour la première fois, celui-ci fournit aux citoyens des services d'éducation et de santé[58].

1867 est une date clé dans la modernisation du Caire. C'est en effet cette année-là que le khédive Ismaïll se rend à l'exposition universelle de Paris découvrant, à cette occasion, la Ville lumière. Dans la foulée, le souverain entreprend la modernisation du Caire qu'il veut semblable au Paris haussmannien. Il souhaite notamment impressionner ses convives pour l'inauguration du canal de Suez, prévue pour 1869[59]. La partie de la ville construite à cette époque sera désormais « la ville européenne » opposée au Caire historique, désignée comme la « ville arabe ». Les idées hygiénistes influencent grandement ces travaux, en favorisant l'idée que percer de grands axes, ce qui n'est pas seulement vu comme une manière d'améliorer la circulation, mais aussi de permettre le renouvellement de l'air à une époque où

[56] Cité dans RAYMOND A., *Le Caire*, p. 299.
[57] MITCHELL T., *Colonising Egypt*, University of California Press, Berkley/Los Angeles/New York, 1988, p. 63.
[58] Mesures commencées sous le règne de Mohammed Ali. Voir FINTZ M., MOULIN A.-M., RADI S., « Figures de la santé publique en Egypte : passé, présent, avenir. Introduction », in *Egypte/Monde arabe*, troisième série, Figures de la santé en Egypte, mis en ligne le 08 juillet 2008 : http://ema.revues.org/index1731.html, p. 2.
[59] ARNAUD J.-L., *Le Caire. Mise en place d'une ville moderne. 1867-1907*, Actes sud (Sindbad), Arles 1998, p. 47-49.

la théorie des miasmes inspire les décideurs égyptiens[60]. Le problème du drainage des eaux usées occupe l'attention des autorités mais c'est surtout à l'époque coloniale, à partir de 1882, que l'on prend la mesure du travail à accomplir. Il existe, en effet, des réseaux d'évacuation des eaux utilisant des systèmes variés, mais toujours limités géographiquement et « aussi mal en point les uns que les autres[61] ». Cela oblige à construire un nouveau réseau de canalisations. Plusieurs projets sont étudiés entre 1882 et 1907. C'est celui de 1907 qui est finalement mis en œuvre et inauguré en 1915[62]. Le *khalīg*, un canal qui traversait le Caire, est finalement comblé à partir de 1897. Dans le même temps, l'éclairage public se développe et de plus en plus de foyers sont reliés à l'eau bien que de façon très inégale. On a cependant peu de renseignement sur le nettoyage des rues et le ramassage des ordures à cette époque.

> La plupart des interventions commanditées par le Service sanitaire (du Tanzim[63]) sont bien des travaux d'édilité ; cependant elles sont toujours ponctuelles et ne correspondent qu'aux nécessités les plus urgentes sans que la moindre organisation suivant un plan d'ensemble en soit envisagée. La situation est paradoxale. D'une part, le budget du Tanzim ne permet pas l'entretien régulier de la ville, d'autre part, tous les dix ans environ, le Service sanitaire, sous la menace des épidémies, fait nettoyer les quartiers anciens de fond en comble. En 1899, ce sont 175 employés qui ont dû travailler pendant plus de neuf mois au nettoyage de la vieille ville. Cette manière de procéder est d'autant plus étonnante que les chiffres indiquent qu'elle n'est peut-être pas la plus économique[64].

Les quinze années qui suivent la mise en place de la Caisse de la dette sont marquées par la diminution des dépenses d'édilités[65]. A partir de 1890, la situation économique du pays s'améliore et l'urbanisation reprend mais elle sera essentiellement le fait de compagnies privées.

---

[60] ARNAUD, *Le Caire*, p. 84. MITCHELL, *Colonising*, p. 65-67. Les miasmes selon le *Trésor de la langue française* « Gén. *au plur.* Émanation(s) provenant de matières organiques en décomposition et considérée(s), avant la découverte des micro-organismes pathogènes, comme l'agent des maladies infectieuses et épidémiques; odeur fétide qui s'en dégage » version en ligne : http://atilf.atilf.fr/dendien/scripts/tlfiv5/advanced.exe?8;s=1704644910.

[61] ALLEAUME G., «Hygiène publique et travaux publics : les ingénieurs et l'assainissement du Caire (1882-1907) », in *Annales islamologiques*, n° 20, 1984, p. 159.

[62] RAYMOND, *Le Caire*, p. 322-323.

[63] Il s'agit du service chargé des édilités de la ville.

[64] ARNAUD J.-L., *Le Caire mise en place d'une ville moderne, 1867-1907*, thèse de doctorat, Université de Provence, p. 260, cité dans FLORIN B., « Réforme », p. 110.

[65] La Caisse de la dette est un organisme fondé en 1876, comprenant des représentants des différents créditeurs européens de l'Egypte et chargé de contrôler le remboursement de la dette collossale acucmulée par le khédive Ismaïl. VATIKIOTIS P. J., *The History of Modern Egypt. From Muhammad Ali to Mubarak*, 4e éd., Weidenfeld and Nicolson, Londres 1991, p. 129.

3. Le témoignage de Marcel Clerget

Marcel Clerget est un géographe français qui a résidé durant cinq ans dans la capitale égyptienne et qui, tout en enseignant la géographie à l'Université du Caire, a rédigé une thèse sous la direction d'Albert Demangeon (1872-1940), un des continuateurs de l'école géographique lancée par Paul Vidal de la Blache. Le résultat sera une thèse impressionnante de 800 pages, aujourd'hui toujours très utile grâce à l'usage que fait l'auteur de sources variées et de ses observations directes. La thèse a également la particularité de se concentrer sur le Caire historique plutôt que sur la ville moderne en extension[66]. L'auteur évoque durant quelques pages cette question des déchets et des problèmes liés à leur évacuation. Il décrit dans un sous-chapitre les « mesures récentes pour l'amélioration de l'hygiène publique ». Après avoir expliqué le problème des égouts, dont nous avons vu la centralité, et celui du drainage, M. Clerget s'attaque à la question du nettoyage et de l'arrosage des rues. Il évoque assez peu les personnes chargées de récolter les ordures ; ce qui l'intéresse est plutôt le maintien de la salubrité des voies publiques. Une compagnie privée, nous dit Clerget, était chargée de cette tâche mais le gouvernement a résilié le contrat du fait de son inefficacité[67]. En revanche, Hilwān jouit d'un meilleur service. Elle est « dotée de nombreux cantonniers et de deux voitures d'arrosage[68]». La situation n'en reste pas moins précaire.

> Au moindre événement imprévu (visite de grand personnage, pluie violente ou rupture de conduite), l'affolement régnait au Tanzim[69] ; il fallait faire travailler, jour et nuit, bêtes et gens ; avec des moyens de fortune (souvent à la main) et des charrois primitifs, on évacuait à des distances considérables une quantité parfois énorme de boue et de détritus variés. En 1899, en quatre jours de pluies, 12.158 carrioles furent chargées de cette façon ; en janvier 1900, 17.000 en cinq jours ; une autre fois, on dut emporter 12.528 tonnes en quelques jours[70].

L'eau manque souvent pour l'arrosage et une épidémie de peste en 1900 oblige les autorités à dégager des fonds pour arroser régulièrement les rues. H. A. Perry, le responsable du Department of Towns and State Buildings depuis 1897, estime pourtant insuffisant l'effort de

---

[66] Ces renseignement sur Clerget proviennent de VOLAIT M., «Autres regards : le Caire des urbanistes égyptiens de l'entre-deux-guerres », in ALLEAUME G, DENOIX S., TUSCHERER M. (éd.), *Mélanges en l'honneur d'André Raymond*, IFAO, le Caire 2009 en ligne : http://hal.archives-ouvertes.fr/index.php?halsid=tlo5undsjq17nvqaedolcp6k85&view_this_doc=halshs-00418453&version=1, consulté le 22/4/2014. .

[67] CLERGET, *Le Caire* t. 1, p. 12.

[68] *Idem.*

[69] La manière dont Clerget évoque le Tanẓīm a été jugée un peu cavalière et lui a valu de rudes critiques de la part de son jury. A tel point d'ailleurs qu'il a mis fin à sa carrière académique. Voir VOLAIT, « Autre regards ».

[70] CLERGET, *Le Caire* t. 1, p. 12

nettoyage. En effet, le Tanẓīm ne parvient à évacuer que la moitié des détritus qui s'accumulent dans les rues, les habitants jetant leurs ordures directement sur les voies publiques. Heureusement, une partie des déchets est utilisée pour chauffer les bains qui en consomment, selon M. Clerget, 168 mètres cube par jour[71]. Au XX^{e} s., les techniques de transport et d'arrosage s'améliorèrent. Six décharges recoivent les déchets et 61 % des rues sont nettoyées et arrosées chaque jour, le reste ne l'étant que tous les quatre jours. Mais de nouveau, face à la constante augmentation de la quantité des déchets, les autorités publiques ont du mal à suivre, surtout dans la ville arabe où les rues ne sont pas encore asphaltées. De nouveaux dépotoirs et incinérateurs sont donc mis en service[72]. M. Clerget ne dit mot des *zabbālīn* qui, pourtant, existent déjà. Peut-être ne sont-ils pas encore assez nombreux pour attirer l'attention du géographe.

4. La genèse du système des zabbālīn : des immigrants de l'intérieur

L'histoire des *zabbālīn* est liée à celle de l'exode rural. La deuxième moitié du XIX^{e} siècle connait une explosion démographique liée notamment à une amélioration des récoltes et du système d'irrigation. Entre 1870 et 1900, la population égyptienne croît ainsi de 50 % et la corvée est abolie en 1892, provoquant un appel de main d'œuvre[73]. En outre, les zones irriguées de Dākhla, oasis dont sont issus les premiers *zabbālīn*, passent de 10.700 ha en 1897 à la moitié seulement en 1960 à cause de la diminution des réserves d'eau[74]. Tout cela enclenche un important exode rural vers le Caire[75]. Alors que la croissance démographique s'élève à 169 % à l'échelle de l'Egypte entre 1897 et 1960, elle n'est que de 55 % dans les quatre oasis du désert occidental (Baḥariyya, Farāfra, Dākhla, Khārga). Cette partie « manquante » de la population est celle qui est partie vers le Caire. De la même manière, de nombreux chrétiens viennent peupler la capitale durant les décennies 1930 et 1940 – apogée des transferts de population de la campagne vers les villes. Ainsi la proportion des chrétiens vivant dans la région du Caire est-elle passée de 11,9 % de leur nombre total en 1897 à 28,3

[71] *Idem.*
[72] CLERGET, *Le Caire*, t. 1, p. 13.
[73] La corvée s'est intensifiée au XIX^{e} s. Pour faire entrer l'Egypte à marche forcée dans la modernité, le travail des paysans était utilisé pour de grands travaux, creusement de canaux, irrigation etc. BROWN N., « Who Abolished Corvée Labour in Egypt and Why? », *Past & Present*, n° 144, août 1994.
[74] MEYER G., « Die Zuwanderung aus den ägyptischen Oasen nach Kairo. Zur räumlichen und beruflichen Integration von Fellachen in die Stadt », in *Der Islam*, vol. 57 (1), 1980.
[75] DENIS E., « Du village au Caire, au village comme au Caire », in *Egypte/Monde arabe*, deuxième série, 4-5, 2001 : *L'Égypte dans le siècle, 1901-2000*, en ligne : http://ema.revues.org/index883.html, §16, consulté le 22/4/2014.

% en 1976, proportion qui a depuis légérement augmenté[76]. Les migrants ruraux s'installent à proximité d'une gare ferroviaire ou d'autobus. Ils arrivent habituellement au Caire chez un proche, souvent originaire du même village, puis s'installent à proximité de leur famille (comprise dans un sens très large), ce qui provoque fréquemment au Caire des regroupements d'habitants d'une même région[77].

Dans les années 1880, un groupe de migrants originaires de cinq familles de l'oasis de Dākhla, s'implante au Caire dans le quartier de Bāb al Sha'riyya, spécialement autour de la rue Bāb al Baḥr (entre 'Ataba et Ramsīs[78]). Il entreprend le ramassage des déchets ménagers qui servaient alors surtout de combustible pour cuire le *fūl*, purée de fèves qui sert de base à l'alimentation des Egyptiens, ou pour chauffer l'eau des thermes. Un certain nombre de ces habitants des oasis se spécialisent également dans des restaurants de *fūl*, et peuvent combiner cette activité avec celle d'éboueur[79].

Petit à petit un système se met en place, à partir des années 1930, dans lequel les oasiens sont payés par les foyers dont ils ramassent les poubelles, tout en s'assurant une sorte de monopole sur la collecte de leurs ordures[80]. Les résidus variés qui servent de combustible sont déjà largement concurrencés par la houille[81] : à partir des années 1930, en effet, de plus en plus de bains publics commencent à être chauffés au pétrole, réduisant considérablement les débouchés pour les *wāḥiyya* (sing. *wāḥī*, terme arabe désignant les gens des oasis). Ceux-ci se tournent alors vers des néo-migrants de Haute Egypte, des chrétiens, à qui ils peuvent vendre les déchets organiques pour nourrir des cochons. Les chiffonniers chrétiens se situent à cette époque du côté d'Imbāba, à l'Ouest du Caire, lieu d'implantation d'une population également

[76] DENIS E., « Cent ans de localisation de la population chrétienne égyptienne. Les éléments de distanciation entre citadins et villageois », in *L'Astrolabe*,n° 2, 1999, en ligne sur HAL : http://halshs.archives-ouvertes.fr/docs/00/59/12/99/PDF/chrA_tiens_100ans.pdf, p. 7-8.

[77] Voir ABU-LUGHOD J., « Migrant Adjustment to City Life » , in *American Journal of Sociology*, vol. 67, n° 1, juillet 1961, p. 22-32. Bénédicte Florin nuance cependant cette affirmation dans sa thèse : *Itinéraires citadins au Caire. Mobilités et territorialités dans une métropole du monde arabe*, thèse de doctorat, Université de Tours, 1999, p. 70.

[78] EQI, *The Zabbaleen Environmental and Development Program: an Evaluation (vol. 1). A comprehensive Review and Analysis of Changes in the Manshiet Nasser Zabbaleen settlement in Cairo Egypt from 1881 to 1993*, 1997, p. 3-4 (Par la suite nous citerons EQI 1997). Ragui Assaad est l'auteur de ce document. Ceci dit on trouvait des oasiens travaillant comme intermédaires pour le ramassage des ordures également à Ẓāhir, Sayida Zaynab, Shubrā, Imbāba, Gamaliya, Darb al Aḥmar, Mūskī, Azbikiya, 'Abdīn. Voir MEYER G., « Die Zuwanderung », p. 41-43.

[79] MEYER, « Die Zuwanderung ».

[80] MEYER G., « Waste-Recycling as Livelihood in the Informal Sector. The Example of Refuse Collectors in Cairo », in *Applied Geography and Development*, vol. 30, 1987, p. 79. EQI (ETRIBI T., OLDHAM L., NEAMATALLA M.), *The people of the Gabbal: Life and Work Among the Zabbaleen of Manshiet Nasser*, report n° 3, p . 4 (Par la suite nous citerons EQI n° 3).

[81] CLERGET, *Le Caire*, vol. 2, p. 242.

originaire de Dākhla[82]. Imbāba se trouve en effet à proximité d'une ligne de train qui relie la Haute Egypte à la capitale, ce qui explique le choix de ce quartier. Dès lors, petit à petit – principalement à partir de la deuxième moitié des années 30 –, la plupart des oasiens renoncent à ramasser les déchets et commencent à sous-traiter cette activité aux chrétiens avec qui ils étaient déjà en relation.

Les *wāḥiyya* se constituent alors en *rābiṭa*, association à base communautaire, et prennent le contrôle de la profession, servant d'intermédiaires entre les propriétaires d'immeubles qui leur vendent le droit de récolter les déchets et les *zabbālīn*[83] qui font effectivement le travail[84]. Ce droit une fois acquis sur l'un ou l'autre immeuble est héréditaire et les *wāḥiyya* n'hésitent pas à utiliser la force si nécessaire pour protéger leur monopole sur les contrats passés avec les habitants.

C. Economie du métier de *zabbāl* et organisation sociale de la communauté

1. *Le système de la collecte*

Le système a longtemps fonctionné de la manière suivante : lorsqu'un nouveau bâtiment est érigé, une enchère est proposée parmi les membres de l'association pour obtenir le droit d'y récolter. A la fin des années 1970, les entrepreneurs se mettent d'accord pour mette fin au système des enchères et tenter plutôt de procéder à des négociations préalables. Le *wāḥī* perçoit à l'origine aussi une participation aux frais de ramassage des poubelles auprès des résidents des immeubles : cette somme pouvant varier entre 0,50 et 5 livres[85]. Le droit de collecte sur tel ou tel parcours est alors acheté par un *zabbāl*. Le prix diffère selon le niveau social des habitants du quartier qui, comme on peut s'y attendre, influe sur la qualité des déchets : les riches utilisent par exemple plus de papier et de plastique que les pauvres. Une route dans un quartier huppé pouvait coûter 1000 LE au début des années 1980, ce qui

[82] MEYER, « Die Zuwanderung », p. 41-43.
[83] Nous utiliserons ce terme uniquement pour designer les éboueurs qui font partie des communautés d'éleveurs de cochons et qui peuvent être chrétiens ou musulmans même si ces derniers sont minoritaires. Dans le langage courant, les oasiens et les autres n'étaient pas distingués. Nous suivons en cela l'usage adopté par la littérature existante sur le sujet.
[84] HAYNES K. E., EL-HAKIM S. M., « Appropriate Technology and Public Policy: the Urban Waste Management System in Cairo », in *Geographical Review*, vol. 19, 1979, p. 102.
[85] Une livre étant à peu près équivalente à 1,43 dollar de l'époque selon EQI n° 3, p. 5.

constitue une somme considérable pour l'époque[86]. Les *zabbālīn* doivent, en outre, s'acquitter d'une redevance mensuelle allant d'1 à 10 livre par mois. Certains ont pu se libérer progressivement de cette obligation vis-à-vis du *wāḥī*, d'autres continuent à s'en acquitter[87].

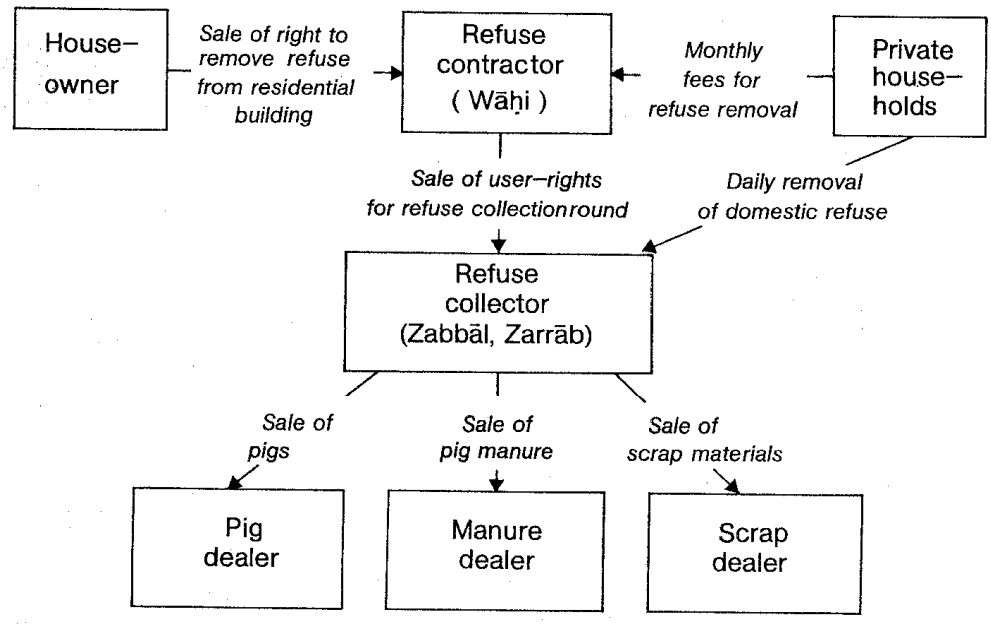


Fig. 1 – *The system of recycling household refuse in Cairo.*

Tableau tiré de MEYER G., "Waste-Recycling as Livelihood in the Informal Sector. The Example of Refuse Collectors in Cairo", in *Applied Geography and Development*, vol. 30, 1987, p. 80.

Un *zabbāl* peut obtenir le droit de collecte dans différents immeubles auprès de plusieurs *wāḥiyya*. Une « route » de collecte d'un chiffonnier représente à peu près 250 à 300 unités résidentielles. Ces circuits peuvent être hérités, échangés ou vendus. Un *wāḥī* peut également posséder le « droit » de collecte dans plusieurs quartiers. Tout cela rend le réseau de ces relations particulièrement difficile à démêler[88].

[86] En 1984, le salaire minimum légal s'élève à 30 LE par mois et celui d'un haut fonctionnaire entre 150 et 300 LE. 1 kg de viange coûte entre 6,5 et 7 LE. Le prix du pain (0,01 LE la pièce), fortement subventionné, ne constitue pas un très bon indicateur du coût de la vie. LUTHI J.-J., MOGHIRA M. A., *L'Egypte en république. La vie quotidienne*, L'Harmattan, Paris 2006, p. 333-334.
[87] MEYER, « Waste-Recycling », p. 80-81.
[88] EQI, *The Zabbaleen Environmental and Development Project.*

2. *La communauté du Muqaṭṭam*

Nous avons de précieuses informations sur la communauté du Muqaṭṭam dix ans après son installation, aux débuts des années 1980, grâce aux études réalisées par les ingénieurs en développement d'Environmental Quality International (EQI) qui œuvrèrent dans le quartier durant deux décennies[89]. D'abord ces rapports insistent sur la sorte d'exploit qu'a constitué l'implantation du quartier après l'éviction d'Imbāba en 1969-1970. En effet, les *zabbālīn* parviennent à continuer leur travail de récolte des poubelles durant le « déménagement ». De même, ils sont parvenus à dresser des maisons de fortune sur un terrain particulièrement accidenté. Ils se sont adossés à la montagne : cette attitude est souvent associée par les habitants du quartier à une forme de précaution permettant d'identifier plus facilement d'où viendraient les éventuels dangers[90]. En 1973, il n'y a que quelques maisons de pierre dans la communauté, ce qui ne changera qu'après 1974 et l'arrivée de Faraḥāt (le futur Abūnā Sam'ān) et, surtout, la construction de l'église. Cela donne aux chiffonniers la confiance nécessaire pour construire en dur, ce qu'ils rechignaient à faire auparavant, craignant une nouvelle expulsion. En 1981, plus des trois quart des maisons sont en pierre ou en brique et ceux qui vivent encore dans des maisons de tôle expriment le souhait de bâtir une nouvelle habitation au plus vite[91]. Les chiffonniers ne construisent pas eux-mêmes mais recourent à la main d'œuvre de l'implantation voisine de Manshiyyat Nāṣir.

Chaque famille prend possession d'une parcelle et certaines en profitent pour se saisir de plusieurs terres. L'espace est abondant dans les débuts mais va vite devenir une denrée rare. Ainsi, les clans qui se sont approprié le plus de terrains ont pu par la suite les revendre à très bon prix, y construire des immeubles pour les louer ou les céder simplement à des proches venus de Haute Egypte[92]. La terre appartient simplement à celui qui l'a prise le premier, mais personne ne possède de titre de propriété. Les consultants d'EQI recommandent alors de prendre en compte les arrangements existants concernant la question d'une éventuelle régularisation foncière.

La vie est très dure pendant la première décennie de l'installation.

[89] Voir chap. 2.
[90] Par ailleurs il semble qu'à Dayr Tāsā, les chrétiens étaient également adossés à la montagne.
[91] EQI, Rapport n°3, *The People of the Gabbal*, p. 8-11.
[92] Tout cela étant purement informel, vu que légalement ces terres appartiennent toujours à l'Etat.

> Il n'y avait pas d'eau, raconte une habitante du quartier qui en a connu les débuts. On devait la porter sur la tête, et la chercher très loin près de l'hôpital al Ḥussayn. On l'amenait pour la boire. Mais il fallait aussi remplir une citerne (*funtāz*) pour les cochons et pour qu'on boive aussi. La réserve durait une semaine[93].

Souvent, quand on demande à un habitant des *zarā'ib* d'un certain âge, comment était la vie « avant », il commence sa réponse par « *makānch fīh maya wala kahraba* » (il n'y avait pas d'eau ni d'électricité). Abūnā Sam'ān, d'ailleurs, répond également de cette manière à cette même question, mais il ajoute « *kānit al riha sa'ba* », l'odeur était très difficile [à supporter]. Cette question de l'odeur est souvent évoquée par les différents intervenants extérieurs au quartier. A l'époque – outre les déchets s'accumulant –, des carcasses de bêtes jonchent les rues, ce qui rend l'atmosphère difficilement supportable pour qui n'y est pas habitué[94]. Citons tout de même cette remarque qui apparaît dans un rapport comme une utile manière de nuancer les indications qui seront ensuite données sur la situation hygiénique dans les *zarā'ib*.

> Despite the fact that the zabbaleen are friendly and helpful and entirely gracious about opening their homes to guests, it takes some time for the newcomer to really be able to see the people and their homes rather than just seeing the garbage. With time in the community, however, one begins to realize that despite the filth in the streets, for instance, the laundry is clean, that while the people get very dirty while they are sorting the refuse, they make themselves immaculate once the day's work has ended, and that in the absence of an on-site water supply this alone is a major achievement. Once one begins to see such things, one also begins to realize the really impressive order that lies behind the apparent disorder of the settlement, and to accord the people of the Gabbal the respect to which they are entitled[95].

Ce passage permet, en effet, de relativiser l'effet de la démonstration avant/après qui ressort aussi bien de la littérature de développement (montrer le travail accompli) que les démonstrations à argument religieux (montrer l'œuvre du prêcheur ou du Saint-Esprit) et qui tendent bien entendu à noircir le tableau de la situation initiale.

Le climat constitue une autre source de difficulté. Bien qu'en Egypte on n'atteigne jamais des températures très basses, le vent peut être très froid en hiver. Au début des années 1980, il y a trois arbres pour la totalité du site[96]. Rien, dès lors, ne fait obstacle au sable et à la poussière

[93] Entretien avec une habitante âgée du quartier, 2007. On peut ici préciser qu'en réalité, il y avait de l'eau plus près que cela mais en général ceux qui disposaient du robinet la vendaient.
[94] Il faut préciser aussi que cette question de l'odeur comme barrière est toujours présente. Un jour, par exemple, nous voyons descendre des jeunes filles du Monastère avec un mouchoir sur le nez, marquant ostensiblement leur affliction. Un commerçant du quartier leur lance alors « il n'y a pas d'odeur, *mafīsh rīḥa* ». Mais la situation aujourd'hui n'a pas grand-chose à voir avec celle d'alors.
[95] EQI n° 3, p. 14.
[96] *Ibidem*, p. 11.

qui créent une atmosphère irrespirable les jours de grand vent. Le quartier connait aussi dans ces années difficiles deux incendies qui ravagent le site. Cela mène d'ailleurs à une première intervention de la part d'Oxfam qui installe des extincteurs aux points stratégiques du quartier.

3. La structure de la zarība

Le travail de recherche d'EQI met au jour la structure de la *zarība* comme un ensemble comprenant l'enclos proprement dit ainsi que les pièces abritant la famille élargie. Elle est dirigée par le chef de ménage – en général l'homme le plus âgé[97]. Le système économique des *zabbālīn* est déjà bien huilé au début des années 1980. La *zarība* peut être définie plus précisément comme un ensemble comprenant un enclos, une cour intérieure à l'arrière de la maison pour le tri et l'élevage d'animaux divers, ainsi que la partie proprement destinée à l'habitation : de petites chambres ou s'entassent les membres de la famille. Il faut y ajouter les ânes et la charrette, indispensables pour ramasser les poubelles. Les nouveaux arrivants qui n'ont pas les moyens d'investir doivent dès lors recourir à un « partenariat » avec un autre *zabbāl* qui peut ensuite se rembourser en prélevant jusqu'aux trois quart du revenu de la personne à qui il a prêté l'argent. De meilleures conditions d'« emprunt » peuvent être proposées aux membres du clan. Aucun cas de partenariat avec un membre extérieur à la communauté n'a été noté par les enquêteurs, ce qui ne veut pas dire que celle-ci fonctionnait en circuit fermé. Un exemple le montre bien : après l'incendie de 1976, le célèbre boucher de Shubrā, Murqus, prête de l'argent aux chiffonniers pour qu'ils puissent très vite rétablir leur activité et sans faire pression pour être remboursé rapidement. Cela montre que si la propriété et les partenariats fonctionnent de manière endogène, les *zabbālīn* sont déjà reliés à un réseau économique structuré, impliquant divers intervenants. « Ouvrir » une *zarība*, outre l'achat d'une route de collecte, peut coûter autour de 1600 livres égyptiennes, une somme conséquente pour l'époque[98].

4. L'élevage

La collecte des déchets est indispensable à l'activité économique du *zabbāl*, mais c'est l'élevage des porcs qui constituera longtemps la plus grande part de ses revenus. Le

[97] *Ibidem*, p. 21.
[98] *Ibidem*, p. 50-74.

commerce de cet animal jugé impur par une grande majorité de la population, nous est assez mal connu. On ne dispose pas de renseignements très précis sur le cheptel porcin en Egypte. M. Clerget comble à nouveau un manque, mais les renseignements dont nous disposons restent minces. Il nous apprend que les porcs sont taxés comme les autres bêtes.

> Enfin, le porc, pour des raisons religieuses, n'est consommé, à l'exception de quantités insignifiantes, que par l'élément non musulman. On doit pourtant signaler des essais périodiques d'acclimatation des bonnes races de porcs dans les environs du Caire par des épiceries en gros de la ville, pour remplacer le porc salé et fumé d'Italie et d'Angleterre. Généralement ces tentatives n'aboutissent pas à des résultats probants ; l'élevage des porcs est toujours très aléatoire, mais ces échecs auraient lieu moins fréquemment s'ils étaient pratiqués sur des espèces du pays, et non pas sur des sujets étrangers dont l'adaptation est longue et délicate[99].

Il faut noter que le porc semble loin d'avoir été consommé par tous les coptes, au moins jusqu'à la première moitié du XX^e^ s. Un témoignage du missionnaire anglican John Lieder au XIX^e^ s. affirme que les prêtres ne consomment jamais cette viande et les fidèles rarement[100]. Chrétiens et musulmans égyptiens semblent partager – au moins partiellement – l'interdit touchant à la consommation de viande porcine. Il est dès lors possible que l'essentiel de la demande soit venue à l'époque des communautés étrangères installées au Caire : Anglais, Italiens, Grecs, Français.... A plusieurs reprises des chiffonniers nous ont même affirmé que dans leur village d'origine, on n'élevait pas de porcs à l'époque où eux-mêmes ou leurs parents l'ont quitté. *A contrario* un *zabbāl* musulman de 'Izbat al Nakhl expliquait qu'à son arrivée, vers 1970, il élevait des cochons et les mangeait jusqu'à ce qu'un imam explique qu'il n'y avait pas droit. Il a donc continué l'élevage mais arrêté de manger les bêtes.

On peut supposer que l'élevage a pris quelque ampleur après la stabilisation des plus importants quartiers de chiffonniers, c'est-à-dire après l'expulsion d'Imbāba en 1970 et la

---

[99] CLERGET, *Le Caire*, vol. 2, p. 84.

[100] SEDRA P., *From mission to modernity. Evangelicals, reformers and education in nineteenth-century Egypt*, I.B. Tauris, Londres 2011, p.114. Wissa Wassef l'affirme également : « Bien que rien dans la liturgie ou dans les Livres ne le défende, beaucoup de Coptes s'abstiennent de manger de la viande de porc ; la plupart d'entre eux s'abstiennent également de manger la chair des bêtes étouffées sous le sang, pour se conformer à l'injonction des Apôtres aux Gentils convertis (Actes XV, 20 et 29) », WISSA WASSEF C., *Pratiques rituelles et alimentaires des coptes*, IFAO, le Caire 1971, p. 372. Voir aussi le témoignage de Lane, un orientaliste ayant vécu au Caire au XIX^e^ s. : « The Copts almost universally abstain from eating swine's flesh; not because they consider it unlawful, for they deny it to be so, but, as they say, on account of the filthiness of the I should think, however, that this abstinence is rather to be attributed to a prejudice derived from their heathen ancestors. The flesh of the wild boar is often eaten by them. Camel's flesh they consider unlawful; probably for no better reason than that of its being eaten by the Muslims. They abstain from the flesh of animals that have been strangled, and from blood, in compliance with an injunction of the Apostles to the Gentile converts (Acts, XV, 20 and 29), which they hold is not abrogated ». LANE E. W., *An Account of the Manners and of the Customs of the Modern Egyptians*, The American University in Cairo Press, Le Caire/New York 2003, p. 541-542.

relocalisation au Muqaṭṭam,'Izbat al Nakhl et Ṭura. Les communautés de chiffonniers sont en lien avec les grands commerçants de porc auxquels ils vendent leurs animaux. En 1981 quand EQI étudie le système de collecte des déchets, le recyclage fait déjà partie intégrante des revenus des familles, mais l'élevage constitue encore la plus grande part des rentrées financières[101].

Une classe plus aisée, qui ne ramasse plus les déchets, a alors déjà émergé. Ces commerçant qui achètent des bêtes ou des matériaux sont désigné comme les *ma'allimīn*, qui, en arabe, désigne de manière traditionnelle quelqu'un qui a une petite affaire, un patron ou quelqu'un de rang similaire au sien[102]. Celui-ci peut être un *wāḥī* ou bien un membre de la communauté des *zabbālīn* qui s'est enrichi. En effet, de plus en plus, une distinction s'opère entre les recycleurs, les *ma'allimīn* et les collecteurs de déchets au sein de la communauté, même si les deux premières catégories peuvent se recouvrir. Les chiffonniers restent pourtant indispensables aux deux groupes qui les dominent. Avec le temps les acteurs intervenant sur le marché de la récupération des déchets se diversifient. De grands commerçants de porc émergent, et des entreprises égyptiennes se mettent à acheter des matériaux recyclés. Une filière d'exportation du plastique concassé et traité à l'aide de produits chimiques s'est même développée en direction de la Chine au cours des années 2000.

5. *L'organisation sociale*

Au Muqaṭṭam cette élite s'appuie sur des clans auxquels elle est reliée par des relations familiales et commerciales. Le rapport d'EQI pointe l'absence, au sein de cette communauté, d'un leader traditionnel comme le *cheikh al ḥāra*[103]. Mais le *cheikh al ḥāra* est une fonction typiquement citadine (qui est d'ailleurs abolie en 1962[104]) alors que les *zabbālīn* sont encore marqués par les traditions villageoises. Les auteurs du rapport ont négligé l'existence de familles, de clans structurés, chacune ayant un ou des chefs. Ces familles se connaissaient depuis Dayr Tāsā – situé dans le département de Badārī près d'Assiout (sur la rive droite du Nil) –, le village d'origine d'une grande partie des habitants, ou au moins depuis Imbāba.

[101] L'étude classe les quartiers de collecte en *high*, *middle* et *low* selon le niveau des habitants dont les déchets sont collectés. La part des ressources pour la récupération des matériaux est de 2.01 LE par tonne pour high, 1.79 pour middle, 0.69 pour low. La part des déchets organiques rapportée à la valeur de cochons est de 3.22 pour high, 3.09 pour middle et 1.17 pour low. EQI, *Solid Waste Management Practices in Cairo. Report n° 2. Solid Waste Component First Egypt Urban Development Project*, 1981 (dorénanvant cit EQI n° 2).

[102] BADAWI E.-S., HINDS M., *A Dictionary of Egyptian Arabic*, Librairie du Liban, Beyrouth 1986, p. 596.

[103] EQI n° 3, p. 10. La *ḥāra* est la petite ruelle de la vieille ville qui était traditionnellement dirigée par un cheikh.

[104] ISMAIL S., « The Popular Movement Dimensions of Contemporary Militant Islamism: Socio-Spatial Determinants in the Cairo Urban Setting », in *Comparative Studies in Society and History*, 42 (2), p. 371.

Dans les quartiers urbains issus de l'émigration rurale, les liens du sang, les familles élargies, restent l'une des sources primordiales de solidarité (et de disputes). Il existe un *ethos* familial centré autour de l'honneur et la réputation des individus, mais aussi autour de la maison familiale (*bayt al 'ā'ila*), c'est-à-dire une maison occupée uniquement par les membres d'une même famille élargie[105]. Les autre liens que sont l'argent, l'amitié, la filiation spirituelle et d'autres encore peuvent se superposer, répondre à des besoins différents ou entrer en tension selon les cas. On appelle également cela les *baladiyyāt*, un terme qui insiste davantage sur le village ou le quartier d'origine[106]. Ces différentes appartenances peuvent donc se décliner de la famille, à la Haute Egypte dans sa totalité en passant par le village, la ville ou le département. La particularité pour le cas qui nous occupe est que le Muqaṭṭam n'a pas connu d'association à base régionale, pourtant très fréquentes au Caire[107]. Les solidarités des familles ont cependant joué un rôle central dans la structuration économique du quartier à travers la mise en place de partenariats pour s'installer comme *zabbāl*.

Au Muqaṭṭam, la communauté est majoritairement endogame même si cette endogamie s'est affaiblie avec le temps. En effet, épouser un ou une « *zabbāl* » est pour la plupart des coptes inimaginable. Ce sera d'autant plus difficile si c'est l'homme qui est originaire du Muqaṭṭam car cela impliquerait que la femme doive y vivre. Une plus forte homogénéité de l'origine des habitants que dans la plupart des quartiers informels en résulte. En outre, la poche chrétienne constituée par les *zarā'ib* du Muqaṭṭam constitue le cas, un peu à part au Caire, d'un quartier chrétien de façon quasi homogène[108]. Les principales familles sont originaires de Dayr Tāsā. Elles ont une histoire qui remonte au village dont les plus âgés se souviennent et dont les jeunes adultes ont entendu parler à travers les histoires racontées par leurs parents. Les adolescents d'aujourd'hui prêtent l'oreille quand on discute de ce sujet, car cette réalité des clans est beaucoup moins vivace et n'occupe plus tellement les discussions ni les bagarres d'écoliers. De manière assez commune dans les quartiers populaires cairotes, on se marie souvent entre cousins issus du même clan (*'ā'ila*). Ces familles élargies, que le rapport d'EQI n'a pas abordés, sont désignées par un nom générique. Par exemple, pour citer quelques-unes parmi les plus importantes : les Habaysha, les Zurq, les Bagatra, les Manaṣīr ou encore les Tawājin… Certaines de ces familles ont formé des alliances matrimoniales. Le mariage est

[105] SINGERMAN D., *Avenues of participation*, p. 49-71.
[106] Tout dépend face à qui l'on affirme son identité. *Baladiyyāt* est formé à partir de *balad*, mot qui, en arabe égyptien, peut signifier selon les contextes la nation, le pays, la ville ou le village. Voir HINDS, BADAWI, *A Dictionary*, p. 96-97.
[107] MILLER, « Réseaux et territoires », p. 5.
[108] Shubrā est le quartier à plus forte proportion copte. Celle-ci s'élèverait à 40 % selon BAYAT A., *Life as Politics. How Ordinary People Change the Middle East*, The American University in Cairo Press, le Caire/New York, 2009, p. 195.

encore très précoce au début des années 1980 (souvent avant 15 ans pour les filles) mais Abūnā Sa‘mān avait déjà, semble-t-il, livré bataille contre cette pratique à tel point que l'équipe de recherche d'EQI en vienne à suspecter les interviewés de mentir sur l'âge de certaines épouses pour éviter d'être réprimandés par le prêtre.

EQI, dans son rapport intitulé *The People of the Gabbal* en 1981, dresse un tableau sociologique précis de la communauté. L'étude repose sur un échantillon de 70 foyers sur à peu près 540. Un des résultats notable est que six foyers (9 %) de l'échantillon ne comptent pas d'homme travaillant comme *zabbāl*, bien que ces familles vivent dans la communauté depuis Imbaba. Ceux-ci – dont certaines familles musulmanes –, possèdent un petit magasin, une presse à papier ou alors jouent les intermédiaires entre les différentes *zarā'ib*. Le taux de personnes sachant lire et écrire tourne autour de 2 ou 3 % pour les femmes mais monte jusqu'à 24 % chez les chefs de ménage, même s'il s'agit parfois simplement de personnes sachant difficilement déchiffrer l'arabe. Un certain nombre d'hommes ayant alors entre 50 et 60 ans, ont appris à lire dans les écoles missionnaires du Ṣa‘īd. Parmi les chefs de famille, 6 viennent de Sohag, 3 de Qinā et 52 du département de Badārī où se situe le village de Dayr Tāsā.

Bien entendu, le rapport pointe un certain nombre d'éléments identifiés comme des manques ou, en tout cas, des améliorations possibles pour la communauté. Les questions d'hygiène et les besoins en infrastructures sont évoqués. L'absence de toilettes dans la plupart des habitations est remarquée et, semble-t-il, pointée par les chiffonniers eux-mêmes comme une priorité[109]. La question du travail des femmes, responsables du tri des poubelles ramenées par les hommes, est mentionnée ainsi que la difficulté pour elles de s'occuper des enfants pendant leur ouvrage. Le rapport pointe des problèmes structurels qui nécessitent une solution communautaire : l'important cheptel et les soins à lui apporter, les coûts élevés pour se débarrasser des déchets organiques y compris le lisier, l'évacuation des déchets inutiles et, enfin, l'accumulation des résidus du recyclage du papier constituant autant de foyers potentiels d'incendie. Le risque de contracter le tétanos est également important car beaucoup se déplacent pieds-nus ou en sandales parmi les boites de conserves et autres résidus tranchants.

[109] Il n'y avait pas d'égouts et creuser des fosses sceptiques était compliqué à cause du sol rocheux, EQI n°3, p. 46.

D. Evolutions

1. *Une survivance du corporatisme égyptien ?*

Avant de retracer l'évolution des connexions des chiffonniers avec l'Etat égyptien, il est nécessaire de réfléchir aux spécificités de leur profession. La dépendance du *zabbāl* par rapport au *wāḥī*, ainsi que le monopole que s'assure ce dernier sur les immeubles, ont amené Ragui Assaad à y voir une survivance du système corporatiste égyptien, qui avait progressivement disparu entre la fin du XIX[e] et le début du XX[e] s. En effet, on a vu qu'il existait une corporation de *zabbālīn* par le passé, mais ceux-ci partageaient assez peu de caractéristiques avec ceux du XX[e] s. R. Assaad tire argument d'un accès protégé à la profession justifié par les *wāḥiyya* par « une loi coutumière qui leur donne ce droit par héritage[110]». Cela étant, comme il le note lui-même, cette protection vis-à-vis de la concurrence n'est qu'un aspect de la corporation égyptienne. G. Baer définit, dans le contexte égyptien, la corporation comme « un groupe de citadins engagés dans la même profession et dirigé par un Chaykh[111]». Le mot arabe est *ṭa'ifa* (plur. *ṭawā'if*). Celui-ci s'applique à d'autres groupements, notamment confessionnels, comme les coptes par exemple.

> Guilds could hold the monopoly over a particular trade in a particular location, solve disputes, contract labor, distribute raw material, levy dues, punish members, organize ceremonies for admission and promotion, remit taxes to the government, implement government regulations and requisitions, parade through the streets at certain public festivals, and organize mutual help[112].

Toutes ces fonctions ne se retrouvent pourtant pas dans toutes les corporations, ni à toutes les époques. Celles-ci bénéficient d'une certaine autonomie et peuvent, la plupart du temps, choisir elles-mêmes leurs cheikhs. Elles contrôlent, en effet, l'accès à la profession, et une fois la licence obtenue, celle-ci devient héréditaire et peut être revendue, ce qui est un réel point commun avec le système des *zabbālīn*. Un fort sentiment d'appartenance à la *ṭa'ifa* peut exister particulièrement dans le cas des corporations reposant sur une base religieuse (grecs orthodoxes, soufis…) ou ethnique (par exemple les Nord-Africains). Dès le XIX[e] s., l'Etat naissant commence à tirer profit des capacités d'encadrement de ces organisations,

[110] ASSAAD R., « L'informel structuré. Les zabbâlîn du Caire », in *Peuples méditerranéens*, 41-42, oct. 1987-mars 1988, p. 188.
[111] Cité par CHALCRAFT, *The Striking Cabbies*, p. 17. Notre description se base sur le travail de ce dernier auteur.
[112] *Ibidem*, p. 18.

notamment pour collecter les taxes. Le rôle du cheikh semble s'être renforcé tout en devenant de plus en plus dépendant de l'Etat, celui-ci l'intégrant progressivement à la bureaucratie naissante[113]. Les corporations sont pourtant supprimées en 1890 par un décret qui ôte au cheikh toute autorité sur la taxation et qui rend libre l'exercice des professions[114]. La fonction ne disparait pas pour autant et certaines pratiques se maintiennent quelque temps. Le système tombe pourtant peu à peu en désuétude.

Un même débat à propos de la question les survivances du corporatisme, a concerné la naissance des syndicats à partir des années 1920, parmi les spécialistes. Un certain nombre d'historiens pensent que ceux-ci ont été influencés par la « tradition corporatiste ». E. Longuenesse, si elle n'exclut pas quelques continuités, insiste sur la rupture moderne et la radicale nouveauté des catégories socioprofessionnelles qui voient le jour dans l'Egypte de la fin du XIX^{e} s. et du XX^{e} s.[115]. Pour ce qui est du cas du système de collecte des ordures, de la même manière, des similarités existent avec le fonctionnement d'une corporation, mais les différences ne sont pas moins nombreuses. Certes, nous avons là un groupe basé sur les solidarités villageoises qui détient le monopole de l'accès à une ressource, mais l'organisation de ses liens avec l'Etat ne se base pas explicitement sur la tradition corporatiste. Le ramassage des ordures évolue à la marge, laissant d'ailleurs peu de traces dans les sources antérieures à 1980. L'organisation de la collecte par les *wāḥiyya* se met en place à un moment où les corporations ont bel et bien disparu. Il n'y a dès lors pas de réelle continuité, puisqu'il n'y a pas vraiment de lien entre les anciennes corporations de *zabbālīn* et les nouvelles. Les arrangements informels entre l'Etat et les chiffonniers se sont mis en place pour remédier à l'absence d'un service public capable de s'occuper de la récolte les déchets ménagers. Cette « néo-corporation » qui apparaît à peu près à l'époque de la disparition des anciennes corporations, est plus un fruit de la modernité égyptienne et de la naissance de l'Etat centralisateur. Sur les faiblesses de celui-ci s'est développé le secteur informel – lequel est également le résultat direct de l'exode rural, de l'explosion urbaine et plus tard de l'intervention des Organisations internationales (OI). « In other words the form of 'informalism' among the crafts and services trades after the 1890s were distinctively new: an

[113] GHAZALEH P., *Masters of the Trade. Crafts and Craftspeople in Cairo. 1750-1850*, (Cairo Papers in Social Sciences, vol. 22, n° 3), Cairo 1999, p. 112-113.
[114] *Ibidem*, p. 153.
[115] LONGUENESSE E., « De la corporation au syndicat : entre métier, service public et profession, les mutations du syndicalisme », communication au colloque : *la naissance du citoyen : l'Egypte de Muhammad Ali à nos jours*, le Caire 3-5 nov. 1998, en ligne : http://halshs.archives-ouvertes.fr/docs/00/12/06/53/PDF/Du_corporatisme_au_syndicalisme.pdf, consulté le 3/2/2014.

outgrowth of modern social relations under colonial rule[116]». Nazih Ayubi, cependant, propose une manière intéressante d'envisager un aspect de continuité qu'il désigne comme une articulation de modes de production, marquant l'adoption à la fois tardive et « incomplète » du modèle capitaliste[117]. Celui-ci est peu à peu introduit en Egypte, mais, plutôt que de les supplanter les modes de production préexistants, il s'est articulé à eux[118]. Il est ainsi possible d'affirmer que les chiffonniers relèvent du « kin-ordered mode of production[119] » – c'est-à-dire, basé sur les solidarités familiales –, dont le maintien a été favorisé par un étatisme bureaucratique centralisateur structurellement incapable d'assurer les mêmes services urbains qu'un pays moderne européen. La littérature scientifique a toujours focalisé son attention sur l'aspect le service rendu par les *zabbālīn* car elle était souvent préoccupée par la problématique des déchets. Mais les chiffonniers sont également des éleveurs, ce qui les rattache également au mode de production rural. Enfin, si les activités des corporations s'organisaient en contact étroit avec les autorités, les chiffonniers ont commencé les leurs aux marges du système pour n'apparaître que progressivement aux yeux de l'Etat.

2. Les premières connexions avec l'Etat

La question de la propreté des rues du Caire et du ramassage des poubelles s'est imposée progressivement aux autorités égyptiennes comme un problème politique épineux qui les a tiraillées entre la nécessité de trouver des arrangements avec les chiffonniers et le désir de faire disparaître ce groupe qui paraissait renvoyer une image archaïque du pays. Lise Debout montre bien dans sa thèse à quel point cette question est liée historiquement à l'émergence des autorités locales. Celles-ci voient le jour sous Nasser, lorsqu'il introduit dans une nouvelle constitution une faible dose de décentralisation. Au niveau des services publics, dans le même temps, la gestion de l'eau et du gaz est centralisée au niveau de l'Etat, et la propreté des espaces publics laissée à la responsabilité des conseils locaux créés par un décret ministériel de 1968. Celui-ci adopte une définition des acteurs qui semble épouser les rôles des *wāḥiyya* et des *zabbālīn* sans le dire explicitement. Le *gāmi' al qumāma* (littéralement, celui qui rassemble les déchets) est défini comme « toute personne qui ne collecte pas, ni ne transporte

[116] CHALCRAFT, *The Striking Cabbies*, p. 158.
[117] Un mode de production est selon Ayubi « (a) 'forces of production' of the methodology, techniques and means by which human beings exploit nature and produce goods; and (b) 'relations of productions' characterising in particular the patters of organising the labour processes, the ownership and control of the means of production, and the distribution of economic surplus », AYUBI N., *Over-stating the Arab State. Politics and Society in the Middle East*, I.B. Tauris, Londres/New York 1995, p. 39.
[118] *Ibidem*, p. 24-25.
[119] *Ibidem*, p.53.

ou ne dépose des déchets (solides ou liquides) pour le compte de l'autorité responsable de la propreté mais pour son compte propre ou pour celui d'un contractant ». Ce dernier est désigné « comme une personne physique ou légale utilisant ses propres ouvriers et chargée de la collecte ou du transport des déchets par l'autorité responsable des activités de nettoyage public[120] ». A la suite de cette réforme, des licences seront exigées des *zabbālīn* pour continuer leur activité. Le conseil local reçoit la charge de les attribuer. Le contractant est responsable de ses ouvriers et ne peut opérer sur un autre territoire que celui déterminé par la licence, ce qui revient dans les faits à reconnaître la distribution préalable des routes entre les *wāḥiyya*. De même, l'administration locale est autorisée à prélever une taxe pour assurer le nettoyage public. Il s'agit donc « du premier rapprochement formel et légal entre les chiffonniers et les autorités par l'intermédiaire de la licence[121]». Le système de collecte n'a plus fondamentalement changé entre 1967 et 1980.

3. Les chiffonniers et l'ouverture économique

Dans les politiques urbaines de la capitale égyptienne, la fin des années 1970 est marquée par l'entrée en scène de la Banque Mondiale (BM) et d'autres organisations internationales. Rappelons que Sadate met en place une politique d'ouverture économique à partir de 1974 – c'est-à-dire de libéralisation – qui est en générale évoquée sous le nom « d'*infitāḥ* » (ouverture). Il s'agit d'une rupture par rapport au socialisme de Nasser, même si les privatisations ont en réalité été plus souvent annoncées que mises en œuvre[122]. Dès 1977, la BM met sur les rails le «*First Egypt Urban Development Project* ». Le Caire commence à subir le résultat d'une accumulation de problèmes structurels dûs à l'explosion de sa population combinée aux insuffisances des politiques urbaines nassériennes. L'insertion de la question des déchets dans le plan d'intervention de la BM n'émane pourtant pas des autorités égyptiennes : il constitue plutôt une sorte de canevas d'intervention appliqué par l'institution financière aux grandes villes des pays en développement[123]. Le plan d'action se concentre sur les infrastructures, les transports, et le *solid waste management* dans le but de produire « a synergetic approach to metropolitan development[124] ». Le premier projet consiste en une

[120] DEBOUT L., *Gouvernements urbains en régime autoritaire*. *Le cas de la gestion des déchets ménagers ne Egypte*, thèse de doctorat Université de Lyon II, 2012, p. 129.
[121] *Ibidem*, p. 131.
[122] ROUSSILLON A., *L'Egypte et l'Algérie au péril de la libéralisation*, CEDEJ, Le Caire, p. 86.
[123] FURNISS F., *Metaphors of Waste : Several Ways of seeing « Development » and Cairo's Garbage Collectors*, thèse de doctorat, Oxford 2012, p. 139.
[124] *Idem*.

expérience pilote mettant en jeu des sommes relativement modestes[125]. Il s'agit de fournir à des quartiers pauvres du Caire des infrastructures de base (eau, égouts, électricité) ainsi que des services de ramassage des ordures.

Très vite, les autres projets ne concernant pas les chiffonniers sont écartés des plans de la BM et les *zabbālīn* de Manshiyyat Nāṣir deviennent le cœur des interventions. Celles-ci consistent essentiellement à essayer d'aider les chiffonniers à étendre leurs services de ramassage des ordures à des quartiers pauvres qu'ils négligeaient jusqu'alors. Dans une perspective néolibérale, qui s'impose à l'époque de l'*infitāḥ*, est formulée l'idée de développer ce service de ramassage des ordures, « *on a self-financing, private service provision basis*[126] », en-dehors de la sphère étatique. Le petit quartier de chiffonniers devient alors une sorte d'expérience modèle de valorisation de l'informel mis au service de la collectivité. Mais pour ce faire, la BM souhaite améliorer l'organisation des *zabbālīn* de Manshiyyat Nāṣir[127].

4. La figure du zabbāl dans le cinéma

La figure du *zabbāl* n'apparait pas seulement aux yeux de l'Etat : elle fait également irruption dans la culture populaire. En 1980, le film à succès *Intabihū ayuhā al sāda* (Attention, gentlemen !) – qui a été très bien analysé dans la thèse de Jamie Furniss – donne en effet le premier rôle à un *zabbāl*[128]. Désormais la petite charrette tirée par un âne et sur laquelle s'amoncellent les poubelles va être associée à ces ramasseurs d'ordures qui sillonnent la ville. Le film raconte l'histoire d'un chiffonnier nommé 'Antar. Le début du film relate comment, ayant aperçu une jolie fille entrer dans un appartement, il se risque à demander sa main. 'Antar avait pensé qu'il s'agissait de la femme de chambre et qu'elle était socialement « à sa portée ». Or elle s'avère, en réalité, être la fille de la famille qui occupe l'appartement. Sa demande lui vaut en retour une cinglante humiliation devant toute la famille réunie. Le film fait alors un saut dans le temps. Le *zabbāl* est devenu, plusieurs années après, un richissime homme d'affaires. Un autre personnage – qui n'est autre que le fils de la famille qui s'est moquée du chiffonnier –, est, quant à lui, devenu professeur de philosophie à l'Université du

[125] 15 millions de dollar. Par comparaison un projet d'USAID concernant également les infrastructures de la capitale était doté en 1978 de 80 millions. *Idem*.
[126] Rapport de la BM cité par FURNISS, *Métaphors*, p. 143.
[127] Voir chap. 2.
[128] Nous nous inspirons ici du chapitre de sa thèse que Jamie Furniss a consacré à l'analyse de ce film. *Metaphors*, p. 109-136.

Caire. Il est fiancé et cherche un appartement pour concrétiser l'union. Il n'y parvient pas, son modeste salaire ne suffisant pas à couvrir la dépense. Les deux personnages se croisent car ʻAntar, qui a fait fortune dans l'immobilier, est sollicité par le jeune fiancé pour l'aider dans sa quête d'un logement. Au fur-et-à-mesure, le chiffonnier noue des relations avec l'entourage du professeur et finit par lui ravir sa fiancée. Ce film, qui connait un grand succès quand il est sort dans les salles, inaugure un nouveau genre, construit autour de la critique de l'*infitāḥ*. Le personnage symbolisé par ʻAntar le chiffonnier, est celui de l'*infitāḥī*, le parvenu arrivé où il est grâce à la soudaine ouverture du pays à l'économie mondiale. L'économie du film joue en permanence sur le renversement des valeurs imputé à ces changements socio-économiques. Le philosophe parvient à peine à gagner de quoi vivre par son travail tandis que le *zabbāl* est millionnaire. « Les poubelles c'est de l'or » dit ʻAntar à un moment. Cet oxymore va faire le succès des *zabbālīn* et des différents récits qui les mettent en scène – ceux-ci mettant toujours en valeur des changements radicaux apportés à la communauté par des intervenants extérieurs. Ce film a également engendré ou confirmé, nous ne saurions dire, l'idée souvent exprimée en Egypte que les chiffonniers sont très riches quoi qu'il en paraisse. Préjugé qui est à la fois faux tant la majorité d'entre eux vivent dans la pauvreté, mais aussi un peu vrai car certains ont, en effet, très bien réussi dans les affaires.

Quelques années plus tard un autre film met également en scène les *zabbālīn*. *Le dernier des hommes respectables* (*Akhīr al rigāla al muḥtaramīn*), réalisé par Samīr Sayf en 1984, donne un petit rôle à cette communauté. Samīr Sayf, l'un des réalisateurs les plus célèbres de l'industrie du film égyptien, réalise de nombreux films d'action à partir des années 1970 comme *Le cercle de la revanche* en 1976, ou *Le suspect* en 1981 qui permet à ʻAdil Imām[129] de se glisser dans la peau d'un héros de film d'action – genre de rôles qu'il continuera à endosser par la suite avec succès. Dans la deuxième moitié des années 1980, Sayf s'essaye même à la réalisation de vies de saints coptes avec un film sur Barsūm le Nu en 1990[130].

Dans l'œuvre qui nous intéresse les chiffonniers ne sont plus à l'avant plan et ne sont que des adjuvants à la quête du héros qui tente par tous les moyens retrouver une fillette disparue au Caire. Le film raconte l'histoire d'un instituteur originaire du Caire, en poste à la campagne, et s'y plaisant au point qu'il ne souhaite plus se rendre dans la capitale. Son directeur lui demande cependant d'emmener un groupe d'enfants pour quelques jours de visite au Caire. Il accepte de mauvaise grâce et se rend finalement en excursion avec le groupe. Durant une

[129] ʻAdil Imām (né en 1940) est l'un des acteurs égyptiens les plus célèbres. Il de très nombreux films à son actif.
[130] Sur Samīr Sayf voir SHAFIK V., *Popular Egyptian Cinema. Gender, Class and Nation*, The American University in Cairo Press, Cairo/New York 2007, p. 52,53,57,149,305.

visite au jardin zoologique une fillette disparaît donnant le coup d'envoi de la quête qui constitue la trame du film. L'enfant est enlevée par une femme riche qui ne se console pas de la perte de se petite fille. Le Caire apparaît dans le film comme surpeuplé est menaçant : on ne peut traverser les rues, on se fait bousculer… Le Caire « officiel » ne se montre guère plus affable. Suite à la disparition de la petite fille, le professeur appelle le bureau du Ministre de l'intérieur où on lui rit au nez pour avoir pensé que son affaire valait de déranger un membre du gouvernement. Sa rencontre avec un policier ne lui vaut guère plus de succès.

C'est le réceptionniste de l'auberge où séjourne la classe, qui l'emmène sur d'autres pistes, dans un autre Caire, une sorte de ville parallèle : le quartier où vit le jeune homme[131]. La première scène de leur arrivée de nuit dans ce quartier informel, les montre dans un nuage de fumée ; l'ambiance est inquiétante. Le réceptionniste, voulant rassurer l'instituteur, explique que le lieu est gouverné par ses propres lois mais qu'il s'agit d'une « oasis de paix pour ses habitants ». Les deux hommes rencontrent le *ma'allim* Barghūt (« puce » en arabe), une sorte de chef local. Celui-ci leur permet de retrouver une fillette enlevée par un autre *ma'allim* local qui, en échange d'une somme conséquente, les amène à une enfant qui n'est malheureusement pas celle qu'ils recherchent. Plus tard, une scène montre l'instituteur et Barghūt assis au bord du Nil à se lamenter. Le premier, découragé, s'exclame qu'il ne peut quand même pas aller vérifier dans chaque maison du Caire. Le visage du *ma'allim* s'éclaire « moi je connais une façon de pénétrer dans toutes les maisons ». Son idée est de s'en remettre aux *zabbālīn*. Ils se rendent donc au Muqaṭṭam et aperçoivent une petite fille portant la même robe que la fillette qui a disparu. Cette découverte permet de remonter la piste grâce au chiffonnier qui a trouvé le vêtement et ainsi de parachever la quête.

Les deux séquences où l'on voit le quartier des chiffonniers ont réellement été tournées au Muqaṭṭam, mais plutôt sur la frange extérieure du quartier – côté citadelle. Les *zabbālīn* sont présentés dans le film sous un jour favorable. Ils font partie de cet autre Caire qui se révèle bien moins effrayant que ne le pense le héros. Ses habitants font preuve de beaucoup plus de cœur que ceux dont le métier est d'aider les citoyens, comme la police. Les chiffonniers sont les seuls capables d'entrer dans chaque appartement et se montrent bien plus efficaces que les forces de l'ordre pour retrouver la fillette. Jamie Furniss montrait que 'Antar ne pouvait pas être rattaché au personne archétypal d'*ibn al balad* (fils du pays) défini par El-Messiri comme « 'real', salt-of-the-earth, indigenous Egyptians or, in the case of Cairo, the true

[131] Les quartiers informels sont souvent considérés comme ne faisant pas partie du paysage urbain, comme étant inauthentiques comparés à d'autres quartiers populaires plus anciens. GHANNAM F., *Remaking the Modern*, p. 5.

Cairene with those traits that the bulk of the working classes have in the past attributed to themselves[132] ». Parmi ces qualités, la générosité, la gouaille, un sens du devoir et de l'honneur. Dans le film « Attention gentlemen », 'Antar était un nouveau riche qui se présentait comme un *ibn al balad* mais qui n'en avait pas les qualités. Le réalisateur jouait également sur l'impureté attachée à sa profession et peut-être même sur le fait qu'il était chrétien. J. Furniss explique que rien ne laisse deviner dans le film la religion des personnages. Pourtant une scène montre les cochons élevés dans les *zarā'ib* ce qui ne laisse pas beaucoup de doutes sur le sujet. Dans l'œuvre de Samīr Sayf par contre, on voit les chiffonniers associés au peuple des marges mais dépeints avec sympathie car ce sont ces gens simples qui vivent dans les interstices de la ville officielle et qui constituent – en réalité – les derniers hommes respectables.

Les deux enseignements que nous tirons de ces films sont d'abord l'indication de la présence des chiffonniers dans le cinéma populaire et donc également dans l'imaginaire collectif. Les *zabbālīn* sont devenus visibles. Ils ont une identité et ne se fondent plus parmi la masse du petit peuple, des petites professions anonymes que personne ne voit. Le deuxième enseignement est probablement cette capacité des chiffonniers, du fait de la richesse des imaginaires qui se rattachent à eux, à être « mis en récits ». Cette richesse attirera de nombreux acteurs qui connaîtront une importante renommée du fait-même des récits qu'ils vont formuler à propos de leur relation avec les chiffonniers.

5. L'émergence d'une question politique

Entre 1983 et 1991 la question des déchets est progressivement mise à l'agenda politique égyptien[133]. Le problème de la propreté publique devient alors un sujet journalistique récurrent. Les Egyptiens, intellectuels, journalistes ou hommes politiques ne cessent, encore aujourd'hui, de se lamenter sur l'image déplorable du pays engendrée par les tas d'ordures qui jonchent les rues. Cette apparition d'une préoccupation pour les déchets dans le débat public amène également la presse à s'interroger sur la source de ces « dysfonctionnements ». Les autorités centrales et locales se renvoient la responsabilité de cette mauvaise gestion et ce débat amène finalement le gouvernement à créer de nouvelles institutions *ad hoc* en 1983 : une agence responsable du nettoyage et de l'embellissement du Caire et l'équivalent pour le

[132] EL-MESSIRI S., « *The changing role of the futuwwa in the social structure of Cairo* », in GELLNER E., WATERBURY J. (éd.), *Patrons and Clients in Mediterranean Societies*, Duckworth, London 1977, p. 239-240.
[133] DEBOUT, *Gouvernements urbains*, p. 139-144. Cette partie repose principalement sur le travail de Lise Debout.

gouvernorat de Giza. Elles sont rattachées directement à un cabinet ministériel et indirectement contrôlées par le gouverneur. L'idée émerge alors qu'il est indispensable d'avoir recours à des compagnies de nettoyage. La volonté n'est pas forcément de contourner les *zabbālīn* comme ce sera le cas au début des années 2000, mais le Cairo Cleansing and Beautification Agency (CCBA) veut moderniser le système et le mécaniser – en clair se débarrasser des charrettes tirées par des ânes dont la circulation sera d'ailleurs interdite par décret. Un appel d'offre est lancé en 1987 par le CCBA pour solliciter l'intervention de compagnies privées.

6. *La « formalisation » des* zabbālīn

Les *wāḥiyya* et les *zabbālīn* sont de la partie et décident de lancer une compagnie sous la supervision d'EQI. Elle s'appelera Environmental Protection Company (EPC). Le CCBA accepte de tester le service de cette nouvelle compagnie mixte – comprenant à la fois des *zabbālīn* et des *wāḥiyya* – en leur donnant une licence pour récolter les déchets dans les quartiers de Manyal et Zamalek, le premier étant habitée par une classe moyenne aisée et le second abritant l'un des quartiers les plus huppés de la capitale. La compagnie bénéficie d'un support technique de la part d'EQI et d'un appui financier provenant de Sœur Emmanuelle[134]. Elle réunit 40 *zabbālīn* et *wāḥiyya* qui amènent chacun une somme de 750 LE. Vingt camions sont achetés pour récolter les poubelles. Cette nouvelle tentative n'abolit cependant pas l'ancien système et les *wāḥiyya* continuent à recevoir l'argent des propriétaires mais ils doivent, cette fois, en reverser la moitié à la compagnie. Les *zabbālīn* s'occupent comme à leur habitude de la collecte. La nouveauté réside dans le fait que les *wāḥiyya* contribuent désormais au transport des déchets à travers l'argent qu'ils reversent à EPC[135].

EQI mentionne dans ses rapports les avantages de cette expérience : la capacité de transport est améliorée grâce à l'usage de camions qui raccourcit également le temps de collecte et permet et d'étendre le ramassage à d'autres endroits de la capitale. En outre, les enfants, auparavant chargés de surveiller la charrette pendant que le père allait collecter les poubelles, sont moins sollicités. Cette tentative représente également l'occasion rêvée de montrer que le système traditionnel est capable de s'adapter à la nouvelle donne urbaine et de fournir un service moderne et efficace. Cependant l'expérience se solde globalement par un échec.

[134] Le comptable de Sœur Emmanuelle, le frère Jacques Boulad (dont nous reparlerons) nous a confié qu'il était contre ce projet et aurait préféré donner 1000 LE à chaque chiffonniers pour s'acheter une camionnette plutôt que 500.000 pour créer la compagnie. Entretien en France le 24/9/2009.
[135] EQI, *Zabbaleen Environmental*, p. 41-42.

Certains *zabbālīn*, en effet, ne veulent pas qu'on remanie leurs parcours, craignant sans doute d'y perdre au change. Les *wāḥiyya*, quant à eux, ne payent pas régulièrement ce qu'ils doivent à la compagnie. Cette dernière, de l'aveu même d'EQI, est essentiellement dirigée par des outsiders qui ne parviennent pas à faire appliquer leurs décisions. En plus des problèmes internes, les relations avec le CCBA se dégradent rapidement[136]. Une association de femmes aisées de Zamalek est créée en 1991 pour promouvoir la propreté de l'île et va entreprendre un lobbying auprès CCBA menant à la révocation de la licence d'EPC en 1993[137]. A partir de cette date, d'autres compagnies privées sont créées, certaines par des *wāḥiyya* et/ou chiffonniers, d'autres par des acteurs privés. Ces derniers négocient alors des arrangements avec certains *zabbālīn*, créant ainsi une brèche dans le système traditionnel et affaiblissant durablement la situation autrefois dominante des *wāḥiyya*[138]. Durant cette période, la communauté diversifie ses activités, notamment par le développement d'une micro-industrie du recyclage.

Toutes les interventions extérieures ont inévitablement un impact sur la société du Muqaṭṭam[139]. Une élite, au sein du quartier, profite des avantages de ces nouveaux projets alors que les chiffonniers de base ne sont pas consultés et bénéficient rarement de ces évolutions. La mécanisation est cependant devenue irréversible et crée une nouvelle dynamique au sein du quartier. La pénibilité du travail s'en trouve amoindrie et l'accélération de la collecte permet de libérer un peu de temps libre pour les travailleurs du Muqaṭṭam.

7. La privatisation de la collecte

Un pas supplémentaire dans le sens de la délégation de service à des compagnies privées est franchi à la fin des années 1980. L'Egypte se retrouve alors piégée par la crise de sa dette. Mubarak résiste un temps aux réformes exigées par les organisations financières internationales, de crainte probablement de nouvelles protestations[140]. La diminution des subventions sur le pain avait tout de même provoqué les émeutes de 1977. Le raïs conclut pourtant un accord avec le FMI en 1991, en vue de l'obtention d'un prêt sous réserve

[136] *Ibidem*, p. 42-43.
[137] DEBOUT, *Gouvernements urbains*, p. 144-145. A peu près à la même époque, le même genre de protestations de bourgeois de Héliopolis menait à la délocalisation d'ateliers vers un nouveau quartier proche de l'aéroport, voir ELYACHAR J., *Markets of Dispossession. NGOS, Economic Development, and the State in Cairo*, Duke University Press, Durham/London 2005, p. 41.
[138] Toutefois dans son étude de 1993, EQI note que 70 % des compagnies appartiennent à des *wāḥiyya* pour seulement 7 % à des *zabbālīn*. EQI, *Zabbaleen Environmental*, p. 44.
[139] Voir chap. 2.
[140] FURNISS, *Métaphors*, p. 169.

d'« ajustement structurel », et favorisant dans le domaine des services publics, l'ouverture du marché à des compagnies étrangères[141]. Les premiers appels d'offres internationaux concernant le ramassage des déchets, sont lancés en 1996. Une expérience pilote de partenariat public/privé (PPP) est tentée à Alexandrie – un contrat est signé avec Veolia en 2000 – avant qu'un décret ministériel rende obligatoire en 2003 la procédure d'appel d'offre international pour tous les gouvernorats[142]. Le Grand Caire, considéré comme trop vaste, est alors divisé en plusieurs zones. Différentes compagnies sont sélectionnées pour ces différents secteurs. Certaines parviennent à remplir la tâche impartie alors que d'autres finissent par renoncer[143]. Des réactions nationalistes ne manquent pas de s'exprimer dans la presse égyptienne, attaquant la délégation à des étrangers et épinglant la médiocrité du service fourni[144]. Les chiffonniers, eux-mêmes, manifestent leur mécontentement, pour la première fois, s'attirant d'ailleurs la sympathie de certains milieux associatifs et journalistiques.

Les *zabbālīn* se sentent trahis faute d'avoir été pris en compte dans les plans gouvernementaux. Oubliés dans les contrats, de même que dans les documents émanant des autorités officielles égyptiennes, ils perdent jusqu'au droit de ramasser les poubelles, désormais réservé aux compagnies ayant passé un contrat avec l'Etat égyptien. Un rapport produit par le Ministère de l'environnement en 2000 se contente de « reconnaître leur existence et leur rôle dans le recyclage en précisant les désastres sanitaires que cela représente[145]».

8. Protestations et résistances

Il y avait un antécédent à la mobilisation des *zabbālīn* contre les privatisations qui eurent lieu en 2003. En effet, en 1998 les chiffonniers du quartier d'Arḍ al Liwā' manifestent pour protester contre leur expulsion au profit d'un projet routier. Des militants de gauche viennent même leur prêter main forte en leur proposant des modes d'action et en les aidant à formuler leurs revendications. Les *zabbālīn*, dans ce contexte, créent un comité populaire (*lagna sha'biyya*)[146]. Cette mobilisation est pourtant de courte durée et ne permet pas la « construction » d'une question publique. En outre, les chiffonniers n'étaient pas visés dans ce

[141] DEBOUT, « Privatisation de la gestion des déchets : le laboratoire d'une 'décentralisation' avortée », in LAVERGNE M. (dir.), *Chroniques égyptiennes 2009-2010*, CEDEJ, Le Caire 2012, p. 45-47.
[142] DEBOUT, « Privatisation », p. 48.
[143] Voir DEBOUT, *Gouvernements urbains*, p. 161-166.
[144] DEBOUT, *Gouvernements urbains*, p. 146-147.
[145] *Ibidem*, p. 205.
[146] Voir DOLLET S., *Une communauté traditionnelle face à la modernité. Le cas des zabbâlîn du Caire*, mémoire de DEA, Université d'Aix-Marseilles II 2003, p. 98-100.

cas en tant que tels car c'était davantage leur lieu de vie qui était convoité par l'Etat pour ses projets d'infrastructure.

Au moment de l'annonce de la privatisation, au début des années 2000, les chiffonniers n'y croient pas vraiment comme le confie ce leader communautaire à Soazig Dollet : « par le passé il y avait déjà eu de nombreuses tentatives de donner la gestion de la collecte des ordures à une entreprise privée, et à chaque fois ça n'avait pas marché[147] ». Ils se retrouvent cependant devant le fait accompli quand les autorités refusent de renouveler leurs licences pour le ramassage. Certains décident alors de manifester publiquement leur mécontentement au Muqaṭṭam et à Arḍ al Liwā'. Au Muqaṭṭam une réunion publique est organisée et le 3 février 2003 : des *zabbālīn* – peu nombreux – descendent de leur quartier pour bloquer l'*autostrade* qui passe entre Manshiyyat Nāṣir et la Cité des morts. Ce mode d'action, comme nous le verrons, sera mobilisé par la suite dans d'autres contextes[148]. Trois ou quatre personnes sont arrêtées, considérées comme les leaders de la contestation. Cinq cent *zabbālīn* manifestent également leur mécontentement à Arḍ al Liwā'. La couverture médiatique reste pourtant faible[149]. Une réaction probablement plus importante et efficace consista en opérations de micro-sabotage : vol des roues en plastique des bennes à ordures ainsi que des poubelles en plastique ; éparpillement d'ordures dans les rues pour mettre les compagnies en difficulté face au gouvernorat etc.[150]

Devant ces difficultés, les compagnies se mettent à sous-traiter une partie du service aux *zabbālīn*. En effet, à cause de leur méconnaissance du terrain, de l'inadaptation de leur matériel mais aussi des résistances de la part des chiffonniers qui n'ont pas d'autre choix que de défendre l'accès à leurs ressources, les sociétés étrangères sont incapables de faire face à l'ampleur de la tâche. Des possibilités d'embauche comme balayeur ou éboueur sont alors proposées aux *zabbalīn*, mais les bas salaires et – sans doute aussi – l'identité professionnelle de *zabbāl* expliqueraient, selon Lise Debout et Bénédicte Florin, que peu d'habitants de ces quartiers acceptent d'être engagés comme employés par les compagnies étrangères[151]. Ce constat repose cependant sur les déclarations d'un responsable de l'Association des

[147] Propriétaire d'une unité de recyclage interviewé et cité par DOLLET, *Une communauté traditionnelle*, p. 112.
[148] Voir chap. 3.
[149] DOLLET, *Une communauté traditionnelle*, p. 114-115.
[150] DEBOUT L., FLORIN B., « Chiffonniers et entreprises privées internationales : stratégies d'adaptation des acteurs formels et informels face à la réforme de la gestion des déchets au Caire », in *Egypte/Monde arabe*, n°8, 3e série, 2011 : BARTHEL P.-A., MONQID S., *Développement durable au Caire : une provocation ?*, p.47.
[151] *Ibidem*, p. 48.

chiffonniers et marquent surtout son rejet de principe des compagnies étrangères. Elles doivent être nuancées dans les faits. En réalité, certains ont accepté ce travail faute de mieux, comme on le voit par exemple dans le film de May Iskander, *Garbage dreams*. Des *ma'allimīn* en profitent également pour créer des sociétés de ramassage et signer des contrats de délégation avec les entreprises. Ces acteurs dominants de la communauté des chiffonniers parviennent ainsi à se réinsérer de manière avantageuse dans la chaîne du ramassage. Ils sont désormais payés par les compagnies mais, la plupart du temps, ne rétribuent pas suffisamment les *zabbālīn* qui travaillent pour eux. En conséquence, ceux-ci n'accomplissent pas toujours correctement le travail qu'on leur demande. Pour remédier à ces difficultés, certaines compagnies comme Ama Arab tentent d'atteindre directement les « petits chiffonniers » mais n'arrivent pas à trouver un interlocuteur qui les représentent, la plupart des institutions qui prétendent le faire étant liées aux intérêts des *ma'allimīn*[152]. Des chiffonniers contractent à titre individuel avec des compagnies et d'autres encore rachètent aux ramasseurs des compagnies les matériaux recyclables que ceux-ci ont pris soin de trier au fur et à mesure de la collecte, ralentissant considérablement leur travail[153]. Bref, les situations varient d'un endroit à l'autre du Caire et il est probablement plus difficile que jamais de comprendre qui fait quoi dans ce domaine. Comme l'exprime bien Jamie Furniss :

> It is difficult to generalize except to say that it involved a sophisticated and idiosyncratic series of building- and apartment-level negotiations and bribes, with everyone from doormen to local police, shop owners, the uniformed employees of the foreign companies themselves, and anyone else with a sliver of authority they reckoned on transforming into a sliver of the pie[154].

Il semble au final que les protestations des habitants du Caire ont joué un rôle plus important que celles des *zabbālīn* dans la médiatisation de cette question. En effet, il avait été décidé dans la nouvelle configuration liée à la privatisation que le service serait payé par un prélèvement automatique sur la facture d'électricité – ce qui signifie en passant que les chiffonniers eux-mêmes doivent payer un service que personne ne vient leur fournir. Ailleurs, dans les quartiers de la petite « classe moyenne », les gens ont vu le prix du service augmenter, tout en devant fournir un effort supplémentaire. Auparavant, en effet, le *zabbāl*

[152] Une réunion a été organisée entre un représentant de cette compagnie en 2011 – en présence de la chercheuse Lise Debout et de la réalisatrice Julia Varga – et un groupe créé à Manshiyyat Nāṣir après la révolution en réaction à l'inefficacité et la « corruption » des organisations du quartier. Très vite la question de savoir qui ce groupe représentait a été posée par le représentant de la compagnie AMA et la réunion n'a pas eu de suites.
[153] *Ibidem*, p. 48.
[154] FURNISS, *Metaphors*, p. 194. Voir aussi DESVAUX P., *Les impacts de délégation de la gestion des déchets au Caire sur la filière informelle des ordures*, mémoire de Master I de géographie, Université de Tours, 2009.

venait récolter au porte-à-porte, alors qu'il faut aujourd'hui descendre soi-même ses poubelles et les jeter dans des containers pas assez nombreux ou pas assez souvent vidés. Des critiques de ce nouveau système sont alors apparues dans la presse nationale et des habitants ont refusé de payer leur facture d'électricité. Des arguments nationalistes sont opposés aux compagnies étrangères et des conflits éclatent entre les administrations locales et les sociétés, amenant certaines d'entre elles à quitter le pays[155].

Des campagnes de sensibilisation, lancées dans la presse, marquent une prise de conscience du problème et une volonté de participer à l'effort pour la propreté du Caire. Ainsi, le journal indépendant *al Miṣrī al Yawm* (« L'Egyptien aujourd'hui », quotidien indépendant fondé en 2004) publie des photos de tas d'ordures en y associant le nom des responsables en charge de la propreté du district concerné. L'abattage des cochons accentue encore le problème car les chiffonniers rejettent dans les rues les déchets organiques dont ils n'ont plus aucune utilité. Des campagnes de responsabilisation sont également lancées *via* Facebook appelant à ne pas tout attendre du gouvernement et à nettoyer soi-même son quartier. Au moment de la révolution du 25 janvier 2011, la propreté et le nettoyage ont été pris comme symboles d'une nouvelle Egypte responsable et civique ou encore du nécessaire « coup de balais » pour se débarrasser des autorités corrompues. Des mobilisations citoyennes locales, qui souhaitent traduire l'élan du changement révolutionnaire en actes concrets, prennent pour objet des campagnes de nettoyage à l'échelle du quartier ou du village[156]. Au moment de leur arrivée en force au parlement en 2012, les Frères musulmans lancent une grande campagne de « nettoyage de la patrie » sans y associer toutefois les chiffonniers[157].

[155] DEBOUT, FLORIN, « Chiffonniers et entreprises privées », p. 45-46.
[156] Voir sur ces mobilisations DEBOUT, *Gouvernements urbains*, p. 274-285 ainsi que le film documentaire de Mukhtar Saad Shehata et Samuli Schielke, *The secret Capital*, 2013.
[157] Voir l'article de EL-RASHIDI S., « Zabbaleen: Egypt's traditional garbage collectors struggle for recognition » in *Ahram online*, 25 oct. 2012, en ligne sur : http://english.ahram.org.eg/NewsContent/1/64/55025/Egypt/Politics-/Zabaleen-Egypts-traditional-garbage-collectors-str.aspx, consulté le 12/2/2013.



Carte publiée au moment de la crise des cochons par quotidien *al Maṣrī al Yawm* où les quartiers de chiffonniers sont signalés par des cochons.

9. L'abattage des cochons

Au début de du mois de mai 2009, le gouvernement égyptien décide l'abattage de tous le cochons en Egypte pour répondre à la menace de la grippe H1N1, dite « porcine » ou encore « grippe mexicaine »[158]. L'Egypte avait à cette date un passif pour le moins encombrant concernant la gestion des épidémies, situation qui explique en partie la réaction des autorités. En effet, une campagne menée entre 1960 et 1980 pour lutter contre la bilharziose, menée à l'aide de seringues pas ou mal stérilisées avait provoqué une large contamination par le virus de l'hépatite C. L'Egypte détient depuis le triste record du pays où le virus à la plus forte prévalence au monde[159]. Plus récemment, en 2006, les autorités du Caire avaient été montrées

[158] Nous nous trouvions au Caire juste avant que cela se produise. Les chiffonniers sentaient venir la catastrophe. Plusieurs textes traitent de cette crise : TADROS M., « Scapepigging: H1N1 Influenza inEgypt », in DRY S., LEACH M. (dir.), *Epidemics. Science, Governance and Social Justice*, Earthscan, London/Washington 2010, p. 213-238 ; le chapitre 7 de la thèse de FURNISS, *Metaphors* ; FLORIN B., « Les chiffonniers du Caire et la 'grippe porcine' », in *Visions cartographique* (les Blogs du Diplo), en ligne sur : http://blog.mondediplo.net/2011-01-12-Les-chiffonniers-du-Caire-et-la-grippe-porcine, consulté le 14/2/2013 ; GUIRGUIS L., *Les Coptes d'Egypte. Violences communautaires et transformations politiques (2005-2012)*, IISMM/Karthala, Paris 2012, p. 49-51.

[159] RADI S., « L'hépatite C et les défaillances du système égyptien de santé publique », in *Égypte/Monde arabe*, troisième série, n° 4, 2007 : FINTZ M., MOULIN a.-M., RADI S. (dir.), *Figures de la santé en Égypte*, en ligne sur : http://ema.revues.org/index1766.html. Consulté le 13 février 2013.

du doigt par les organisations sanitaires internationales pour la lenteur de leur réaction à la crise de la grippe aviaire qui avait fortement touché le pays.

Lorsque surgit le débat sur la grippe « porcine », le gouvernement égyptien souhaite montrer qu'il maîtrise la situation. Très vite, la polémique se concentre sur les porcs et l'inquiétude qu'ils suscitent. L'idée qui domine d'abord est de déplacer les cochons aux confins de la ville, au Sud du Caire à proximité de la Cité du Quinze mai. Mais il s'avère rapidement que les habitants du « Quinze mai » n'ont aucune envie de voir s'installer les cochons et les chiffonniers à proximité de chez eux. En outre, les infrastructures ne sont pas prêtes, retardant du coup l'éventuel transfert[160]. Il faut noter ici qu'avant la crise, il était déjà question de relocaliser l'élevage des cochons hors des *zarā'ib* et qu'un terrain avait même été alloué par les autorités à cette fin. Cet objectif est d'ailleurs partagé par un certain nombre d'acteurs œuvrant auprès des chiffonniers comme l'Association pour la protection de l'environnement (APE)[161]. Cette association souhaite par cette mesure améliorer les conditions d'hygiène dans les quartiers de chiffonniers. Pour ce faire, elle s'inspire du modèle de celui de Ṭura où le tri des ordures et l'élevage des cochons ont été déplacés à Qaṭāmiyya, au sud du Caire.

Le débat tourne vite à l'hystérie. Quasiment aucune voix ne critique publiquement l'option de l'abattage qui s'est imposée à force de surenchère verbale. Il est clair que le statut du porc dans une société musulmane y joue un rôle fondamental. L'image que les égyptiens se font des *zabbālīn*, à savoir des gens vivant dans les poubelles avec leurs cochons, se sustentant de nourriture récoltée dans les détritus, ajoute encore à la panique. Déjà, en temps normal, quand les médias égyptiens s'intéressent à ces questions, ils dramatisent le « danger sanitaire » en filmant par exemple des tas d'ordures sur fond de musique angoissante[162]. Le nombre des *zabbālīn* est souvent exagéré, ce qui permet encore de renforcer l'éventuel danger de ce potentiel foyer d'épidémies[163]. Le débat arrive rapidement au parlement où il prend un tour radical. Les quelques députés coptes avancent des arguments qui ne témoignent pas d'une solidarité particulière vis-à-vis de leurs coreligionnaires chiffonniers. Ils soutiennent par exemple que peu de coptes mangent du porc et que la plupart des éleveurs de cochons sont

[160] TADROS, « Scapepigging », p. 218-219.
[161] Sur cette association, voir le chap. 2.
[162] Un exemple avec l'émission *Miṣr Innahārda (*l'Egypte aujourd'hui), 29/9/2010, http://www.youtube.com/watch?v=SVrq0Wn8dlc, consulté le 14/2/2010.
[163] Par exemple dans l'émission citée dans la note précédente, les chiffonniers de Manshiyyat Nāṣir sont estimés à 62.000 ce qui revient à doubler leur nombre. Cependant, notons que les *zabbālīn* peuvent eux-mêmes exagérer leur nombre afin de montrer qu'il faut les prendre en compte. La tendance à exagérer l'importance numérique des populations marginalisées se retrouve lorsqu'il est question de la Cité des morts dont la population est parfois évaluée à un million de personnes. Or ils se situent plutôt autour de 200.000 et tous ne vivent pas dans des tombes. Voir SIMS D., *Understanding Cairo*, p. 20-24.

musulmans. Mariz Tadros a affirmé dans un article que ces arguments étaient sans fondements. Il faut cependant nuancer car, nous l'avons vu, le rapport des coptes à la consommation de porc est plus compliqué qu'il n'y paraît et certains bouchers sont en effet musulmans, même s'ils représentent une minorité[164]. Le pape Shenouda commente la situation, en adoptant la même position que les chrétiens du parlement. Il insiste sur le fait qu'il n'a jamais mangé de porc et que la plupart des coptes font de même. Jamie Furniss a traduit en anglais l'interview du pape par le présentateur Maḥmūd Sa'ad, sur la chaîne gouvernementale n° 2 :

> MAHMUD SA'AD – Do you feel, in your heart of hearts, that there is something religious involved in this issue?
>
> POPE SHENOUDA – No, no. [Shaking his head emphatically]
>
> - Despite what some people claim in writing…
> - No, no. The reason for this idea is probably that nobody else but the Copts raises pigs[165].
> - Yes, perhaps. Yes, that must be right [He is feigning a reflective tone here].
> - But as I said to many [government] officials, we never eat pork. Neither normal pigs' meat, nor any pork products in processed form.
> - Is that because you don't like it or because it is religiously prohibited [*muharram*] for you?
> - It was *muharram* in the Old Testament, in Judaism-
> - Correct. But what about the New Testament ?
> - It is not *muharram* but people still don't eat it because pigs can carry infections and parasitic worms. Besides, we're just not used to eating it.
> - So it is not a *favourite* food of the Copts of Egypt ?
> - It is possible that the foreign Christians would eat it. You know, the type coming from Europe and America and so forth.
> - Yes… they truly do eat it. And some Copts in Egypt eat it also.
> - Yes some Copts who gather with foreigners eat pork with them, as a kind of compliment […][166]

Aucun chiffonnier, à notre connaissance, n'exprima de rancœur vis-à-vis du patriarche. Soit nos interlocuteurs réfutaient l'attribution de ces propos au pape en affirmant qu'il avait dit que *lui –même* ne mangeait pas de porc, ce qu'il avait en effet déclaré au journal al Ahrām[167], soit

[164] Entretien avec Ragui Assaad qui témoigne de la situation qu'il a connue dans les années 1980.
[165] Il faut signaler entre autres commentaires à caractère religieux, un député qui lors d'un débat au parlement se demanda comment il était possible que des porcs soient élevés sur la terre d'al Azhar.
[166] Cité dans FURNISS, *Metaphors*, p. 244-245.
[167] Interprété aussi dans le sens de l'habileté de Shenouda à manier l'ambiguïté dans ses déclarations. Ici il joue sur le fait que les coptes jeûnent énormément et les moines *a fortiori* ne mangent quasiment plus de viande. Les coptes aiment à citer des interventions du patriarche où de manière facétieuse, il reste vague, répond à côté de la question ou joue sur le sens des mots. Voir là-dessus GUIRGUIS, *Les Coptes*, principalement le chapitre 4, p. 115-169.

ils estimaient que ces déclarations étaient un acte de sagesse (*ḥikma*) afin d'éviter que l'hystérie ne se déchaîne directement contre les coptes.

La présidence décide, le 30 avril, l'abattage des quelques 300.000 ou 350.000 cochons que compte alors le pays. Moubarak ne tient aucun compte des avertissements de l'Organisation mondiale de la santé dans les jours précédents, insistant sur le fait que la maladie ne se transmettait pas de l'animal à l'homme[168]. Dès les premiers jours de mai, les autorités viennent chercher les cochons dans les quartiers de chiffonniers où ils se heurtent à de fortes résistances.

On peut discuter de ce qui a dominé dans cette décision entre l'aspect religieux et la volonté de montrer que le pays était capable de réagir aux situations d'urgence pour dissiper l'image d'impuissance qui fit suite à la gestion calamiteuse de la grippe aviaire. Toujours est-il que les deux éléments cumulés ont créé un effet d'opportunité qui a permis au gouvernement égyptien d'agir comme il l'a fait. Ces actions étaient surtout matériellement réalisables : les cochons sont, en effet, concentrés dans des lieux précis et peuvent donc être assez facilement rassemblés. Il était en revanche beaucoup plus difficile d'abattre les volailles lors de l'épidémie de grippe aviaire du fait de leur présence dans maints foyers égyptiens et leur dispersion sur l'ensemble du territoire national[169]. Bien entendu cette affaire a fait ressurgir sur le mode hystérique les préjugés concernant l'impureté des chiffonniers et des chrétiens.

Une nouvelle fois les *zabbālīn* ont tenté de résister. Ce fût le cas à Manshiyyat Nāṣir, mais aussi dans le gouvernorat de Qalyūbiyya, à Khānka. Le 3 mai 2009, des combats se déroulent entre les *zabbālīn* de Manshiyyat Nāṣir, défendant leur quartier et la police accompagnant les employés du Ministère de la santé venus pour abattre les cochons. Le quotidien *al Miṣrī al Yawm* rapporte que les chiffonniers bloquent l'autostrade pendant quatre heures[170]. Cet incident fait un certain nombre de blessés et plusieurs manifestants sont arrêtés par la police. Les images, circulant alors sur internet, sont frappantes car elles montrent un affrontement direct avec la police, chose qui se produisait relativement peu à l'époque. Abūnā Sam'ān, quant à lui, s'applique à calmer les esprits et accepte les compensations proposées par le gouvernement[171]. Les chiffonniers se résignent finalement tout en prenant soin de cacher des cochons, ce qui leur permet aujourd'hui de reprendre leur élevage. La relative absence des

[168] FURNISS, *Metaphors*, p. 206-207 et FLORIN, « Les chiffonniers ».

[169] Provoquant d'ailleurs probablement une dégradation de la santé des enfants. En effet, dans beaucoup de familles pauvres, l'œuf était la seule source de protéines. Entretien avec Ragui Assaad.

[170] « *ma'ārik al khanāzīr tachta'ala fī al qāhira wa al qalyūbiyya* (Les batailles des cochons embrasent le Caire et Qalyūbiyya) » in *al Miṣrī al Yawm*, le 4/5/2009.

[171] Voir par exemple : JOHANNSEN A. T., « The uncertain future of Christian pig farmers in Egypt », in *Arab West Report*, art. 2, 20/5/2009, Week 21/2009, http://www.arabwestreport.info/year-2009/week-21/2-uncertain-future-christian-pig-farmers-egypt, consulté le 17/2/2013. Voir aussi chap. 3.

autorités après la révolution du 25 janvier 2011 a facilité le renouvellement du cheptel. Si les sentiments d'empathie envers les chiffonniers ne se sont pas particulièrement distingués par leur vigueur, la manière de tuer les cochons a tout de même suscité des réactions d'écœurement tant elle fut brutale du fait de l'insuffisance des infrastructures d'abattage. Les animaux étaient jetés dans des camions par des pelleteuses et ensuite déversés au fond de fosses creusées en plein désert, puis recouverts de chaux et enterrés vivants pour ceux qui avaient survécu au transport[172].

10. Conséquences de l'abattage

Les conséquences de l'abattage sur les chiffonniers sont difficiles à établir. Certains évaluaient, encore en 2009, la part de l'élevage dans les revenus de la communauté à 50 %[173]. Jamie Furniss mentionne que le gouvernement égyptien a estimé le coût de la compensation due aux chiffonniers à 500-600 millions LE (entre 90 et 100 millions de dollars)[174]. Cette crise frappa d'autant plus fortement les *zabbālīn*, que depuis la fin de l'année 2008 une chute du prix des matières premières avait durement affecté les recycleurs de plastique. Il semble que de nombreux éleveurs de porcs aient depuis cessé leur activité de ramassage des ordures certains réaménageant les espaces qui leurs servaient de *zarība*. Par exemple un de ces espaces à Manshiyyat Nāṣir est devenu un parking où l'on peut désormais garer sa voiture moyennant le paiement d'un loyer. Il est difficile également d'évaluer l'ampleur du « retour » des cochons après l'abattage. Ils sont à nouveau présents et les éleveurs s'en cachent de moins en moins mais les cheptels ne se sont probablement pas reconstitués complètement.

La conséquence la plus visible de la disparition des cochons pour les Cairotes sera l'augmentation spectaculaire de la saleté des rues de leur ville. Une des variables de l'équation qui n'avait pas même été évoquée dans le débat – justement parce que tout cela relevait d'une réaction passionnelle – était que les cochons mangeaient les déchets organiques. Les chiffonniers n'en avaient, dès lors, plus grande utilité et se sont mis à déverser les restes alimentaires dans les rues de la capitale égyptienne pour ne plus devoir les transporter. Il en résulta tout de même une certaine prise de conscience : il n'est pas rare de rencontrer des Cairotes musulmans jugeant que cet abattage massif fût une erreur regrettable.

[172] Voir la vidéo réalisées par le site d'*al Miṣrī al Yawm*, en ligne sur : http://www.arabwestreport.info/year-2009/week-21/2-uncertain-future-christian-pig-farmers-egypt, visité le 17/2/2013. Sur le détail de l'abattage voir FURNISS J., *Metaphors*, p. 232-234.
[173] DEBOUT, *Gouvernements urbains*, p. 278.
[174] FURNISS, *Metaphors*, p. 230.

E. Conclusion

Ce survol de l'histoire des chiffonniers nous montre les profondes évolutions qu'a connues cette communauté d'éleveurs-recycleurs. Au départ invisible et marginale, elle est apparue petit à petit – en rapport avec l'émergence de nouveaux impératifs de développement – comme un acteur clé de la délicate question de la gestion des déchets ménagers. En même temps que la question de la propreté de la ville devenait un problème public, les chiffonniers émergeaient dans la culture populaire au cœur d'un film à succès qui témoignait déjà des profondes ambiguïtés qui marquent les représentations que les cairotes se font des chiffonniers. Les tensions seront, en effet, constantes entre la volonté de se débarasser de cette « néo-corporation », symbolisant les difficultés du pays à entrer pleinement dans la modernité (principalement symbolisées par l'âne et la charrette servant au transport des déchets), et le souhait de profiter des services qui pouvaient être rendus par les chiffonniers, capables de suppléer en partie les faiblesses des services publics. Cette deuxième option était surtout promue par des organisations internationales et de jeunes égyptiens s'investissant dans le développement, davantage que par la classe politique égyptienne qui pensait devoir se débarasser des quartiers informels. Les autorités du pays décideront finalement, au début du XXI^{e} s., de déléguer la collecte des déchets à des compagnies étrangères, opération qui se soldera par des résultats mitigés. Les chiffonniers occupents d'ailleurs toujours le terrain et restent l'un des acteurs clé de la question des déchets.

Ce panorama souligne également quelques questions cruciales qui structurent la vie des *zabbālīn*. D'abord, la crainte de l'expropriation qui marque la communauté depuis son insatallation au Muqaṭṭam et qui constitue l'un des enjeux vitaux sur lesquels les chiffonnniers et leurs représentants sont parvenus à faire front face aux menaces extétieures, comme nous le verrons plus précisément dans le chapitre 3. Ensuite, la question de l'élevage des porcs est restée un enjeu fondamental et une menace permanente face aux craintes des populations musulmanes avoisinant les *zarā'ib*, et même d'une large frange de la population, à l'occasion de la crise de la grippe H1N1. Enfin, nous voyons que cette communauté est reliée de manière extrêment forte à des enjeux liés aux politiques publiques de propreté, situation qui influencera souvent l'attitude des autorités à son égard ; dans le même temps ces mêmes enjeux ont fait du quartier un lieu central et hautement symbolique de la perception que les spécialistes égyptiens ou étrangers se font de la question des quartiers informels. Aujourd'hui encore ce sont souvent des photos prises au Muqaṭṭam ou à 'Izbat al Nakhl qui servent à illustrer le supposé problème des bidonvilles du Caire. En témoigne encore récemment un

document d'une agence liée aux Nations Unies qui évoquait les « bidonvilles » du Caire, illustré par un cliché en gros plan des *zarā'ib* de 'Izbat al Nakhl – c'est-à-dire les petites cabanes de tôle où sont gardés les cochons – occultant les grands immeubles de brique rouge qui les entourent, où vivent en réalité les chiffonniers[175].

[175] Document publié par le Réseau d'Information Régional Intégré (IRIN), lié à l'ONU. Il est consultable en ligne : http://www.greenetvert.fr/2014/03/26/vivre-sans-letat-dans-les-bidonvilles-du-caire/78824, consulté le 1/5/2014.

Chapitre 2 : Service social et développement à Manshiyyat Nāṣir

Les chiffonniers ont attiré sur leur quartier l'attention de nombreux intervenants extérieurs, qu'ils soient étrangers ou Egyptiens. Nous aborderons, dans ce chapitre, leur rôle et leur l'action. D'une part, ces différents acteurs ont projeté une image des *zabbālīn* à des publics variés – ce qui leur a permis en général de récolter des fonds – et, d'autre part, ils ont agi dans le quartier du Muqaṭṭam et leur intervention a eu des effets sur le terrain. Ce panorama des forces en présence permettra de comprendre comment Abūnā Sam'ān a pu construire son autorité et surtout comment le quartier se constitue à l'intersection de plusieurs influences de natures très diverses.

Avec le temps émerge un véritable souci pour les *zabbālīn*. L'une des voies qui fait connaître la figure du *zabbāl* à un plus large public, on l'a vu, est la question de la propreté de la ville, devenue une question récurrente dans les médias égyptiens depuis les années 1980. Au moment où la gestion des déchets accède au rang de problème public, les regards de quelques coptes se tournent, pour des raisons charitables, vers les chiffonniers de Manshiyyat Nāṣir. Nous sommes au début des années 1980 : Sœur Emmanuelle a déjà passé dix ans avec les chiffonniers de 'Izbat al Nakhl et Abūnā Sam'ān six années avec ceux du Muqaṭṭam. La religieuse a joué un rôle important pour faire connaître les chiffonniers dans les milieux de la bourgeoisie copte. Environnemental Quality International (EQI) s'investit sur ce terrain au début des années 1980. Ce cabinet d'ingénieurs est dirigé par un copte et la plupart des personnes clé d'EQI sont également des chrétiens égyptiens. L'Association pour la protection de l'environnement (APE) est créée en 1984, conjointement par EQI et Sœur Emmanuelle, puis dirigée par des bourgeoises coptes soucieuses d'émanciper les femmes du quartier en leur apprenant un métier.

Ces différentes associations vont offrir de nouvelles oportunités aux chiffonniers, de même que des idées et des pratiques se démarquant à la fois des solidarités de clan et du mode de fonctionnement autoritaire du père Sam'ān. Elles font également de Manshiyyat Nāṣir un lieu convoité par les entrepreneurs en développement, les journalistes et les chercheurs fascinés par cette communauté atypique. Le quartier est devenu une vitrine du développement en Egypte, lançant les plus prestigieuses carrières en ce domaine comme celles de Mounir Neametalla, le pionnier, qui crée le premier cabinet de conseil en développement d'Egypte ou Laila Iskander, spécialiste reconnue des questions environnementales et ministre dans le gouvernement Biblawī après le coup d'Etat de l'été 2013. Sœur Emmanuelle, grâce à son

succès médiatique, finance une grande part des projets dans le quartier. Son action a constitué un mélange étonnant entre le travail éducatif traditionnelement dévolu aux religieuses et le développement, domaine qu'elle expérimente au cœur même de l'action. On verra que ces deux aspects de son inspiration survivront au Muqaṭṭam dans deux institutions qui ne parviendront plus à collaborer entre elles à la retraite d'Emmanuelle : l'APE pour le volet humanitaire et le couvent des religieuses coptes des Filles de Marie pour l'apect éducatif.

A. Le service social chez les coptes

1. Emergence et évolutions de l'aide sociale

Plongeons-nous d'abord dans la question primordiale du service social chez les coptes. Dans l'Empire ottoman le souci pour les pauvres est une préoccupation qui incombe aux proches et aux *awqāf* (sing. *waqf*) – les biens de mainmorte – qui sont constitués par des bienfaiteurs privés ou par des membres de la classe dirigeante. Ces *awqāf* ont pour objectif de servir la communauté de manière générale et de pourvoir aux besoins de première nécessité concernant l'approvisionnement en eau, la santé, l'éducation… C'est avec Muhammed 'Alī que sont entreprises les premières incursions des autorités publiques dans ce domaine. Dans un premier temps, l'Etat naissant se calque sur le modèle des *awqāf*, justifiant ses interventions principalement par le devoir de charité, mais très vite la situation évolue. A l'époque on n'est jamais un « pauvre » dans l'absolu car la « solidarité » traditionnelle détermine quels nécessiteux doivent être secourus en fonction des relations que ceux-ci entretiennent avec le donateur. L'Etat commence, quant à lui, à déterminer de manière plus « objective » quels pauvres doivent être aidés. Il n'accepte dans ses refuges que les mendiants qui n'ont pas les moyens de subvenir à leurs propres besoins. Ceux qui y sont aptes sont astreints au travail forcé. L'Etat se préoccupe avant tout de pauvreté urbaine : les malheureux qui sont identifiés comme ayant fuit la campagne y sont reconduits *manu militari*. Durant la période coloniale, il semble que les Britanniques font peu d'efforts supplémentaires pour développer les associations d'aide aux démunis, laissant cela aux organisations confessionnelles et aux missionnaires chrétiens[1].

[1] NIKOLOV B., *Care of the poor and ecclesiastical government: an ethnography of the social services of the Coptic Orthodox Church in Cairo, Egypt*, thèse de doctorat, John Hopkins University, Baltimore 2008, p. 121-129. L'ouvrage de reference sur ces questions est : ENER M., *Managing Egypt's Poor and the Politics of Benevolence 1800-1952*, Princeton University Press, New Jersey 2003.

Une première association copte est créée en 1881, la Société copte de charité (*al gam'iyya al qibṭiyya al khayriyya al kubrā*) dans le but d'aider les plus démunis. Elle a pour origine l'intérêt du pape Kīrillus V (pont. 1874-1927) pour les pauvres qui déteint sur l'élite copte laïque émergeante. Cette association promeut également des objectifs éducatifs et joue ainsi un rôle dans le développement d'un sentiment communautaire. Les missionnaires ne sont pas en reste et développent des écoles et des hôpitaux. Les deux principaux groupes protestants sont les britanniques de la Church Missionary Society et les presbytériens américains. Les premiers ont pour but initial la conversion des musulmans tout en aidant les coptes à se moderniser. Les seconds nourrissent, quant à eux, le dessein de convertir également les coptes en créant une Eglise protestante locale[2]. Ces missionnaires s'investissent surtout dans l'enseignement et la santé et ouvrent de nombreux établissements – les Anglais se concentrant surtout dans leurs débuts sur le Caire et le Vieux-Caire, tandis que les presbytériens se déployaient plutôt dans la vallée du Nil (en particulier la Moyenne Egypte). Des sociétés coptes sont créées avant-guerre en grande partie par émulation vis-à-vis du travail des protestants. C'est notamment le cas des Amis de la Bible (*Aṣdiqā' al Kitāb al Muqqadas*) qui cible les étudiants coptes en organisant des groupes de lecture biblique et en créant des résidences pour les étudiants de province. Ils s'aventurent aussi dans les campagnes pour prêcher dans les villages dépourvus de services communautaires[3]. Il faut également signaler une importante présence catholique principalement consacrée à l'enseignement, qui se renforce à partir des années 1880 pour lutter contre l'influence protestante dans la vallée du Nil[4].

Dans la première moitié du XXe siècle, l'aide aux plus démunis est marquée par une compétition croissante entre acteurs religieux et laïcs. L'Etat souhaite d'ailleurs affirmer son action dans ce domaine et, à cette fin, fonde en 1939 le Ministère des affaires sociales auprès duquel toutes les organisations de bienfaisance doivent désormais s'enregistrer. Le Ministère ne se contente pas de superviser ces organisations : il propose également un certain nombre de services pour les pauvres, concernant notamment le logement ou l'approvisionnement en

[2] Voir SEDRA P., *From Mission to Modernity. Evangelicals, Reformers and Education in Nineteenth-Century Egypt*, I.B. Tauris, Londres/New York 2011 ; SHARKEY H., *American Evangelicals in Egypt: Missionary encounters in an age of Empire*, Princeton University Press, Princeton 2008; BARON B., « Nile Mother: Lillian Trasher and Egypt-s Orphans » , in *Heritage*, n°5, 2011, en ligne sur : http://ifphc.org/Uploads/Heritage/2011_05.pdf.

[3] IBRAHIM V., *The Copts of Egypt. The Challenges of Modernisation and Identity*, I. B. Tauris, Londres/New York 2011, p. 101-106.

[4] Pour la chronologie de l'implantation des missionnaires catholiques, voir ABECASSIS F., *L'enseignement étranger en Egypte et les élites locales 1920-1960. Francophonies et identités nationales*, thèse de doctorat, Université d'Aix-Marseille I, 2000, p. 76-83.

nourriture. Les années d'après-guerre voient protestants et catholiques se détourner quelque peu du prosélytisme, pour se concentrer davantage sur le service social. Cette attitude peut être attribuée à une évolution des mentalités mais sans doute encore davantage à la pression croissante des autorités sur les missionnaires. Dans les années 1940, les catholiques latins connaissent un nouvel élan dans leur implication sociale. Le père jésuite Henry Ayrout, qui fonde l'Association de la Haute Egypte dans le principal but d'ouvrir des écoles dans la Ṣa'īd, en est l'une des figures phare[5]. Il sensibilise les jeunes bourgeoises des écoles missionnaires à la solidarité avec les pauvres en organisant des voyages en Haute Egypte pour s'occuper de jeunes enfants. Durant toutes ces années l'aspect religieux reste cependant toujours présent, car les chrétiens sont les premiers visés par les aides. Le père Ayrout écrit, par exemple, dans un rapport sur les activités de l'association entre 1940 et 1950 :

> Mais surtout en maints villages, le fellah chrétien a été libéré de la peur. Sa nouvelle école, surmontée de la croix blanche et qui est souvent la plus jolie bâtisse de l'agglomération, lui a donné, à lui et à ses enfants, cette fierté nécessaire à la dignité humaine[6].

A la même époque, les presbytériens commencent à s'investir dans le service social[7]. Ils lancent dans les années 1950 d'importants projets de développement et d'alphabétisation dans les campagnes sous l'impulsion du pasteur Samu'īl Ḥabīb (1927-1997). Catholiques et protestants commencent à cette époque à collaborer avec des organisations internationales dédiées au développement comme la Ford Foundation. Ces incursions, de plus en plus organisées, suscitent des réactions de la part de communautés coptes et musulmanes. Le gouvernement égyptien fait pression pour que les associations soient officiellement enregistrées. Ḥabīb fonde ainsi la Coptic Envangelical Organization for Social Services (CEOSS) en 1960[8].

C'est aussi à ce moment que le gouvernement égyptien commence à préciser le cadre au sein duquel les missions peuvent continuer leur travail éducatif. L'agitation anti-missionnaire qui a marqué la société égyptienne dans les années 30 a eu des effets sur l'attitude du gouvernement, mais aussi sur la communauté copte qui veut reprendre la main. Dans le contexte des bouleversements consécutifs à l'accession de Nasser au pouvoir, l'Anbā Samu'īl

[5] Voir le site de l'association consulté le 10/4/2013 : http://www.upperegypt.org/who%20are%20we/History.htm.
[6] Cité dans DEBONO AYROUT J., *Une famille orientale. La chronique des Ayrout,* édité à compte d'auteur 2001, p. 238.
[7] SHARKEY, *American Evangelicals*, p. 190-191.
[8] *Ibidem*, p. 194-195. Sur le CEOSS voir MAKARI P. E., *Conflict & Cooperation: Christian-Muslim relations in Contemporary Egypt,* Syracuse University Press, Syracuse 2007, p. 151-160.

(1920-1981) lance un mouvement qui va avoir une influence durable sur son Eglise. Samu'īl, qui porte comme nom de moine Makārī al Suriānī avant de devenir évêque, voyage hors d'Egypte, en 1955, pour étudier la théologie pastorale à l'Université de Princeton[9]. Il en ramène un projet de service social intégré à l'Eglise – ce qui était nouveau par rapport aux précédentes expériences coptes basées surtout sur la charité. Sa vision est marquée par l'ouverture œcuménique vis-à-vis des autres dénominations chrétiennes. Inspiré par Vatican II et par la rencontre de milieux chrétiens occidentaux lors de son séjour, Makārī entrevoit la possibilité pour les coptes de se projeter dans « un cadre d'appartenance chrétien et ecclésial plus large et plus puissant politiquement et financièrement[10] ». Le pape Kīrillus (Cyril) VI (1959-1971) est plutôt favorable à cette vision et y voit une manière d'apporter une dimension internationale à son Eglise. Cette orientation provoque cependant un certain nombre de réticences au sein du clergé. En effet, Makārī défend l'idée de la « centralité des services sociaux, qui seraient une expression de la foi aussi valable que la communion ou la liturgie ». Il résume alors souvent son propos, en affirmant qu'il s'agit d'une véritable « philosophie chrétienne[11] ». Le projet est attaqué par des intellectuels coptes, s'appuyant sur des arguments anti-impérialistes et antioccidentaux, qui jugent le projet œcuménique contraire aux intérêts de la nation. En outre, Makārī reçoit une autre volée de critiques située, cette fois, sur le plan spirituel. Au-delà des arguments sur la primauté de la tradition copte, Mattā al Miskīn – qui défend une autre voie vers l'union des chrétiens[12] – estime que l'Eglise risque de perdre son âme en s'impliquant dans les affaires matérielles de ce bas-monde. Kīrillus tranche le conflit en créant un domaine à part, réservé au service social, à travers la création en 1962 d'un évêché dédié au « diaconat rural » ce qui en cantonne l'activité aux campagnes. A sa tête, Makārī est nommé évêque général[13] et devient l'Anbā Samu'īl.

Le diaconat rural remonte en fait déjà à 1957, à une époque où des groupes sont lancés par Makārī et d'autres membres du Mouvement des écoles du dimanche, mais nul évêché n'y est alors consacré. Le père Būlus Būlus prêtre à Damanhour[14] est le véritable pionnier de ce mouvement missionnaire vers les campagnes, dans lequel s'engage par exemple le futur père

[9] GUIRGUIS M., VAN DOORN-HARDER N., *The Emergence of the Modern Coptic Papacy (The Popes of Egypt vol 3)*, The American University in Cairo Press, Londres/ New York 2011, p. 148
[10] EL KHAWAGA, *Le renouveau copte…*, p. 389.
[11] *Ididem*, p. 390.
[12] Voir chap. 6.
[13] Pour rappel, il s'agit d'un type d'évêque qui est créé par le pape Kīrillus pour intégrer les moines réformistes à la structure ecclésiastique.
[14] Sur le père Būlus Būlus : WAKIN E., *A Lonely Minority. The Modern Story of Egypt's Copts*, An Authors Backprint.com edition, 2000 [1963], p. 143-146.

Zakariya Buṭrus[15]. Il faut rappeler que l'Anbā Samu'īl et le père Būlus sont tous deux issus du groupe de Giza – basé à l'église de Gazīrat Badrān –, regroupant un certain nombre de jeunes universitaires réformistes rassemblés autour d'une dialectique de l'action sociale et pastorale. Leur objectif est de sillonner la campagne pour répondre aux besoins des villages les plus isolés parfois même dépourvus d'églises. Certains transportent d'ailleurs des autels portatifs pour assurer l'office. Le service social est donc étroitement mêlé au service spirituel. Les membres de ces véritables missions de l'intérieur sont munis de petits « carnets spirituels » (*nūta ruḥiya*) où ils notent combien d'enfants ont prié ou pris la communion pendant la semaine. Il semble qu'à cette époque, outre la faiblesse des effectifs cléricaux, les prêtres sont peu éduqués à la campagne et pas toujours très assidus au service[16]. Les protestants sont alors associés aux orthodoxes dans ces activités, par exemple au travers de la Gam'iyyat Khalāṣ al Nufūs, ou Association pour le Salut des Ames dont nous aurons à reparler puisqu'elle a atteint le village du futur Abūnā Sam'ān[17]. Devenu évêque, Samu'īl continue dans cette voie en constituant des « groupes diaconaux » spécialisés dans ces missions itinérantes, qui tentent de répondre aux besoins matériels les plus urgents des populations concernées – ce qu'ils font en empruntant largement aux modèles missionnaires occidentaux, protestants et catholiques.

Les années 1970 permettent à l'Anbā Samu'īl d'approfondir ses activités sociales et surtout œcuméniques. Nous nous situons après la défaite de 1967, dans un contexte où l'anti-occidentalisme perd de sa vigueur et permet d'approfondir les contacts avec les chrétiens d'outre-mer. En outre la diaspora commence à compter dans les affaires de l'Eglise. Les relations œcuméniques se précisent au début des années 1970 avec le Conseil mondial des églises, le Conseil œcuméniques des églises et le Conseil des églises de toute l'Afrique. Samu'īl commence aussi à recevoir des fonds d'organisations internationales (OI) pour mener à bien ses projets. Signe de l'ampleur que prennent ses nombreuses activités, son évêché général change de nom en 1971 : de « diaconat rural » il devient « épiscopat des services sociaux et des relations œcuméniques ». Dès lors, l'action ne doit plus se cantonner aux campagnes et peut s'étendre aux milieux urbains[18].

Shenouda et Samu'īl entretiennent de très mauvaises relations et cela a des conséquences sur l'avenir des projets de développement qu'il a lancés. La concurrence remonte à leur

[15] EL KHAWAGA, *Le renouveau*, 392-394; REISS W., *Erneuerung in der Koptisch-Orthodoxen Kirche*, p. 227-229. Sur Zakariyya Buṭrus, voir le chap. 6.
[16] HASAN S.S., *Christians versus Muslims in Modern Egypt. The Century-Long Struggle for Equality*, Oxford University Press, New York 2003, p. 79.
[17] Voir chap. 6.
[18] EL KHAWAGA, *Le renouveau*, p. 397-399.

appartenance à deux tendances opposées du mouvement des écoles du dimanche : c'est Giza contre Shubra où officiait le futur pape. En 1971, à l'occasion de la sélection du nouveau patriarche, Samu'īl récolte davantage de voix que Shenouda lors du tour préliminaire, mais perd au tirage au sort[19]. La rupture est consacrée par le rôle que joue l'évêque des services sociaux lors de la relégation du pape par Sadate au début des années 1980. En 1981 le président forme un conseil de cinq évêques pour gérer les activités de l'Eglise, au sein duquel siègent les évêques Samu'īl, Athanāsiūs (Athanase) et Ghrīghūriūs (Grégoire) trois évêques en conflit avec Shenouda[20]. Cela explique la relative autonomie des services sociaux durant les années 1970 et la récupération de ce secteur stratégique par le pape à la mort de Samu'īl[21].

2. Les Banāt Maryam

L'ordre des Banāt Maryam, les Filles de Marie, est fondé en 1965 en Moyenne Egypte par l'évêque de Beni Suef (Banī Suwīf), l'Anbā Athanāsiūs (1923-2000). La congrégation sera un appui fondamental dans l'œuvre de sœur Emmanuelle. Athanāsiūs est comme l'Anbā Samu'īl, issu du groupe de écoles du dimanche de Giza. Il étudie la littérature anglaise à l'Université du Caire où l'enseignement est à cette époque essentiellement dispensé par des Anglais. Il est ainsi exposé aux idées et manières de voir des chrétiens occidentaux. Rappelons que la plupart des religieuses coptes sont contemplatives, ce qui ne veut pas dire que les monastères qui les abritent soient totalement coupés du monde extérieur. Ils le sont d'une certaine manière, puisque la plupart des femmes qui y résident n'en sortent presque jamais, mais certaines moniales connaisent une renommée extraordinaire – la plus importante d'entre elles étant Umm Irīnī ou Mère Irène (1936-2006), mère-abbesse et rénovatrice du couvent de Saint-Mercure au Vieux-Caire[22]. Le fulgurant renouveau monastique au XXe siècle touche également les femmes qui se sont de plus en plus impliquées dans la vie de leur Eglise

[19] L'élection du pape se passe en deux étapes. Lors de la première, un corps électoral composé de notables, d'intellectuels et de prêtres élisent trois personnes parmi les candidats retenus. Ensuite, ceux-ci sont départagés lors d'un tirage au sort, par la main innocente d'un enfant.
[20] On y retrouve aussi les évêques Maximus de Banha, Yuhannā de Tanta, plus traditionnels et plutôt occupés à leur travail proprement religieux. De la même manière Mattā al Miskīn dont l'influence a été cruciale sur le mouvement charismatique et dont nous reparlerons, fut dans cette période un interlocuteur privilégié de Sadate HASAN, *Christians versus Muslims*, p. 110-111.
[21] Samu'īl tombe sous les balles des assassins de Sadate, aux côtés duquel il siégeait lors des commémorations de la Guerre d'octobre (Guerre du Kippour).
[22] Voir MAYEUR-JAOUEN C., « Umm Irînî : l'engagement monastique copte au féminin » in *Le Mouvement social*, 2010/2, n° 231, p. 101-121.

notamment au travers de vocations religieuses[23]. Catherine Mayeur-Jaouen montre à quel point l'émergence d'un monachisme féminin, dont la tradition est faible en Egypte, constitue une évolution importante pour la communauté copte et pour les femmes au sein de celle-ci[24]. Elle note également l'influence, pas toujours assumée, du modèle catholique très présent en Egypte à travers les congrégations enseignantes, notamment en Haute Egypte : Umm Irīnī et les premières Banāt Maryam ont fréquenté leurs écoles[25].

Une des sources des Banāt Maryam est aussi à chercher dans les mouvements de « consacrés » (*mukarrasīn*). Dans le sillage du groupe réformiste de Giza et sous le patronage de personnalités comme le père Ṣalīb Sūriāl ou Mattā al Miskīn, une série de jeunes hommes, mais aussi des femmes, s'astreignent au célibat et à l'apostolat religieux ou social. Beaucoup deviennent des prêtres ou des moines alors que d'autres, tout en restant laïcs et célibataires, s'adonnent à la recherche dans le domaine religieux. Des membres éminents de cette tendance fondent, par exemple, le Centre d'études patristiques en 1982, spécialisé dans les traductions et l'étude des écrits des pères de l'Eglise. Ce centre sera, jusqu'à la disparition du pape en 2012, un des hauts lieux de l' « antishenoudisme » intellectuel au sein de la communauté.

Ce mouvement des consacrés fait donc figure de précurseur. Nelly Van-Doorn-Harder mentionne, par exemple, que parmi les premières sœurs actives se trouvent des femmes âgées qui ont participé aux œuvres de l'Eglise durant les décennies précédentes[26]. La première mère supérieure de l'ordre, sœur Hanna, est déjà impliquée dans des projets d'alphabétisation dans les villages et de formations à la couture pour procurer un revenu aux familles pauvres[27]. Sœur Sara, elle, est originaire d'une famille aisée de Minia et étudie chez les Sœurs de Saint-Joseph-de-Lyon[28].

> J'étais jeune, j'étais pleine d'énergie. J'ai dit : « je vais prier et en même temps aller voir les pauvres ». Parce que moi j'étais d'une famille qui était très riche mais qui aimait beaucoup les pauvres. J'ai été élevée chez des sœurs françaises qui nous prenaient chaque vendredi pour aller voir les pauvres, pour

[23] L'ouvrage de référence reste celui de Nelly VAN DOORN-HARDER, *Contemporary Coptic Nuns*, sur les femmes au sein de l'Eglise copte voir également THORBJORNSRUD B., « Born in the Wrong Age : Coptic Women in a Changing Society », in VAN DOORN-HARDER, VOGT K. (dir.), *Between desert*, p. 167-189 et ARMANIOS F., « The 'Virtuous Woman' : Images of Gender in Modern Coptic Society », in *Middle Eastern Studies*, vol. 1, 38, n° 1 janvier 2002, p. 110-130.

[24] MAYEUR-JAOUEN, « Umm Irînî ».

[25] Un effort considérable a dû être entrepris pour « homologuer » l'ordre par la tradition copte. Un livre fut publié, à cete fin, en 1971. Il était intitulé : *Le célibat et le service*. Voir VAN DOORN-HARDER, *Contemporary*, p. 116-117.

[26] VAN DOORN-HARDER, *Contemporary*, p. 116.

[27] *Ibidem*, p. 114.

[28] SŒUR SARA avec STRIL-REVER S., *Sœur Emmanuelle, mon amie, ma mère*, Presses de la Renaissance, Paris 2009, p. 91. Entretien avec Sœur Sara, mars 2009.

> les servir. Et puis on avait une école gratuite qui dépendait de notre école alors chaque semaine on allait faire des activités avec ces enfants[29].

Lorsque nous demandons à Sœur Sara si Athanāsiūs a été influencé par ces congrégations catholiques présentes en Haute Egypte, elle répond que le problème se pose de manière un peu différente : il voit de nombreuses jeunes filles qui ont la vocation pour le service social et religieux partir chez les catholiques faute de « débouché » copte adéquat. Il souhaite donc leur offrir un équivalent aux religieuses catholiques. En 1965, année de la fondation des Banāt Maryam, une sœur est recrutée, l'année suivante elles sont deux. L'ordre compte cinq ou six religieuses, cinq ans après la fondation et ne cesse ensuite de se développer pour atteindre aujourd'hui 140 membres[30]. Ses activités sont assez classiques pour un ordre de religieuses actives, comme la mise en place de cliniques et de cliniques mobiles pour atteindre les villages alentours. Les religieuses fondent aussi des centres de retraite, des écoles primaires, des centres de formation professionnels, et – fait plus rare en Egypte – un centre pour les handicapés mentaux. Des services pasṬuraux pour les mères célibataires ou les chrétiens souhaitant se convertir à l'islam, sont également développés[31]. Athanāsiūs, de plus, encourage les sœurs à étudier et à se former. Certaines sont même envoyées à l'étranger. Le parcours de l'actuelle responsable du couvent de 'Izbat al Nakhl est révélateur : lors de son entrée au monastère en 1980, elle a déjà étudié au Caire les sciences et la religion à la Faculté cléricale du patriarcat (*Kuliyya Iklīrīkiya*). Après son ordination, elle suit une formation à l'Institut œcuménique de Genève dépendant du Conseil Œcuménique des églises (dont Athanāsiūs est membre) avec une autre sœur de l'ordre. Avant de prendre la responsabilité du couvent de 'Izbat al Nakhl, elle reprend des études en sciences de l'éducation, les poursuivant jusqu'au doctorat[32]. On le voit le service des religieuses ne cesse donc de se professionnaliser.
Malgré leur vigueur, les Banāt Maryam connaissent des temps difficiles. L'ordre reçoit la bénédiction du pape Kīrillus VI mais ne parvient jamais à obtenir l'approbation officielle du Saint-Synode. D'ailleurs, bien qu'elles soient désignées à l'origine comme des moniales (*rāhibāt*), les Filles de Marie ne portent pas le même habit que les contemplatives et on s'adresse à elles en les appelant *tasūnī*, (« ma sœur » en copte), et pas *umminā* (notre mère en arabe) comme pour les autres religieuses[33]. Dans l'élan du mouvement des consacrées, de nombreuses femmes veuves ou célibataires, portant ou non l'habit religieux et vivant parfois

[29] Entretien avec Sœur Sara, mars 2009.
[30] *Ibidem.*
[31] VAN DOORN-HARDER, *Contemporary*, p. 119.
[32] Entretien avec sœur Maria, mars 2009.
[33] VAN DOORN-HARDER, *Contemporary*, p. 119.

dans des monastères, se mettent au service de leur communauté. Les situations et le statut de ces femmes varient d'un endroit à l'autre en fonction de l'évêque du lieu. Dina El Khawaga a bien souligné l'enjeu que constitue – un peu malgré elles – les femmes qui s'engagent dans cette voie. Deux paradigmes se dessinent alors : celui de « l'institutionnalisation et la centralisation comme modes d'action éventuels pour développer la pasṬurale » et celui de « l'intégration des initiatives de base dans un mouvement diversifié [34]». Nous aurons à rediscuter de cette tension originelle qui concerne également le mouvement charismatique et mille autres initiatives locales. Celles-ci sont parfois brisées par le pape alors que d'autres continuent à l'ombre protectrice d'un évêque. Shenouda crée le statut de diaconesse pour mettre de l'ordre dans la diversité de ces tendances et lutter contre les promoteurs de ce type d'engagement – essentiellement Mattā al Miskīn et Athanāsiūs. Elles sont intégrées à l'institution cléricale avec un statut précis mais complexe : 18 ans sont nécessaires pour devenir diaconesse en suivant une évolution passant par toutes sortes de grades intermédiaires. En 1991, le Saint-Synode prend la décision d'intégrer toutes les consacrées au sein de l'ordre des diaconesses[35]. Les Banāt Maryam constituent donc aujourd'hui le seul véritable ordre actif de moniales puisque les diaconesses n'en ont pas le statut. L'hostilité du pape à l'entreprise d'Athanāsiūs s'explique en grande partie par le fait que l'évêque de Beni Suef ait accepté de siéger dans le comité d'évêques qui a représenté l'Eglise durant sa réclusion forcée. Par la suite, l'accès au patriarche a souvent été refusé à Athanāsiūs et il a été écarté des instances dirigeantes de l'Eglise[36]. Un exemple frappant de cette « vengeance » est le cas du futur Anbā Mūsā, l'actuel évêque des services sociaux. Il était alors médecin et servait à Beni Suef, où il était devenu un proche collaborateur de l'évêque. Le pape lui a donné l'ordre de quitter son mentor avec interdiction de communiquer avec lui[37]. Ce n'est que tardivement que Shenouda a pardonné à Athanāsiūs et s'est rapproché de lui[38].

Pour le développement de l'ordre, la rencontre avec sœur Emmanuelle est cruciale parce qu'elle lui permet d'étendre ses activités au Caire et de se développer en puisant dans les fonds récoltés par la célèbre religieuse. Sara devient le bras droit d'Emmanuelle et s'impose aujourd'hui comme l'héritière de la Chiffonnière. Sœur Emmanuelle étend son activité au début des années 1980, au quartier du Muqaṭṭam et à celui de Ṭura dans les années 1990 et les Banāt Maryam deviennent propriétaires intégrales des couvents construits dans les trois

[34] EL KHAWAGA, *Le Renouveau*, p. 258-259.
[35] *Ibidem*, p. 260-261.
[36] HASAN, *Christians Versus Muslims*, p. 115.
[37] Communication personnelle de Nelly Van Doorn.
[38] GUIRGUIS M., VAN DOORN N., *The Emergence of the Modern Coptic Papacy*, p. 167.

quartiers de chiffonniers[39]. Cependant un comité mixte copte/catholique est créé par Sœur Emmanuelle pour gérer ses œuvres. Il rassemble notamment le père Henri Boulad, le frère Boulad, Mgr. Egidio (l'évêque latin du Caire), Sœur Sara, Sœur Aghābī (une autre sœur des Banāt Maryam) et Mgr. Athanāsiūs. Ce conseil, relativement informel, ne sera plus réuni après qu'Emmanuelle ait quitté l'Egypte et les catholiques n'ont plus jamais été associés aux projets des sœurs coptes[40]. Jusqu'à sa mort, Athanāsiūs semble continuer à superviser les projets des religieuses au Caire. A sa disparition, le pape profite de l'occasion pour reprendre le contrôle des couvents du Caire qui passent sous son contrôle[41]. Cependant, Sœur Sara a su se préserver une large autonomie grâce aux canaux de financement supportés par sa célébrité en France ainsi qu'à l'Opération orange qui accepte de donner de l'argent à Sœur Sara sans se mêler de la manière dont elle le dépense[42]. Il est frappant de voir comment Sara s'appuie sur la figure de Sœur Emmanuelle et se présente comme son héritière. Par exemple, les élèves de l'école qu'elle dirige montent des spectacles sur le travail de la religieuse belge, ou encore un buste en marbre à son effigie trône dans l'entrée d'un centre pour les femmes construit récemment à Manshiyyat Nāṣir. A 'Izbat al Nakhl, c'est la figure d'Athanāsiūs qui domine. Son portrait orne les murs du couvent. Et lorsque nous demandons à Sœur Maria, l'actuelle supérieure du couvent de 'Izbat al Nakhl, si Emmanuelle est célèbre parmi les religieuses de l'ordre, elle répond qu'elle est connue certes, « mais bien sûr pas autant que Mgr. Athanāsiūs ». Elles savent que Sœur Emmanuelle a travaillé avec les chiffonniers « mais pas plus que ça[43]».

[39] En vertu d'un protocole daté de 1980 signé par Sœur Emmanuelle, l'Association des amis de Sœur Emmanuelle Belgique et l'Association des amis de Sœur Emmanuelle Suisse. Archives des Amis de Sœur Emmanuelle.
[40] Entretien avec Henri Boulad, mars 2009.
[41] Entretien avec sœur Maria, mars 2009.
[42] Entretien avec Jean Sage qui à longtemps œuvré au sein d'ASMAE France, puis a fondé l'Opération orange pour soutenir Sœur Emmanuelle, Le Caire, mars 2010.
[43] Entretien avec sœur Maria, mars 2009.



Un buste de Sœur Emmanuelle dans le nouveau bâtiment construit par les sœurs coptes.

B. Sœur Emmanuelle et l'amour des chiffonniers

Sœur Emmanuelle joue un rôle fondamental auprès des *zabbālīn* aussi bien par sa présence que par l'attention qu'elle attire sur cette communauté. Elle marque ces quartiers non seulement par sa personnalité et sa manière de les aimer, mais surtout par la création d'institutions : écoles, dispensaires et autres centres de formation. Elle contribue largement à faire connaître les *zabbālīn* en sillonnant le Caire inlassablement – avant de parcourir le monde – à la recherche de soutien auprès des chrétiens égyptiens et étrangers, mais aussi auprès des musulmans. De cette façon, elle tisse un impressionnant réseau, au sein duquel les frères catholiques occupent une place centrale. A l'étranger, ses connexions ne sont pas moins remarquables, concentrées principalement autour des pays francophones (France-Suisse-Belgique). Ces relais d'admirateurs prennent très vite la forme d'associations qui continuent aujourd'hui à se réclamer de la mémoire de la religieuse sans avoir forcément continué à travailler avec les chiffonniers. Sœur Emmanuelle est pourtant très peu connue en Egypte et de manière générale en dehors de la francophonie, même si la presse égyptienne a un peu

parlé d'elle au moment de son décès. Signe d'un regain d'intérêt chez les coptes, son autobiographie a été traduite en arabe par une maison d'édition protestante[44].

1. Sœur Emmanuelle vit avec les pauvres

Lorsqu'en 1971, « retraitée » de son poste d'enseignante de philosophie et lettres dans l'une des meilleures écoles d'Alexandrie (le Collège Notre Dame de Sion), Sœur Emmanuelle décide de « consacrer [s]es dernières années au service des lépreux », cela constitue pour elle la réalisation du « rêve de [s]es vingt ans »[45]. Ce sont surtout les mal-aimés — « des pauvres, des orphelins, des lépreux »[46]— qui l'interpellent dès son entrée au couvent. Sœur Emmanuelle a d'ailleurs souvent exprimé cette frustration par rapport à cette vocation sociale longtemps refreinée. Les anecdotes qui illustrent la tension existant entre la volonté de se mettre au service des plus démunis et la fonction d'enseignante dans une école élitiste sont nombreuses. L'une d'elle raconte, par exemple, comment la Sœur propose à ses élèves d'Alexandrie, particulièrement aisées, de donner un peu d'argent pour les nécessiteux. Celles-ci ne trouvent que 50 piastres (centimes) à lui donner[47]. Philippe Asso – qui a aidé Sœur Emmanuelle dans la rédaction de plusieurs de ses ouvrages – insiste sur la part de reconstruction dans ce récit car la religieuse avait déjà auparavant trouvé l'occasion d'aider les pauvres en marge de ses enseignements[48].

Si cette vocation s'ancre sans doute dans la spiritualité de Sœur Emmanuelle, sous-tendue par une certaine mystique de la pauvreté, celle-ci intervient également dans un contexte de profond changement de la mission en général et des Sœurs de Notre-Dame-de-Sion en particulier. Suite à Vatican II, la tendance est de passer la main à des congrégations « locales ». Ainsi l'école d'Alexandrie est cédée en 1971 à des sœurs coptes catholiques[49]. Les

---

[44] Des éléments de cette partie ont déjà été publiés dans DU ROY G., FURNISS J., «Sœur Emmanuelle et les chiffonniers : partage de vie et développement, 1971-1982 », in SAPPIA C., SERVAIS O. (dir.), *Christianismes et politique. Dés-engagements des acteurs de la mission*, Karthala, Paris 2010.

[45] SŒUR EMMANUELLE, *Chiffonnières avec les chiffonniers*, Paris, Les Editions de l'Atelier, 2002 [1977], p. 16.

[46] *Ibidem*, p. 13.

[47] DREYFUS P., *Sœur Emmanuelle*, Paris, Le Centurion, 1983, p. 67. Sœur Emmanuelle avait cependant déjà pris à Alexandrie l'initiative de vivre au sein d'une famille pauvre et de reprendre la direction d'une petite école moins huppée, attenante au Collège de la congrégation, *ibidem*, p. 69-74.

[48] Entretien avec Philippe Asso, Marseille, 2010. Celui-ci a coécrit avec Sœur Emmanuelle, *Richesse de la pauvreté, Vivre à quoi ça sert* et *Confessions d'une religieuse*.

[49] DESJARDINS T., *L'aventure de Sœur Emmanuelle*, Editions n°1, Paris 1993, p. 222. On trouvera des explications sur les coptes catholiques dans MEINARDUS O., *Christians in Egypt. Orthodox, Catholic, and Protestant Communities Past and Present*, The American University in Cairo Press, Le Caire/New York 2006. Les congrégations catholiques sont très réticentes à céder leurs institutions à des coptes orthodoxes.

effectifs sont devenus insuffisants pour gérer un collège de cette dimension. Au début des années 1960, la congrégation des Sœurs de Sion compte en Égypte à peu près 90 religieuses ; elles ne sont aujourd'hui plus que cinq, dont une à la retraite et une postulante[50]. Sœur Ghislaine raconte au journaliste Thierry Desjardins qu'on lui demande alors de créer un îlot au Caire :

> Alors, on nous demandait de 'faire quelque chose' au Caire et 'plutôt dans le social'. J'entends encore mes Supérieures me dire : 'Emmanuelle pourrait aller chez les lépreux puisqu'elle en a toujours rêvé, Andréina pourrait faire un peu d'enseignement chez les Sœurs de Besançon et vous, vous pourriez travailler dans un dispensaire de Caritas'[51].

Sœur Ghislaine se rend donc à Maṭariyya, une banlieue au nord-est du Caire, pour fonder un jardin d'enfants. Et les trois sœurs y établissent leur base dans une petite maison[52]. Sœur Emmanuelle souhaite servir dans la léproserie, ce que le gouvernement égyptien lui refuse car elle est située dans une zone militaire. A la place des lépreux, le nonce apostolique Mgr Bruno Heim lui suggère un autre groupe marginal : les chiffonniers du Caire[53]. Emmanuelle pense se rendre à Imbaba où vit un groupe de ces chiffonniers, « mais cela ne s'est pas arrangé[54]». Elle se tourne donc finalement vers 'Izbat al Nakhl, peuplé également de chiffonniers et beaucoup plus proche de sa base de Maṭariyya.

Contrairement à Abūnā Sam'ān, Sœur Emmanuelle ne part pas à la conquête d'âmes. Au contraire, dit-elle, c'est elle-même qui se sent évangélisée par les chiffonniers. Mais si l'objectif de Sœur Emmanuelle n'est pas prosélyte, il n'est pas non plus, initialement en tout cas, de construire des institutions ou de lancer des projets de développement social. Ce n'est que de « vivre avec ». Après quelques mois de ce partage de la vie des chiffonniers, alors

[50] Entretien, mars 2009, avec Sœur Karina, une sœur d'origine égyptienne, membre de l'ordre des Sœurs de Sion depuis 1962.
[51] DESJARDINS, *L'aventure*, p. 223-224. Sœur Emmanuelle explique les événements de cette façon « En effet un problème épineux se posait et suscitait notre inquiétude : nous n'avions plus assez de jeunes sœurs pour assurer la relève. En 1971, nos supérieures décident de transmettre notre beau collège à une congrégation égyptienne. Chacune de nous est priée de présenter à la provinciale l'activité où elle aimerait s'engager, si elle ne désire pas prendre sa retraite ». SŒUR EMMANUELLE, *Confessions d'une religieuse*, Flammarion, Paris 2008, p. 157.
[52] Plus tard, dans les années 1980, les sœurs de Sion se rapatrieront dans le quartier de Faggala, près de la gare Ramses, puis au sein même du couvent des frères des écoles Chrétiennes dans le même quartier.
[53] Voir, par ex., *Chiffonnières avec les chiffonniers*, p. 17 où cette série d'événements est racontée.
[54] DREYFUS P., *Sœur Emmanuelle*, p. 80. Thierry Desjardins attribue à la hiérarchie copte et plus particulièrement à l'évêque des services sociaux l'impossibilité pour Sœur Emmanuelle de s'installer là-bas. Rappelons qu'Imbāba a été une étape pour la plupart des chiffonniers de 'Izbat al Nakhl et du Muqaṭṭam et dont ils ont été chassés en 1970.

qu'on lui demande si elle a réussi à transformer quelque chose chez eux, elle répond : « je suis là pour partager et pour aimer […] [car] les hommes ont besoin, avant tout, d'être aimés […] les aimer, je peux le faire »[55]. La transformation sociale n'est donc pas son but initial. Néanmoins, même à l'époque où elle écrit ces lignes, en 1977, lorsque son engagement auprès des chiffonniers est encore relativement récent, elle a déjà commencé quelques activités : alphabétisation, football et éducation à l'hygiène. Elle en multipliera le nombre jusqu'à la construction d'une école, d'un centre médical, et de plusieurs autres institutions durables.

2. Premiers soutiens

Sœur Emmanuelle parvient à entraîner différentes personnes dans son aventure. D'abord elle rencontre Labīb, un copte orthodoxe qui sera son point d'appui durant près de dix ans à 'Izbat al Nakhl. Celui-ci a d'abord travaillé comme chiffonnier à Ismaïlia mais le gouvernement l'a expulsé avec d'autres. Il se rend donc à'Izbat al Nakhl pour continuer son travail. Quand il arrive au « Caire »[56], il a déjà réussi quelque peu « dans les affaires ». Sa position de « notable » et le fait qu'il a fréquenté l'école en font un collaborateur précieux pour Sœur Emmanuelle : il l'introduit auprès des chiffonniers et lui prête une cabane pour qu'elle puisse s'installer dans le quartier[57].

La dynamique sœur de Sion recrute également des soutiens là où elle peut, c'est-à-dire, en premier lieu, à *Maṭariyya* : parmi eux figurent son fidèle chauffeur, Georges, et Isḥāq (Isaac) son premier chef scout, tous deux catholiques[58]. Elle trouve ensuite deux médecins, des femmes, Hudā et Mimi, qui ne restent que trois ans. Puis c'est le Dr. 'Adil, rencontré en 1975,

[55] *Chiffonnière avec les chiffonniers*, p. 25

[56] Aujourd'hui 'Izbat al Nakhl fait bien partie du Grand Caire, c'est-à-dire de l'aglomération urbaine de la capitale. A l'époque il s'agissait de la campagne.

[57] DREYFUS, *Sœur Emmanuelle*, p. 80-82 ; entretien avec Fahmī et Malaka (fils et épouse de Labīb, celui-ci est décédé en 2004), avril 2009.

[58] L'un catholique romain, l'autre copte catholique. Maṭariyya comptait à l'époque un certain nombre d'institutions catholiques. Un couvent de Carmélites, l'Eglise de la Sainte-Famille, tenue par les jésuites puis léguée aux coptes catholiques, une centre Caritas (présents en Egypte depuis 1967, voir http://www.caritasegypt.org/WebsiteFr/aproposde.html, visité le 02/06/1979). Sœur Emmanuelle cherchait un traducteur. Elle s'est renseignée chez les Carmélites où on l'a renvoyée vers Georges. Celui-ci était un francophone d'origine grecque. Entretien avec Ṣafwat le fils de Georges, avril 2009. Voir pour la rencontre d'Isḥāq avec Sœur Emmanuelle son témoignage sur le site d'ASMAE France. http://www.asmae.fr/?q=node/451, consulté le 23/4/2012.

médecin francophone originaire de Zeitoun, qui consacrera tout son temps, jusqu'à aujourd'hui, aux chiffonniers[59].

Sœur Emmanuelle, durant les premières années, entame de manière pragmatique des actions à portée éducative et sanitaire, se rendant compte que vivre avec les pauvres et les aimer, sans entreprendre quelque chose pour améliorer leurs conditions de vie est une position intenable. Elle se lance dans la création d'un groupe de scouts, de classes d'alphabétisation, ainsi que dans la mise en place de services de santé et d'éducation à l'hygiène. Alors, Sœur Emmanuelle commence les tournées, comme elle l'a elle-même raconté dans *Chiffonnière avec les chiffonniers*, écrivant inlassablement les noms des familles et des enfants qu'elle souhaite recruter pour sa petite école. Dès décembre 1971, dans une lettre destinée à ses amis et à ses proches, Sœur Emmanuelle confie : « je rêve aussi d'un terrain de sport : les enfants ne peuvent jouer que sur des tas de détritus où l'on voit l'un ou l'autre manger des restes de poubelles. Et le sport discipline en même temps qu'il amuse[60]». Par l'intermédiaire d'Isḥāq, elle rencontre Aḥmad 'Uthmān, à l'époque étudiant en « service social » à l'université de 'Ayn Shams[61]. Les deux jeunes hommes fondent une petite troupe de scouts dans le quartier fin 1972. « Sœur Emmanuelle s'intéressait à la situation sociale, aux comportements, raconte Uthmān, les jeunes traînaient au café, buvaient de l'alcool, [et fumaient] du hachich »[62]. La religieuse essaye de créer un embryon de vie sociale, de manière à ce que les jeunes aient de quoi se distraire après le travail. Des camps sont ainsi organisés, à Alexandrie chez les Sœurs de Sion, mais aussi à Ismaïlia, au bord de la mer. Très vite, une dynamique d'échange avec l'étranger s'installe. Des scouts français et belges viennent participer à des camps en Egypte à partir des années 1980 et certains des moniteurs de Sœur Emmanuelle se rendent à leur tour en Europe pour acquérir de l'expérience[63].

Sœur Emmanuelle tisse également des réseaux dans le petit monde des congrégations catholiques. Tout d'abord, elle se choisit un père spirituel chez les jésuites du Collège de la

[59] Il travaille encore aujourd'hui à 'Izbat al Nakhl. Entretemps il a travaillé également au Muqaṭṭam et à Ṭura.

[60] Citée dans DESJARDINS, *L'aventure*, p. 256.

[61] Troisième université fondée en Egypte en 1950. Elle se situe à proximité du quartier de 'Abassiyya.

[62] Entretien avec Aḥmad 'Uthmān, avril 2009.

[63] Les deux chefs scouts belges qui reviennent d'un camp au Caire en 1982 font part de leurs différences avec la manière dont Isḥâq et Aḥmad voient et pratiquent le scoutisme : « A Ismaïlia, nous nous sommes réellement rendus compte des problèmes. Le programme d'une journée se décide à la minute et les temps morts sont interminables (on se lève à 6 h pour commencer les premières activités à 10-11 h). » Les châtiments corporels posent également problèmes aux deux belges. Sœur Emmanuelle essaye visiblement de leur expliquer les différences de mentalité. *Lettre mensuelle d'ASMAE*, non datée, probablement 1982. Archives d'ASMAE.

Sainte Famille, le père Maurice Martin[64]. Celui-ci organise, entre autres, des échanges entre ses élèves et les chiffonniers, notamment des matchs de football. C'est d'ailleurs lors de l'une de ces rencontres sportives que les jeunes élèves du collège, les frères Ragui et Hānī Assaad, rencontrent pour la première fois les chiffonniers. Tous deux travaillèrent ensuite pour EQI au début des années 1980. Mentionnons aussi le père Sidarous qui projette de temps en temps aux chiffonniers des films consacrés à l'hygiène ou encore le père William Sidhom[65] qui part vivre un temps avec Sœur Emmanuelle. Elle noue également des liens avec les Frères des Ecoles Chrétiennes qui ont une école à Faggala, le Collège de la Salle[66]. Lorsqu'elle participe à la création de l'APE, elle place le frère Jacques Boulad aux finances[67]. Le Collège est, à partir des années 1980, le lieu d'accueil des scouts belges ou français. C'est également là que seront basées les missions d'ASMAE (Aide Sociale et Médicale à l'Egypte), ainsi que les permanents de l'association au Caire.

3. Nouveaux soutiens et mise en place d'institutions

Malgré son côté atypique, Sœur Emmanuelle fonctionne comme la missionnaire qu'elle est restée – spécialisée surout dans l'enseignement et peu tournée vers le prosélytisme – et cherche des religieuses pour l'épauler.

> Sœur Emmanuelle expose que pour mettre l'œuvre à l'abri des aléas politiques et lui assurer sa durée dans le temps, il faut qu'elle soit 'd'Eglise'. Cette notion qui est inconnue et difficile à comprendre en Europe, est cependant essentielle à ses yeux.

[64] Le père Maurice Martin fut également un intellectuel prolifique travaillant essentiellement sur l'histoire des Coptes. Voir l'article commémoratif du père Jacques Masson sur le site du Collège de la Sainte-Famille, http://www.csf-egypt.net/Content/le_pere_louis_sans.asp, visité le 9 juin 2009 et l'ouvrage collectif DECOBERT C. (dir.), *Itinéraires d'Egypte. Mélanges offerts au père Maurice Martin s.j.*, IFAO, le Caire 1992.
[65] Le père William est aujourd'hui réputé pour ses livres dans la veine de la théologie de la libération.
[66] Les Frères des écoles chrétiennes sont présents en Egypte depuis la moitié du XIX^{e} s. Ils ont ouvert jusqu'à sept écoles au Caire. Aujourd'hui ils se concentrent sur le Collège de la Salle à destination d'élèves favorisés et le Collège Saint-Joseph près du Mūskī, à l'intention de milieux moins huppés. On trouve une liste des écoles catholiques dans Irène FENOGLIO, « Le français en Egypte (1850-1950). Une création des mission religieuses françaises », in *SIHFLES*, n° 10, 1992. Voir aussi la thèse de Frédéric ABECASSIS, *L'enseignement étranger*.
[67] Le frère de Jacques Boulad, le père Henri Boulad est jésuite à la Sainte Famille. Il a longtemps été directeur de CARITAS Egypte puis directeur du collège du collège de la Sainte Famille. Par contre, Jacques Boulad a quitté les ordres. Il a passé la fin de sa vie en France et est décédé peu de temps après l'entretien qu'il nous avait accordé en août 2009.

Cet extrait est tiré d'un protocole d'accord, daté de 1980, entre Sœur Emmanuelle, les Amis de Sœur Emmanuelle Belgique et les Amis de Sœur Emmanuelle Suisse en vue de mettre en place une structure de gestion du Centre Salām, le centre médical de'Izbat al Nakhl[68]. Il est également convenu que tous les biens, meubles et immeubles, ainsi que les comptes en banque, sont propriété du couvent des Banāt Maryam[69]. Le document est signé par Sœur Emmanuelle, Sœur Sara et Mgr. Athanāsiūs, supérieur de l'ordre. Sœur Emmanuelle se tourne donc finalement vers le seul ordre de sœurs égyptiennes coptes orthodoxes calqué sur le modèle catholique. Mais auparavant, elle a songé à confier les institutions des différents quartiers de chiffonniers à des sœurs catholiques. Comme le document cité plus haut le montre, Sœur Emmanuelle veut que son œuvre soit « d'Eglise ». C'est donc tout naturellement qu'elle a cherché autour d'elle des appuis et d'éventuels successeurs pour gérer ses œuvres. Sœur Fayza, l'une des sœurs de Notre-Dame-de-Sion, raconte que Sœur Emmanuelle lui a demandé de reprendre en main ses institutions. Cependant, la dureté du lieu et surtout l'odeur dégagée par les poubelles, lui rendaient le travail insupportable. Il semble également que le frère Yves Lecocq du collège de la Salle, qui a longtemps animé des groupes de jeunes au club du Muqaṭṭam, a été un temps pressenti pour reprendre les choses en main[70]. Une fois de plus il faut se représenter Sœur Emmanuelle démarchant inlassablement de tous côtés pour susciter des bonnes volontés[71].

Elle se tourne ainsi vers les Banāt Maryam pour y recruter les sœurs qui travailleront avec elle et, après son départ d'Égypte vers 1993, prendront la relève pour assurer la gestion des institutions —hôpitaux, clubs, écoles — créées dans les trois quartiers de chiffonniers. Sœur Sara est la première des Filles de Marie à recevoir Sœur Emmanuelle un jour de novembre 1975[72]. Elle raconte que celle-ci a envoyé une carte qui annonce sa visite à la maison-mère des religieuses en Haute Égypte, dans la ville de Beni Suef, pour partager leur vie quelques jours et pratiquer un peu son arabe. La carte ne leur étant pas parvenue, Sœur Sara se souvient qu'en plein ménage, la jupe retroussée, elle voit apparaître une Sœur qui s'adresse à elle en

[68] Archives des Amis de Sœur Emmanuelle Belgique, ce protocole est daté de mars 1980.

[69] Nous aborderons dans le point suivant l'histoire de cet ordre, sa naissance et ses spécificités.

[70] Entretien avec Sœur Fayza à Alexandrie, avril, 2009.

[71] Selon un témoignage, Sœur Emmanuelle aurait démarché CARITAS déjà présent à Maṭariyya. CARITAS se serait trouvé, à cette époque, en difficulté avec le gouvernement égyptien et aurait donc conseillé à Sœur Emmanuelle de chercher du soutien ailleurs. Nous n'avons pas pu vérifier cette information.

[72] Le statut des Filles de Marie est toujours pour le moins incertain au sein de l'Eglise copte. Elles ont cependant passé l'épreuve du décès de leur protecteur et fondateur Mgr. Athanāsiūs. Il existe toujours une distinction très claire entre elles et les sœurs contemplatives. On s'adresse aux premières en disant *tāsūnī* (ma sœur en copte), aux secondes on dit *umminā* (notre mère en arabe). Voir VAN DOORN-HARDER, *Contemporary*, p. 112-121.

français. Elle demande si sa carte est arrivée, Sœur Sara répond que non mais lui offre l'hospitalité[73].

Emmanuelle parvient à convaincre la jeune Sara, alors âgée de 28 ans, de venir l'épauler. A partir de ce moment, les Banāt Maryam vont travailler avec Sœur Emmanuelle jusqu'à son départ du Caire. Cette collaboration était rendue nécessaire par le changement d'échelle du travail auprès des chiffonniers et elle résolvait le problème de la succession que la religieuse souhaitait d'« Eglise ».

4. Elargissements Outre-mer

En 1974, le terrain de football des chiffonniers de 'Izbat al Nakhl, jusqu'alors loué, est repris par son propriétaire. Au même moment, un événement déclencheur survient : il s'agit du meurtre violent d'un jeune chiffonnier de dix-huit ans, Ba'zak, poignardé par trois copains ivres, suite à une dispute au sujet de quelques piastres dans un café. Cet événement semble constituer un tournant pour Sœur Emmanuelle qui en sort convaincue de la nécessité d'une intervention active dans la vie sociale des chiffonniers, plutôt que de se contenter de partager leur vie. Il faudrait lever des fonds, bâtir, créer des institutions. Cela commencera par un club, un lieu où la jeunesse puisse jouir de « plaisirs sains » plutôt que ceux qu'offrent le café : jeux de cartes, alcool, drogue… Elle se décide alors à partir en Europe pour lever les 30.000 dollars nécessaires pour acheter un champ où l'on puisse construire les bâtiments nécessaires à ses projets, soit : « deux jardins d'enfants, une salle de couture, une salle d'alphabétisation, un club, et […] un terrain de football »[74].

La première tournée pour ramasser des fonds est rendue célèbre par l'anecdote, très souvent racontée, de la Sœur proclamant que si elle ne trouve pas les 30.000 dollars dont elle a besoin, elle fera un *hold-up*. L'étonnant succès de Sœur Emmanuelle en récolteuse de fonds permet, à la fin des années 1970, le lancement pour de bon du centre Salām de 'Izbat al Nakhl[75]. On voit déjà à l'époque que sont en germe les projets qui seront développés au Muqaṭṭam par Emmanuelle et par EQI. En 1979, dans un rapport du Centre Salām :

[73] Entretien, Sœur Sara, mars 2009.
[74] *Chiffonnière avec les chiffonniers*, p. 163.
[75] En témoigne un rapport daté de mars 1981, à en-tête du centre. Non signé, écrit en français. Archives des Amis de Sœur Emmanuelle.

> Un premier projet avait été conçu par Mgr. Heim : bâtir un village pilote pour 100 familles de chiffonniers où les habitations seraient complètement séparées de la cour, des ordures et des porcs[76].

L'idée de la séparation entre travail et vie privée est déjà présente. De même le projet de créer une fabrique de compost – qui sera construite au Muqaṭṭam en 1984 – est déjà évoqué. Un dispensaire voit le jour en 1981. Il abrite un médecin généraliste, un gynécologue, une infirmière diplômée, une sœur, deux aides et une femme de ménage. Il y a également un ouvroir et un centre d'alphabétisation recevant a peu près 90 jeunes filles dans la journée[77], un autre pour les hommes, un jardin d'enfant et un club[78]. Le centre Salām ne cesse ensuite de se développer[79].

Des volontaires européens viennent également proposer leur aide. Les gens qui se rendent auprès de Sœur Emmanuelle sont impossibles à recenser. Nous savons cependant que dès 1976, une belge Christiane Bruyninckx se rend à 'Izbat al Nakhl. Puis, en 1977, paraît le livre *Chiffonnière avec les chiffonniers*. Les médias s'intéressent de plus en plus à elle et aux chiffonniers chez qui elle a décidé de vivre. Son action suscite des créations institutionnelles en Europe. En 1979, apparaissent les Amis de Sœur Emmanuelle en Belgique et en Suisse, alors que nait une branche française un an plus tard. De jeunes étudiants européens viennent manifestement proposer leur aide dès la fin des années 1970, car un document du Centre Salām met en garde les candidats potentiels contre le climat, l'absence d'eau et d'électricité dans le quartier, la « vermine », les musulmans « parfois excité par un fanatique qui vient de l'étranger[80] » etc. Un petit groupe de belges issus de la bourgeoisie catholique décide de partir donner un coup de main à Sœur Emmanuelle en 1981[81]. Elle les reçoit mal, expliquant qu'elle a besoin de médecins et de maçons ou encore d'argent, mais pas de jeunes étudiants

[76] Archives des Amis de Sœur Emmanuelle, Belgique.
[77] Le rédacteur du rapport regrette le manque de chiffonniers à plusieurs reprises : « une trentaine de chiffonniers cela ne parait pas suffisant ».
[78] Le rapport note à ce propos : « ensuite les chiffonniers se sont senti méprisés par les jeunes du village et ne sont plus venus ».
[79] Le rapport de stage d'Arnaud Boonen, étudiant en sciences de l'éducation, donne une idée des activités des sœurs égyptiennes à 'Izbat al Nakhl en 1985-1986, *Etude d'observation sur les différents types d'activités éducatives offertes par un centre à la population d'un village et d'un bidonville dans la banlieue nord-est du Caire*, non-publié, Université Catholique de Louvain.
[80] Document daté de mars 1979, archives ASMAE.
[81] Géry de Broqueville et ses amis racontent qu'ils ont été influencés par les images d'une colonne de voitures apportant de l'aide humanitaire à des populations désœuvrées dans *Les uns et les autres* de Claude Lelouche (1981). Voir aussi http://passerelles-web.info/?p=416, consulté le 28/4/2013.

idéalistes[82]. Ils entrent cependant en contact avec un prêtre anglican qui les amène voir le père Sam'ān au Muqaṭṭam[83]. Là, selon G. de Broqueville, l'un de ces jeunes, le prêtre leur désigne le côté du quartier qui n'a pas encore bénéficié des services introduits par l'église. Les jeunes belges entament donc la construction d'un centre d'alphabétisation. Ils développent, au fil des années, des projets de chantiers pour les jeunes belges en Egypte avec leur association ASMAE (Aide sociale et médicale à l'Egypte). Les jeunes construisent de petites maisons pour les chiffonniers durant les vacances universitaires.

5. L'organisation de l'aide en Europe

L'architecture des associations de soutien à la religieuse est complexe. ASMAE France est créé par ASMAE Belgique en 1985. Cette association propose un engagement sur le terrain à travers les chantiers tandis que les Amis de Sœur Emmanuelle se concentrent surtout sur la récolte de fonds. En 1987, les Amis de Sœur Emmanuelle et ASMAE France fusionnent devenant ASMAE-Association Sœur Emmanuelle. La religieuse tente en 1989 de coordonner toutes ces associations à travers la rédaction d'une charte. Celle-ci vise à fixer une certaine ligne de conduite aux associations autorisées à collecter des fonds en utilisant le label « Sœur Emmanuelle ». Si une association refuse de souscrire à cette charte, l'utilisation du nom de la religieuse lui sera interdite et si, un jour, plus aucun groupe n'y adhère son usage reviendra aux sœurs de Sion. Un « bureau de communication » – forme légale reconnue par le droit français –, permettant à la sœur de contrôler ces organisations, doit être constitué. « Sœur Emmanuelle est la première présidente du B. C. Elle est inamovible[84] ». L'origine de cette initiative est probablement à chercher dans la multiplication des interventions auprès des chiffonniers, plus ou moins inspirées par la religieuse et les conflits qui en découlent. En effet, ASMAE tend alors à se « professionnaliser » et leurs objectifs commencent à devenir difficilement conciliables avec le style « impulsif » de la religieuse. Un courrier d'Emmanuelle daté de 1989 illustre bien la tension entre elle et ASMAE Belgique :

[82] Sœur Emmanuelle le raconte dans son livre écrit avec HUART F., *Yalla. En avant les jeunes*, Paris, Calmann-Lévy (Edition Livre de Poche), 2005 [1997], p. 13-24. Le livre donne la date de juillet 1984 pour la visite des Belges. Il s'agit sans doute d'une erreur.

[83] Entretien avec Henry Visart, septembre 2012.

[84] Projets rédigé par Sœur Emmanuelle à Khartoum en 1989, intitulé « Note sur l'organisation de S.E. Int. », Archives ASMAE

> J'ai rencontré par hasard Thierry [ASMAE] chez le frère Régis [frère des Ecoles chrétiennes], je lui ai dit que nous devrions davantage collaborer, car, pratiquement nous ne nous voyions jamais… et c'est en Europe que je lis ses rapports sur nos activités au Centre Salam par ex. Ces rapports sont nécessaires et bien rédigés, mais négatifs et n'améliorant rien. Il faut beaucoup plus de courage pour dire en face à Sr Emmanuelle, par ex., telle ou telle remarque sur le centre artisanal, ou autre que de l'écrire sans avoir peut-être parfois vérifié son bien-fondé. […] Le problème est de savoir s'ils utilisent ou non le nom de Sœur Emmanuelle pour récolter des fonds en Europe et si, en Egypte, ils utilisent aussi mon nom. Il me semble qu'il faudrait bien clarifier ce problème : s'ils préfèrent ne pas me voir et ne pas collaborer avec moi, ils doivent avoir leurs raisons et je dois les respecter, mais alors qu'ils veuillent bien ne plus prononcer mon nom…[85] […]

En 1990, d'ailleurs, un désaccord majeur amène ASMAE France et Belgique à se séparer. Par un coup de force, Sœur Emmanuelle annule un vote désignant le nouveau conseil d'administration d'ASMAE France et fait revoter dans la foulée pour s'assurer de la victoire de son favori[86]. Depuis ASMAE France et Belgique ont le même nom mais constituent deux réalités distinctes. Mentionnons encore comment un géographe travaillant avec ASMAE France, Jean Sage, se dispute avec les membres de l'assiciation : après le tremblement de terre qui frappe le Muqaṭṭam en 1992, il donne à Sœur Sara une somme d'argent pour réparer l'école sans en référer au conseil d'administration. Il est alors exclu d'ASMAE et crée l'Opération Orange[87].

6. La célébrité européenne

Durant les années de son action au Caire, Sœur Emmanuelle devient une infatigable récolteuse de fonds, enchaînant les tournées et les conférences. Elle utilise surtout les réseaux catholiques tissés par les membres des associations créées autour de son action : paroisses, écoles etc. Phénomène intéressant, sa célébrité va largement dépasser ce cercle pour atteindre le grand public à travers de nombreuses apparitions à la télévision française notamment. Elle est d'ailleurs classée plusieurs fois comme une des personnalités préférées des français[88]. A sa

[85] Lettre dactylographiée datée du 29/5/1989, à en-tête du Centre médico-social Maḥabba, et signé « votre sœur chiffonnière Emmanuelle ». Archives d'ASMAE.
[86] De nombreux documents dans les archives d'ASMAE permettent de suivre cette affaire dans le détail. Des menaces de procès ont même été brandies.
[87] Entretien avec Jean Sage, mars 2010.
[88] Voir par exemple l'article du Figaro : http://www.lefigaro.fr/actualite-france/2008/10/20/01016-20081020ARTFIG00346-sur-emmanuelle-est-morte-.php, consulté le 28/4/2013.

mort, en 2008, les journaux télévisés français bouleversent même leur structure habituelle pour consacrer l'essentiel de leur programme à cette disparition. Une messe d'hommage est également organisée en son honneur à Notre-Dame-de-Paris en présence de nombreuses personnalités politiques et médiatiques.

Analyser les raisons de son succès serait l'objet d'un intéressant travail de recherche qui dépasse largement notre problématique. Le fait qu'elle ait suscité tant d'attention est révélateur de certaines attentes du public européen[89]. L'étude de la place du discours sur la souffrance des autres, la politique de la pitié[90], dans la vie publique contemporaine pourrait être éclairée par cette étude de cas. Nous nous contenterons de donner quelques pistes et de faire le lien avec ce qui nous intéresse ici : l'impact de son action sur le terrain. Sœur Emmanuelle a inscrit ses interventions principalement dans le registre de l'amour. Ce qu'elle donne à voir essentiellement est l'amour dont elle témoigne à l'égard des chiffonniers et cet amour les singularise comme des êtres ayant leur valeur, leur dignité. Luc Boltanski a développé l'idée qu'il est possible d'agir en « régime d'amour ». Celui-ci se distingue d'un régime de « justification[91] » qui implique de trouver des équivalences, définir des grandeurs et généraliser les arguments en fonction d'un principe de justice. Au contraire, le régime d'amour s'attache à la singularité des personnes, et la réflexivité de l'action se trouve limitée par la gratuité du don : « comme on le voit par exemple dans l'énoncé 'tu vois je te donne sans compter' qui se dénie lui-même en faisant ressurgir le soupçon d'un calcul[92] ». Le régime d'amour exclut de même la dénonciation ou en tout cas la rend difficile. *Chiffonnière*

[89] Des éléments d'analyse dans POTEL J., *Portes ouvertes chez les religieuses*, L'Harmattan, Paris/Montréal 1999, p. 111-119 ; FURNISS J. « Religion, Humanitarianism and Development: the Secular Materialist 'Mission' of Sœur Emmanuelle with Cairo Garbage Collectors », in *A Contrario*, 2012/2, n° 18, p. 97-123 et DU ROY G., FURNISS J., « Mission évangélisatrice et mission développementaliste : deux manières de filmer les chiffonniers du Caire », in GANGNAT E., LENOBLE-BART A., ZORN J.-F. (dir.), *Mission et cinéma. Films missionnaires et missionnaires au cinéma*, Karthala, Paris 2013.

[90] Selon l'expression empruntée par Luc Boltanski à Hannah Arendt. Il fait la distinction entre la compassion qui se manifeste lorsque quelqu'un est mis en présence d'une personne qui souffre et peut dès lors lui porter secours immédiatement et la pitié – concept repris aux philosophies morales du XVIII[e] s. – qui met en rapport une souffrance lointaine et des individus qui eux ne souffrent pas. « This distance makes reference to a form of generality that could be called political. […] The sufferings of these people must be collected and represented, must become the object of *pathos*, so as to make people more sensitive to the problem and to gather them around a cause ». BOLTANSKI L., « The Legitimacy of Humanitarian Actions and their Media Representation: The Case of France », in *Ethical Perspectives*, 7, 2000/1, p. 6.

[91] Qu'il a développé avec Laurent Thévenot dans *De la justification. Les économies de la grandeur* Gallimard, Paris 1991.

[92] BOLTANSKI L., GODET M.-N., « Messages d'amour sur le *Téléphone du dimanche* », in *Politix*, 1995, vol. 8, n° 31, p. 32.

avec les chiffonniers en est un bon exemple dont le style peut être rapproché des *Fioretti* de François d'Assises[93].

> La bande de vagabonds, dont les *Fioretti* relatent les aventures, vivant d'aumônes, sans propriété aucune ni argent, sans occupation définie, évoluant au milieu des lépreux, des animaux, des pauvres et des grands, est uniquement guidée par l'amour fraternel, et la fantaisie parfois extrême qui imprègne ces récits – et qui, pour une part, en fait l'attrait – tient précisément au parti de traiter de façon contingente toutes les exigences qui ne seraient pas celles de l'amour[94].

Le livre d'Emmanuelle constitue une sorte de collection de petites vignettes, de moments de vie, où les dialogues sont privilégiés. Comme le signale Boltanski, toute la difficulté de parler de souffrances lointaines à un public occidental, réside dans le nécessaire ajustement par rapport aux critiques que l'on anticipe, notamment, celle de misérabilisme[95]. Cela implique en général de ne pas parler du misérable directement mais plutôt de la personne qui lui vient en aide ; celle qui s'attendrit devant la souffrance ou la pauvreté.

> Shenouda a dix-huit ans ; à l'aube, il s'en va, charrette branlante, âne soumis, ramasser les poubelles. Ce jour-là le corps droit, la démarche ferme, il avance dans le jardin d'un couvent où il se rend chaque matin. Une religieuse qui le voit passer quotidiennement l'observe :
>
> « Shenouda, bonjour. Comment vas-tu ? Quel plaisir de te voir aujourd'hui, l'air content, la tenue d'un homme. Tu n'arrives pas comme d'habitude, tête baissée et l'air honteux. Bravo ! »
>
> Et Shenouda de répondre :
>
> «Nous aussi nous avons notre Sœur à nous. Oui, elle est avec nous, c'est notre Sœur. »
>
> Sa voix appuie sur les deux derniers mots et il repart en sifflant.
>
> Quand ce simple fait m'a été rapporté, ça vous paraîtra bête, mais les larmes me sont montées aux yeux. Non, je ne perds pas mon temps si maintenant les gars sifflent, la tête haute[96].

Ces récits gomment les contraintes matérielles, les moyens de l'action et souvent les collaborateurs innombrables d'Emmanuelle, pour insister sur la relation de face-à-face, la

[93] Argument déjà développé dans DU ROY, FURNISS, « Mission Evangélisatrice ». La comparaison avec les *Fioretti* nous a été inspirée par un article de Xavier Ternisien dans *Le Monde*, 20/10/08.
[94] BOLTANSKI L., *L'amour et la justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action*, Métaillé, Paris 1990, p. 185.
[95] Voir Luc BOLTANSKI, *La souffrance à distance*, Métaillé, Paris 1993, p. 28.
[96] *Chiffonnière avec les chiffonniers*, p. 25-26.

rencontre. Le succès médiatique de la religieuse doit aussi beaucoup à ce registre de l' « interpellation éthique »[97]. Sœur Emmanuelle, rayonnante d'amour pour les plus méprisés des hommes, interpelle les grands de ce monde, journalistes, hommes politiques, les enjoignant de partager son amour. Cette interpellation se traduit notamment par le tutoiement systématique – souvent relevé par les hagiographes –, ou encore par l'interjection égyptienne « *Yalla* ! » (on y va, en avant) qu'elle utilise souvent pour ponctuer ses interventions médiatiques. Son discours contient cependant une part de dénonciation mais celle-ci ne cherche pas vraiment à construire des chaînes de causalités menant à désigner un coupable[98]. On peut discerner une évolution dans ses livres, vers une forme de compromis entre la posture de l'attendrissement et celle de l'indignation. En effet, les positions tiers-mondistes semblent perdre de leur vigueur au fil des années 1980, mais, du coup, un certain nombre des arguments liés à cette position deviennent des *topos* du discours public. Des médecins venus de la gauche réactualisent le registre de l'action humanitaire dans les années 1970. Face à la difficulté de construire de longues chaînes argumentaires dénonçant l'injustice qui touche les pays du Sud, ils s'investissent dans une aide directe aux victimes des pays du Tiers-Monde.

> Cette forme était ajustée à une prise en charge de l'indignation face à la misère dans la conjoncture des années 1980 parce qu'elle mettait tout l'accent sur l'engagement dans l'action et sur l'aide individuelle en face à face, en sorte qu'elle permettait de faire l'économie de recours à des chaînages longs nécessaires pour porter une accusation au loin […] ou pour monter en généralité jusqu'à incriminer un type de société. Ce repli sur l'action humanitaire était d'autant plus étonnant qu'une grande partie des instances critiques de la période précédente, tout en prônant la solidarité avec les victimes d'injustices, s'en étaient pris vivement à la 'charité' et même au 'travail social' dénoncés comme des moyens hypocrites, complaisants ou pervers de détourner les personnes de la seule action qui compte : l'action politique[99].

Sœur Emmanuelle est, d'une certaine manière, forcée à intégrer une forme de dénonciation des injustices dont sont victimes les chiffonniers. La seule mystique de la pauvreté et de la vie avec les plus démunis ne se suffit pas à elle-même. On le voit bien dans ces extraits de

[97] Le régime d'action de l'« interpellation éthique » a été formalisé par Philippe Corcuff et Nathalie Depraz à partir, notamment, de la philosophie d'Emmanuel Levinas, voir CORCUFF P., « Justifications, stratégie et compassion : apport de la sociologie des régimes d'action », in *Correspondances (Bulletin d'information scientifique de l'Institut de Recherche sur la Maghreb contemporain)*, Tunis, n° 51, juin 1998.
[98] Voir par exemple ce reportage pour la télévision française datant de 1978 : http://www.ina.fr/video/CAB7800513701/soeur-emmanuelle-video.html, sur le site de l'Institut National de l'Audiovisuel (INA), consulté le 29/4/2013.
[99] BOLTANSKI L., CHIAPELLO E., *Le nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, Paris 1999, p. 430.

Richesse de la pauvreté écrit avec Philippe Asso, à qui la formulation de ce compromis doit probablement beaucoup :

> Je m'insurge contre les injustices subies dans le tiers monde, je refuse le statu quo, je ne prétends en aucun cas qu'il s'agit d'un système idyllique. J'affirme pourtant que là-bas, les pauvres ne sont pas des misérables dans la détresse, mais des êtres humains qui jouissent de la vie telle qu'elle se présente[100]. […]
>
> De plus cette question me revient comme un boomerang : serais-je par hasard la « bonne sœur » qui prône la pauvreté sur terre pour se dégager des biens éphémères et gagner le bonheur éternel. […] Ou, pis encore, aurais-je fait de la pauvreté le « fond de commerce » de ma vie, comme si elle servait à justifier mon existence ?
>
> Bien sûr que non ! La pauvreté est un scandale contre lequel j'ai toujours et partout combattu sur la planète.

On peut à nouveau faire un rapprochement avec l'analyse de Boltanski et Chiapello qui mettent en relief la prégnance de la thématique de « l'exclusion sociale » en France, dans les années 1980 : « contrairement au modèle des classes sociales, dans lequel l'explication de la misère du 'prolétariat' reposait sur la désignation d'un classe […] responsable de son 'exploitation', le modèle d'exclusion permet de désigner une négativité sans passer à l'accusation ». Dans cette configuration, les pauvres « ne sont victimes de personne, même si leur appartenance à une commune humanité […] exige que leurs souffrances soient prises en compte[101] ».

Dans les quartiers de chiffonniers la mémoire de Sœur Emmanuelle est restée vive chez certains : « Just mentioning sœur Emmanuelle's name to the Zabbaleen in Ezbet el-Nakhl or in Manshiet Nasser unleashed deluges of oral history and reminiscences[102] ». Du moins pour ceux qui l'ont connue. Chez ceux qui ont travaillé avec elle mais qui ne sont pas des chiffonniers, cet engagement a également été marquant. Par exemple Isḥāq, son chef scout ou le Dr. 'Adil, le médecin qu'elle a recruté pour ses dispensaires, racontent volontiers comment ils ont été embarqués dans l'aventure de la sœur, interpellés par son énergie. Ils se rappellent avec plaisir la manière dont ils l'on rencontrée :

---

[100] SŒUR EMMANUELLE avec ASSO P., *Richesse de la pauvreté*, J'ai lu, Paris s. d. [2004].
[101] BOLTANSKI, CHIAPELLO, *Le nouvel esprit*, p. 436.
[102] FURNISS, « The Secular Materialist », p. 102.

> Si vous voulez que je vous raconte depuis le début comment j'ai travaillé avec les chiffonniers, se souvient le Dr. 'Adil, alors c'est grâce à une rencontre avec Sœur Emmanuelle et, je pense, c'est grâce aussi à la providence bien sûr. C'est totalement clair pour moi que c'est grâce au Seigneur et même grâce à la Vierge Marie que j'ai rencontré Sœur Emmanuelle. […]

Il la rencontre une première fois à l'église de 'Izbat al Nakhl où il se rend avec le groupe de catéchumènes dont il est responsable pour y rencontrer un prêtre. Il salue simplement Sœur Emmanuelle qui est en train de lire dans l'église.

> C'était deux années plus tard que j'ai rencontré sœur Emmanuelle une autre fois dans une église et donc je suis allée directement lui dire bonjour. C'était une simple conversation. Alors elle m'a dit 'quel est ton nom' ? Je lui ai dit 'je m'appelle 'Adel 'Abd al Malik Ghālī', 'et qu'est-ce que tu fais comme travail ?', j'ai dit 'je suis médecin', 'alors viens avec moi' elle m'a dit 'assieds-toi'. Elle avait un petit carnet dans sa poche et elle a commencé à prendre quelques notes. Et c'était de simples questions, où je travaille, où j'habite, mon adresse et où je travaille, où j'ai fait mes études primaires, préparatoires, secondaires et pourquoi j'ai changé de travail pour un autre travail ?' J'ai expliqué le système qui fait que normalement je dois partir une année après mes études comme interne dans chaque section et puis après il faut partir deux ans dans une clinique de village […]. Mais à la fin de cette conversation Sœur Emmanuelle m'a dit 'tu sais, moi je travaille avec les chiffonniers et on ne sait pas comment faire. Parfois il y a un homme malade pendant la nuit et on ne sait pas comment faire et elle m'a dit 'tu ne peux pas de temps en temps venir m'aider ?'. Alors j'ai dit directement, 'mais vous savez ma sœur je travaille de 9h à 3 h et après je suis libre donc bien sûr je peux venir faire quelque chose. Alors elle m'a expliqué comment arriver jusqu'à chez elle…[103]

A Manshiyyat Nāṣir, la mémoire de la sœur varie selon les personnes et les lieux. Elle est en général plus vive du côté nord, les « hauts *zarā'ib* » situés aux alentours des institutions qu'elle a bâties. Les autres habitants, souvent, savent qui elle est et qu'elle a construit une école, un dispensaire etc. Mais beaucoup d'entre eux n'ont pas eu à faire à elle directement. L'aide qu'elle a apporté a été très localisée et n'a jamais profité à tous les habitants de ce quartier. Cette remarque vaut d'ailleurs pour les autres intervenants extérieurs, que ce soit EQI ou Abūnā Sam'ān. La mémoire de la religieuse est entretenue par Sœur Sara et est transmise aux enfants qui fréquentent l'école de Banāt Maryam. Les habitants du quartier qui se sont engagés à ses côtés gardent souvent des souvenirs de la première rencontre avec elle et évoquent la sœur sur le registre de l'interpellation, utilisant le discours direct pour faire parler Emmanuelle. Plusieurs d'entre eux ont pris une petite voix pour imiter la religieuse les

[103] Entretien avec le Dr 'Adil en français, 2007.

apostrophant dans la rue. Ils mentionnent, bien sûr, également les réalisations et les apports dont a bénéficié le quartier grâce à son action.

> Je considère que ma première mère est Sœur Emmanuelle, raconte Joseph, la deuxième mère est Sœur Sara et la troisième est celle qui est à la maison. Sœur Emmanuelle était là quand je suis né en 84. A cette époque il n'y avait pas de bonne sage-femme et souvent les enfants mouraient très vite. […] Et il y avait beaucoup de maladies dont les gens ne savaient pas d'où elles venaient. […] Je me rappelle bien de Sœur Emmanuelle. Elle prenait un âne et elle faisait sa tournée [il imite la petite voix de la sœur]. 'Inta ḥabībī ta'āla (viens mon chéri)'. C'était comme ça, elle parlait un arabe approximatif. Elle faisait le tour du quartier et tous les coins où il y avait des problèmes elle les visitait[104].

Les parents de Joseph ont été très proches de Sœur Emmanuelle. Ils ont travaillé avec elle et travaillent toujours aujourd'hui dans l'école des sœurs. L'affirmation que Sœur Emmanuelle est « sa première mère » doit être rapprochée des relations spéciales qui ont uni la religieuse à la famille de Joseph. Les chiffonniers ne disent pas d'habitude qu'Emmanuelle était leur mère. Mais quand ils l'on connue, ils entretiennent souvent des souvenirs précis de ces rencontres.

7. L'action au Muqaṭṭam

Sœur Emmanuelle suit les jeunes Belges d'ASMAE au Muqaṭṭam pour y transférer l'expérience de 'Izbat al Nakhl. Ce « déménagement » s'accompagne de nouveaux partenariats, notamment avec les institutions laïques, professionnelles du « développement ». Sœur Emmanuelle vit beaucoup moins régulièrement au Muqaṭṭam qu'elle ne l'a fait à 'Izbat al Nakhl. Sans doute en raison de son âge mais aussi du fait de l'élargissement progressif de son action au Soudan. Ajoutons à cela la multiplication des tournées pour lever des fonds au fur et à mesure du développement de sa célébrité. Mais dans les premiers temps, ceux où tout est encore à faire, elle recommence, comme à 'Izbat al Nakhl, à sillonner le quartier pour rameuter les enfants pour qu'ils se rendent au centre d'alphabétisation construit par les jeunes belges.

[104] Entretien 2009.

Son travail commence en 1982. Dès 1983, les Belges d'ASMAE achètent un autre terrain pour construire une plus grande école[105]. Labīb (le chiffonnier de 'Izbit al Nakhl qui a donné une cabane à Emmanuelle) et Georges (le chauffeur francophone) donnent des cours[106]. Un jeune garçon du Muqaṭṭam qui a eu la chance d'être scolarisé, contribue également à l'effort d'alphabétisation et devient proche de Sœur Emmanuelle[107]. L'école tourne avec des professeurs locaux – des adultes qui ont fait des études en Haute Egypte avant de venir au Muqaṭṭam[108]. Petit à petit, l'école s'agrandit, puis est reconnue par le gouvernement comme école privée. Dès lors, la plupart des professeurs sont engagés à l'extérieur du quartier. Il s'agit d'abord d'un enseignement primaire, puis un bâtiment pour l'enseignement intermédiaire est construit au début des années 1990. Une école secondaire commerciale pour les filles est ensuite bâtie, mais elle a cessé aujourd'hui de fonctionner[109]. Une maternité est en projet dès 1982 et ne sera au final qu'un dispensaire. La même année, Emmanuelle acquiert un terrain sur les bords du Canal de Suez sur lequel sera construite la maison de vacances d'Abū Sultān[110]. Les Belges construisent des maisons lors de camps et constituent une caisse destinée à fournir des prêts sans intérêts au *zabbālīn* pour construire leurs maisons. Celle-ci est gérée par l'Association des chiffonniers qui désigne sous la houlette d'Emmanuelle et de Sam'ān les bénéficiaires[111]. Une campagne est aussi lancée dans le quotidien la Libre Belgique, pour contribuer à ce projet, intitulée « 1000 logements pour le Moqattam ». EQI vient également prêter main forte à l'initiative en proposant une expertise en ingénierie[112]. En 1987, alors que Sœur Emmanuelle reçoit un doctorat honoris causa de l'Université Catholique de Louvain (UCL), elle insiste dans son discours sur la nécessité de construire un club de sport pour les jeunes du quartier. Suite à cet appel, une opération

[105] Lettre mensuelle d'ASMAE, novembre 1983.
[106] *Ibidem.*
[107] Conversations avec Romani Badir.
[108] Entretien avec Edouard Ṣābir qui a été professeur à partir de 1989 pendant deux ans puis il est devenu secrétaire à l'école.
[109] Voir *Procès verbal de la réunion du samedi 2 mars 1991 à 10 h au domicile de sœur Emmanuelle*, à en-tête du Conseil de gestion des œuvres de Sœur Emmanuelle, archives d'ASMAE.
[110] *Lettre du Caire n° 13*, mars 1982, papier à en-tête des Amis de Sœur Emmanuelle Belgique, archives d'ASMAE. La *Lettre du Caire* est un petit texte d'une ou deux pages que Sœur Emmanuelle produit à intervalle réguliers depuis qu'elle est à 'Izbat al Nakhl pour raconter ce qu'elle fait au Caire et encourager les dons aux différentes associations.
[111] Lettre de Sœur Emmanuelle publiée dans la lettre mensuelle d'ASMAE, 1984, archives d'ASMAE.
[112] En 1985 Emmanuelle alloue 24.000 LE au projet et en 1986 60.000 LE. L'Association des chiffonniers et le père Sam'ān s'occupent de désigner les bénéficiaires. La première somme permet la construction de 74 logements. Un autre programme conjoint est entrepris en 1987, visant spécifiquement les familles vivant encore dans des maisons de tôle. Voir le document intitulé *Moqattam Community Improvement. Technical Review Summary*, 1989, rédigé par Arif Hasan. Il s'agit d'un rapport rédigé pour la fondation Agha Khan. EQI avait, en effet, postulé pour obtenir *The Agha Khan Award for Architecture*, en ligne : http://archnet.org/library/files/one-file.jsp?file_id=994, consulté le 9/5/2013.

nommée « Sport Emmanuelle » est lancée par l'UCL en collaboration avec le quotidien la Libre Belgique pour récolter la somme nécessaire[113]. Cependant, au fur et à mesure, ASMAE Belgique prend de plus en plus ses distances avec les projets d'Emmanuelle. L'association se tourne vers le père Henri Boulad qui dirige à l'époque CARITAS Egypte, mais aussi vers les sœurs de mère Theresa qui ont ouvert un orphelinat au Muqaṭṭam dans les années 80, et enfin vers l'Association pour la Protection de l'Environnement (APE) avec laquelle ASMAE mène de nombreux projets au Caire.

Toutes ces activités sont assez semblables à celles qui ont été lancées à'Izbat al Nakhl, la grande différence résidant principalement dans les sommes d'argents mobilisées et la diversité des acteurs présents au Muqaṭṭam. Des investissements sont entrepris en collaboration avec les acteurs du développement présents sur le terrain. Sœur Emmanuelle finance, dès 1984, un projet d'usine de compost lancé par EQI. Elle permet également à l'Association des chiffonniers d'acheter des camions. Ces différentes actions et institutions finissent par atteindre une taille considérable. En 1987, Sœur Emmanuelle rémunère 150 personnes en Egypte et pour cette seule année, les Amis de sœur Emmanuelle Belgique ont recueilli 15 millions de francs belges[114]. Le frère Boulad, qui s'est occupé pendant 13 ans de la comptabilité de Sœur Emmanuelle, estime à 3 ou 4 millions de dollars l'argent qui a transité par son intermédiaire[115].

Dès 1985, Sœur Emmanuelle étend son activité au bidonville de Ṭura et y réside de temps en temps[116]. Le quartier est à peu près dans le même état que Manshiyyat Nāṣir avant les interventions extérieures. Il est cependant nettement moins peuplé (un document produit pas ASMAE donne le chiffre de 729 habitants avec une légère majorité chrétienne). De nouveau, sont créés un dispensaire, une salle d'alphabétisation et des projets de constructions de logements. Les interventions à Ṭura commencent à mobiliser un nouveau type d'acteurs : les riches femmes expatriées, particulièrement les femmes d'ambassadeurs. Cela s'explique notamment du fait de la proximité de ce quartier par rapport à Ma'ādī, banlieue cossue du Caire, qui accueille traditionnellement les étrangers fortunés. D'emblée Sœur Emmanuelle entreprend d'aider les chiffonniers à construire quelques maisons en dur comme au

[113] http://www.uclouvain.be/240919.html, consulté le 9/5/2013.
[114] Procès verbal de l'assemblée générale de l'ASBL les Amis de Sœur Emmanuelle, le 15 avril 1988. Archives d'ASMAE.
[115] Entretien avec le frère Boulad.
[116] Entretien avec Sylviane Sorel qui a vécu au Muqaṭṭam entre 1984 et 1986 et qui a travaillé au dispensaire, Bruxelles 2012.

Muqaṭṭam[117]. Un couvent des Banāt Maryam s'y implante également sous la supervision de Sœur Sara.

C. Développer le Muqaṭṭam ou secourir des chrétiens ?

Une partie de la *upper class* chrétienne s'implique dans le développement. Suite à l'assassinat de l'Anbā Samu'īl et à la marginalisation de son courant au sein de l'église, le développement devient un mode d'action alternatif extérieur aux réseaux du pape. On voit également apparaître, au début des années 1980, de jeunes professionnels du développement urbain ayant étudié aux Etats-Unis. Ils profitent du fait que les OI ont besoin d'intermédiaires égyptiens qui parlent le langage du développement et qui leur permettent de contourner une administration égyptienne réticente par rapport aux projets de régularisation des quartiers informels. Mounir Neametalla est l'archétype du consultant en développement, le premier, semble-t-il, à créer un cabinet consacré à cette activité[118]. Ce petit milieu est bien introduit à la Ford Foundation, ainsi que dans les ambassades occidentales. Il se lie également aux réseaux d'ONG's catholiques et fréquente l'élite musulmane depuis l'école.

Les opportunités de créer des cabinets de développement se nourrissent des relations conflictuelles entre les OI et l'administration égyptienne. USAID et la Banque Mondiale (BM) s'appuyaient essentiellement sur deux institutions qu'ils ont eux-mêmes contribué à façonner dans leurs projets d'*upgrading* : les *Low Income Housing Development Unit* et *Low Income Housing Fund* au sein du Ministère du logement. Or Sadate, dans une réforme de décentralisation à la fin des années 70, transfère de nombreuses compétences vers les gouvernorats. Cela contrarie les tentatives des OI de pousser à la centralisation des organismes chargés des questions urbaines, et, du même coup, complique la mise en œuvre des projets de Hilwān et Manshiyyat Nāṣir [119]. EQI trouve, dans cette configuration, un espace à occuper comme relais local pour des OI qui souhaitent agir aux marges de l'Etat égyptien.

La première cible de la coopération américaine est l'habitat informel mais l'attention glisse, au fur et à mesure, vers l'économie informelle. Quels sont les enjeux de cette question de l'informalité au début des années 1980 ? Dans son livre *Markets of Disspossession*, Julia

[117] « Les projets et organisations visitées » document non daté (probablement 1985), ni signé, archives d'ASMAE.
[118] Voir FURNISS, *Metaphors*, p. 149.
[119] DORMAN, *The Politics of Neglect*, p. 181-182. Voir ausi chap. 1.

Elyachar apporte une réponse stimulante à cette question. Comme dans le domaine de l'urbanisme, où l'on prône l'amélioration du bâti existant tout en diminuant le rôle de l'Etat dans la construction, les années 1980-90 connaissent un véritable engouement autour de l'économie informelle. L'auteur fait remonter cet intérêt aux années 1960-1970 durant lesquelles les compagnies américaines et européennes se rendent compte de l'intérêt économique qu'il y a à sous-traiter une partie du travail à de petits ateliers, moins chers et moins revendicatifs au point de vue social. Dès la fin des années 1980, l'Organisation internationale du travail (OIT) lance de grands programmes d'étude sur le « secteur informel ». Sa définition évolue progressivement, en partant de tout ce qui échappe à l'Etat, à son imposition et ses statistiques, vers une caractérisation par la taille, c'est-à-dire les petits ateliers de production puis les « micro-entreprises ». L'économie informelle devient alors quantifiable tout en dépendant de plus en plus de circuits spécifiques alimentés par l'aide au développement des OI. Cette tendance favorise de plus en plus la reconversion d'entrepreneurs n'ayant rien de marginaux en micro-entrepreneurs[120]. EQI joue donc ce rôle ambigu de courroie de transmission entre les nouveaux agendas des OI ou des ONG's internationales vers le quartier des chiffonniers. On voit les projets d'EQI suivre pas à pas – au rythme des appels d'offre–, les différentes conceptions du développement. D'abord vient l'indispensable phase de « cartographie » : comprendre comment ça fonctionne pour pouvoir intervenir. On vise d'abord l'amélioration des infrastructures – les égouts, l'eau et l'électricité – et des conditions de travail. Après cela, on renforce la capacité de ramassage des *zabbālīn* pour étendre les zones de collectes. Ensuite EQI passe au microcrédit et finance les projets de *self-empowerment* des femmes sous la coupe d'APE. Des projets de santé sont lancés également, sous l'influence conjointe de Sœur Emmanuelle et de l'APE. Comme le note Elyachar :

> While the ideological orientation of these projects [ceux de AID et la BM], which stressed the free market and the path to democracy, was originally quite different from that of other government donor agencies and NGOs interested in self-empowerment of the poor and disenfranchised, by the end of the 1980s the two trends came together in projects oriented to the informal economy. Free enterprise merged with language of self-empowerment, and the different strands of the NGO and IO development community and the state united around an informal economy and microenterprise agenda[121].

[120] ELYACHAR, *Markets*, p. 77-86.
[121] *Ibidem*, p. 81.

Là se situe l'ambiguïté : on veut formaliser le travail des *zabbālīn*, tout en ayant besoin qu'ils restent des *zabbālīn*. Le but est de renforcer leurs capacités de ramassage, non de les faire changer de métier. De même, tout l'effort des interventions de développement tend à réorganiser leurs manières de vivre et d'habiter, en séparant par exemple les espaces de vie et de travail[122]. Ces mesures visent très certainement à rapprocher le mode de vie des chiffonniers de celui des classes plus aisées, considéré comme plus hygiénique et socialement plus bénéfique. Mais dans le même temps, tous les discours produits à propos des habitants du Muqaṭṭam ne cessent de décrire la singularité du lieu.

En 2009, alors que nous rendions visite, avec Jamie Furniss, aux ingénieurs d'EQI ayant participé aux projets de développement au Muqaṭṭam, le cabinet était vraisemblablement sur le point de fermer. Neamettalla semblait alors se concentrer sur son *ecolodge* de luxe dans l'oasis de Siwa, présenté comme un projet de développement durable[123]. Après la révolution, pourtant, EQI s'investit à nouveau au Muqaṭṭam, en collaboration avec l'Institut Français d'Egypte[124] et une fondation appelée Locus sous la bannière cette fois d'un « eco-village ». Une fois encore les chiffonniers – plus et mieux que n'importe qui d'autre – se prêtent à la formulation d'un récit agréable aux oreilles des bailleurs de fonds internationaux, en phase avec le « développement durable », particulièrement en vogue ces dernières années[125].

1. La première association des chiffonniers

En 1974, l'évêque des services sociaux, l'Anbā Samu'īl, crée une association pour venir en aide aux chiffonniers au Muqaṭṭam. Il la préside lui-même un temps avant d'en laisser la direction à un proche collaborateur, travaillant à l'évêché : Yūḥannā al Rāhib qui dirigera l'association jusqu'à sa mort. Celle-ci adopte une approche caritative et s'occupe notamment d'aider les gens à enterrer leurs morts décemment[126]. Elle est enregistrée auprès du Ministère des affaires sociales comme *gam'iyyat ri'āya*, association de protection. Au départ l'association a surtout des objectifs religieux, mais son comité de direction comprend toutefois des membres extérieurs à la communauté, ce qui crée une ouverture vers l'extérieur,

[122] Voir FURNISS, *Metaphors*, p. 156-166.
[123] Voir le site de l'ecolodge : http://taziry.com/, visité le 12/6/2013.
[124] Anciennement nommé Centre français de Culture et de Coopération (CFCC).
[125] Voir par exemple la livraison d'*Egypte Monde Arabe*, n° 8 troisième série : *Le développement durable au Caire : une provocation ?*
[126] ASSAAD M., GARAS N., *Experiments in Community Development in a Zabbaleen Settlement*, Cairo Papers in Social Sciences, vol. 16, monograph 4, Winter 1993/1994, p. 8 ; *The Zabbaleen Environmental and Development Project*, p. 54.

bien utile par la suite aux chiffonniers[127]. Marie Assaad raconte comment l'évêque a été touché par l'existence de cette communauté démunie.

> Il ne savait rien de cette communauté, ni que la majorité d'entre eux était copte… cette histoire est une belle histoire humaine que m'ont raconté l'Anbā Samu'īl et Soeur Emmanuelle. Un jour le portirer lui a dit « l'homme qui rammasse vos poubelles veux vous voir ». Celui-ci lui a dit : « Je viens de 'Izbat al Nakhl et je voudrais que vous baptisiez mon enfant car jusqu'à présent tous mes enfants sont morts et je sens que si vous le baptisez, alors il vivra »[128].

C'est donc Mgr. Heim, le nonce apostolique romain, qui avait déjà aiguillé Sœur Emmanuelle vers les *zabbālīn*, qui sensibilise Marie Assaad au sort de ces laissé-pour-compte. Celle-ci affirme également qu'Abūnā Sam'ān faisait en réalité partie des groupes diaconaux de l'évêque des services sociaux et que c'est de cette manière qu'il a connu les chiffonniers. Le beau-fils du prêtre raconte, quant à lui, que c'est Sam'ān qui a tout fait et qu'il a juste laissé Samu'īl associer son nom à l'initiative pour l'honorer. Il s'agit là d'une bataille symbolique pour se saisir de la légitimité par l'origine. Cependant, personne ne peut nier que c'est Sam'ān qui a très largement occupé le terrain le premier et qui fut le plus actif.

2. *La "cartographie" d'une communauté*

1983 : "Although only two kilometers from one of the most densely populated areas of the city, The Gabbal is a place apart[129]".
2013 : "There is one Muqaṭṭam in the world. The real asset is the unique nature of the community[130]".

EQI joue un rôle important au Muqaṭṭam durant les années 1980, et permet un développement considérable du quartier grâce à de multiples projets. A nouveau Sœur Emmanuelle y a joué un rôle. En 1978 elle entreprend un voyage aux Etats-Unis à la recherche de sources de financement. Elle ne parvint pas à y lever de fonds[131], cependant le séjour aux Etats-Unis ne s'avère pas moins crucial. Emmanuelle y noue des liens avec Mounir Neamatalla alors jeune

[127] VOLPI E., « Community Organization and Development among the Zabbalin of Muqattam », in *Cairo Papers in Social Science*, vol. 19, n° 4, p. 19.
[128] Entretien avec Marie Assaad, avril 2009.
[129] EQI n°3, p. 12.
[130] Mounir Neamettala au Monastère saint Sam'ān, lors de la présentation d'étudiants en architecture suédois venus présenter des *mapping* du quartier, 21/10/2011.
[131] Selon Sœur Sara, entretien, mars 2009.

doctorant en ingénierie à l'Université Columbia. Ce dernier a déjà rencontré Sœur Emmanuelle à'Izbat al Nakhl durant les années 1970, en pleine crise pétrolière. Il s'intéresse alors aux possibilités de convertir les ordures en énergie. La religieuse affirme, dès cette première rencontre au bidonville : « nous allons travailler ensemble ». Elle lui confie déjà avoir « besoin de millions de dollars pour construire une usine de compost »[132]. Neamatalla raconte que, lors de son séjour à New York, Sœur Emmanuelle rend visite au siège de la BM à Washington où la religieuse est accueillie « comme un chef d'état » et prononce un discours très émouvant au sujet des chiffonniers. Selon le consultant, les cadres de l'institution sont convaincus de mettre plus d'emphase sur les chiffonniers (qui étaient déjà inclus dans le projet) dans le « Community Upgrading Initiave » qu'ils mettent sur pied en Égypte[133].
Neametalla sera au cœur de ces projets qui provoqueront de nombreux changements au Muqaṭṭam. EQI fait également connaître les *zabbālīn* à un public de spécialistes et d'étudiants en urbanisme ou en développement. Dorénavant lorsqu'un étudiant en master réalise un mémoire sur les chiffonniers de Manshiyyat Nāṣir – ce qui se produit en moyenne une fois par an – il va immanquablement se baser sur les rapports d'EQI ou les citer en reprenant en fait la littérature secondaire qui y fait référence car : ces rapports sont, en effet, difficiles à se procurer[134]. Une grande partie de cette littérature secondaire est produite par les membres du cabinet EQI, essentiellement par Ragui Assaad, devenu depuis professeur d'économie dans une université étasunienne. Sa mère, Marie, publie une importante étude où elle omet de mentionner qu'elle a été actrice de l'histoire qu'elle écrit, en tant que membre active de l'Association pour la protection de l'environnement (APE). Cette littérature s'intéresse principalement au développement et ignore souvent les autres acteurs présents sur le terrain – Sœur Emmanuelle et Abūnā Sam'ān – pour se concentrer sur le travail d'EQI et de l'APE.

La première phase du travail du cabinet consiste à étudier les chiffonniers et leur mode de vie – à les « cartographier » pour reprendre l'expression de Julia Elyachar. Cette cartographie est rendue nécessaire par l'implication des OI sur le terrain pour connaître « l'économie informelle » qu'elles contribuent à définir en s'y intéressant. En effet, nous l'avons déjà signalé dans le chapitre précédent, les OI commencent –parallèlement à la mise en place des

[132] Entretien, Mounir Neamatalla, mars 2009.

[133] Voir : WORLD BANK (1978). *Arab Republic of Egypt. Egypt First Urban Development Project. Staff Appraisal Report*. Report No.1976-EGT, World Bank, Urban Projects Department: 89 pp. (incl. annexes), et les rapports connexes de la Banque Mondiale. On remarquera que ce rapport est daté de juin 1978 alors que la visite d'Emmanuelle était au mois d'octobre. Voir sur ce séjour FURNISS, *Métaphors*, p. 146.

[134] J'en profite d'ailleurs pour remercier mon ami et collègue Jamie Furniss qui les a partagés avec moi.

politiques d'ajustement structurel – à considérer l'économie informelle comme un filet de sécurité pour ceux qui pourraient tomber dans les failles créés par ce désengagement. « In other words, they undertook to develop the informal economy[135]".

Ainsi le rapport « EQI n°2 » propose une description précise de l'économie des déchets et « EQI n° 3 », intitulé « *The people of the Gabbal* » (Le peuple de la montagne) étudie la communauté de Manshiyyat Nāṣir d'un point de vue sociologique. Selon la perspective en vogue dans l'anthropologie culturelle anglo-saxonne et particulièrement dans les *subaltern studies*, il y aurait lieu d'y voir une forme de violence symbolique, une tentative de prise de contrôle de la population étudiée. Mais il faut garder à l'esprit que ces études sont d'abord écrites dans un but de connaissance, même si elles ont pour objectif d'agir au sein de cette communauté. EQI désigne son action comme « community upgrading work[136] ». La présentation des chiffonniers – la manière de les mettre en récit – a eu une influence décisive sur les interventions dans le quartier et sur la vision des observateurs occidentaux, toujours tributaire de cette source d'information irremplaçable. Notre réserve concerne l'attention démesurée accordée au discours dans une certaine anthropologie qui oublie que dès qu'il y a discours, il y a quelqu'un pour l'interpréter, que pour qu'un texte ait des effets dans la réalité, il faut pour cela la médiation d'actions humaines, c'est-à-dire des pratiques[137]. Les discours sont des actes, ils ne sont pas tous les actes. C'est pour cela que nous essayons de suivre au plus près les actions de ces différents acteurs du développement sur le terrain.

Les différents rapports sont le fruit du travail de la jeune équipe d'EQI sous la supervision de Linda Oldham (1944-2007), une anthropologue américaine. Son curriculum vitae est particulièrement intéressant car il montre bien la centralité d'EQI dans l'implantation en Egypte de la nouvelle conception de l'informalité défendue par les OI. En effet, elle est le maître d'œuvre de nombreuses enquêtes sur des communautés ciblées par ces nouvelles politiques urbaines. Elle n'est pas vraiment une enquêteuse de terrain, mais compile et met en forme le matériau recueilli par les chercheurs[138]. Cette américaine diplômée de l'Université de Chicago a consacré la plus grande partie de sa carrière au développement. Elle travaille d'abord pour Fintecs Consultants dans des projets de développement agricole au Moyen Orient (1978-1980). A partir de 1981, elle s'occupe de superviser les recensements pour les

[135] ELYACHAR J., *Markets*, p. 74.
[136] EQI, n°3, p. 2.
[137] On peut renvoyer à la discussion du structuralisme dans le cadre des analyses de récits, notamment dans RICOEUR P., *L'herméneutique biblique*, (présentation et traduction par François-Xavier Amherdt), CERF, Paris 2001, et sur la perspective des pratiques, voir par exemple DE CERTEAU M., *L'invention du quotidien 1, Arts de faire*, Folio Essais, Paris 1990 ; LEMIEUX C., « Peut-on ne pas être constructiviste ? », p. 179.
[138] Entretien avec plusieurs employés d'EQI en 2009.

projets d'*upgrading* à Manshiyyat Nāṣir et dans le quartier des *zabbālīn*, mais aussi pour le projet de Ḥilwān qui est, rappelons-le, l'autre projet de « formalisation » lancé par AID et la Banque mondiale. Il est intéressant de citer la description de son activité dans ce projet :

> Director of baseline studies for major urban upgrading site in Cairo (Arab Rashad, Helwan), including occupation and income profile of settlement, census of households, study of ability and willingness to pay for municipal services, current patterns of land tenure and barriers to legalizing tenure, potential for community participation in the upgrading process.

Elle applique les recettes proposées par les OI, à savoir une mise à niveau des bâtiments et infrastructure, sur base d'une participation financière des habitants. Ce milieu de consultants privés, liés aux projets financés par les OI, fonctionne de manière un peu « incestueuse ». En effet, après avoir travaillé sur le projet de Ḥilwān, L. Oldham est chargée d'évaluer ce même projet pour Integrated Development Consultants et USAID en 1989. On la retrouve un peu plus tard au Catholic Relief Service, ou encore à la Ford Foundation, deux organisations ayant financé EQI[139]. L'exemple le plus frappant de cette confusion entre mise en œuvre d'un projet de développement et son évaluation est le fait que la Ford Foundation ait donné de l'argent au début des années 1990 à EQI pour évaluer l'ensemble des projets qu'ils ont menés au Muqaṭṭam. Ragui Assaad qui a été chargé de cette tâche ne travaillait plus pour EQI à ce moment-là, mais il avait joué un rôle central dans ces projets durant les années 1980.

On trouve dans *The People of the Gabbal* (EQI n° 3) une tendance à représenter le quartier comme un lieu à part. Cette tendance s'accentue encore en 1997, dans le livre de Laila Iskander intitulé *Mokattam Garbage Village*[140] et, plus récemment, en 2009, suite au film *Garbage Dream* qui connait un grand succès et remporte de nombreux prix[141]. L'expression « Garbage City », ou parfois « Garbage village » s'impose petit à petit parmi les expatriés au Caire pour désigner le quartier[142]. Cette idée des *zarā'ib* comme village, s'il faut s'en méfier, peut tout de même se justifier au début des années 1980 par le fait qu'il n'y a pas de continuité territoriale entre les lieux occupés par les chiffonniers et le reste de Manshiyyat Nāṣir : cela donne l'impression d'une sorte de hameau dans la montagne. Aujourd'hui encore

[139] Voir son CV mis en ligne sur un blog tenu par son fils depuis le décès de sa mère : http://lindaoldham.blogspot.com/2008/02/alan-lomax-thanks-linda-oldham.html, visité le 12/6/2013.
[140] Publié en 1994 par l'APE.
[141] Réalisé par Mai Iskander (la nièce de Leyla) en 2009. Voir le site du film : http://www.garbagedreams.com/, visité le 12/06/2013.
[142] Cette expression est utilisée en anglais. On peut parfois lire en arabe 'Izbat al Zabbalīn, ou ferme des *zabbalīn*.

la configuration géographique du lieu et la structure de la falaise font qu'il y a peu de voies d'accès au quartier, ce qui l'isole quelque peu du reste de Manshiyyat Nāṣer. Les « haut zarā'ib » – c'est-à-dire la partie située la plus au nord –, ne sont accessibles que par une seule route[143]. La forte homogénéité du peuplement du point de vue de l'origine des habitants, amène certaines rues à devenir des quasi-extensions du domaine domestique. Cette territorialisation se traduit souvent par une forme ou une autre d'occupation de la rue par exemple, par des femmes assises devant leur maison. En cela, les quartiers informels reproduisent certains aspects du modèle de la *ḥāra*, la petite ruelle, typique des vieux quartiers du Caire[144].

3. Upgrading

Le premier projet sur le terrain dans lequel EQI s'implique est l'« *Area Up-grading Program* » financé par la Banque Mondiale, qui consiste à « mettre à niveau » les infrastructures, c'est-à-dire, en réalité, à les créer. EQI mène un travail préalable pour permettre ensuite à une firme d'ingénieurs de préparer le plan de ces futures infrastructures : eau, égouts, électricité. Seules les rues principales seront desservies. Le contrat est finalement attribué à El-Nasr General Contracting co., qui achève les travaux en 1984. Les rues principales sont asphaltées et une école primaire publique est construite. La Banque Mondiale finance le projet et les dépenses du gouvernorat doivent être remboursées ensuite par le rachat de leur terrain au gouvernement par les habitants – rachat qui n'aura finalement jamais lieu. Le choix de départ pour des infrastructures à *minima* aura des conséquences importantes sur le quartier. L'augmentation de la population les rend progressivement insuffisantes[145]. A l'heure actuelle, les égouts se bouchent régulièrement, créant de grandes marres obstruant le passage et les rues qui avaient été asphaltées ne le sont plus, ou seulement sur de très petites portions, car il faut continuellement réparer les conduites d'eau. La perpétuelle réparation des égouts, dans ce quartier comme dans beaucoup d'autres au Caire, est l'un des services les plus

[143] *al zarā'ib fawq*, c'est ainsi que le désignent les habitants. En effet, ils utilisent très peu Muqaṭṭam pour désigner leur lieu de vie. Cette partie est plus élevée que l'autre côté du quartier.
[144] Voir sur la *ḥāra*, la notice du *Dictionnaire des mots de la ville*. Voir aussi BATTESTI V., PUIG N., « Comment peut-on être urbain ? Villes et vies urbaines », in BATTESTI V., IRETON F. (dir.), *L'Egypte au présent. Inventaire d'une société avant révolution*, Sindbad/Actes Sud, Toulouse 2011, p.154-158. Elyachar le signale par exemple à propos d'un nouveau quartier d'artisans créé par le gouvernement égyptien au début des années 1990, al Ḥirafiyīn : « In a pattern typical of the informal neighborhoods of Cairo, craftsmen reproduced the integrated pattern of residence and work that marked the older popular neighborhoods of Cairo ». *Markets of Dispossession*, p.63.
[145] ASSAAD, GARAS, *Experiments in Community*, p. 6-7.

prisés que peuvent offrir les courtiers ou politiciens locaux et nourrit donc le clientélisme. Cette fragilité des quartiers informels va vite devenir une machine à créer des hommes de service spécialisés dans les liens corrompus avec l'administration locale. Sans être très appréciés, voire carrément détestés par la population, ils se montrent capables d'obtenir des agents de l'Etat des services indispensables aux habitants[146].

EQI entreprend, dès 1981-1982, de formaliser les rues du quartier en leur donnant des noms. Un véritable travail de cartographie – cette fois-ci au sens propre – est entrepris[147]. Des habitants sont engagés pour ce travail et les noms de rues sont choisis en fonction du personnage y résidant, jugé le plus important ou simplement le plus âgé. Dès lors, peuvent commencer une série d'interventions qui vont avoir des conséquences importantes à la fois sur les conditions de vie des habitants et sur les relations sociales et de pouvoir au Muqaṭṭam.

4. La Gam'iyya

EQI a besoin d'un interlocuteur organisé, un point d'entrée institutionnel dans le quartier. A partir de 1982, M. Neamettalla et ses ingénieurs, choisissent de développer l'association créée par l'Anbā Samuīl, pour en faire une courroie de transmission avec les chiffonniers. Le cabinet d'ingénieurs a besoin d'une institution « représentative » qui peut faire accepter les projets de développement et désigner les bénéficiaires des projets pilotes. L'association constitue également le cadre légal nécessaire pour justifier l'utilisation de l'argent injecté dans les différents projets. Ragui Assaad, fraichement diplômé en inégéniérie à Stanford, est chargé par Neamettalla de transformer la Gam'iyya[148]. Rappelons que les activités d'EQI trouvent leur origine dans une collaboration de la Banque Mondiale avec le gouvernorat du Caire. Le directeur d'EQI demande à Assaad de s'arranger pour que la Gam'iyya soit désormais l'interlocuteur privilégié de la BM, de manière à minimiser autant que possible le rôle du gouvernorat[149]. La Gam'iyya est dirigée par Yūḥannā al Rāhib depuis sa création. Celui-ci conserve cette charge jusqu'à sa mort en 1991 mais n'y jouera plus qu'un rôle honorifique. En

[146] Voir chap. 3.
[147] La première carte avait en fait été réalisée en 1978 à partir de photos aériennes et a servi de base au travail d'EQI. Voir EQI n° 3, p. 19.
[148] Gam'iyya signifie associations en arabe. Le terme désigne, dans la littérature grise, l'Association des chiffonniers.
[149] Ces informations sont tirées d'un entretien avec Ragui Assaad réalisé en mai 2012 au Caire. Des informations sur Assaad ont également été trouvées grâce à son CV en ligne : http://www.hhh.umn.edu/people/rassaad/pdf/cv.pdf, consulté le 22/4/2013.

effet, les relations entre l'évêché des services sociaux et Sam'ān, sont assez tendues. Ce dernier est l'homme fort de la communauté. C'est lui qui tisse patiemment des liens avec les habitants et qui entame des embryons de services sociaux[150]. Son statut d'interlocuteur privilégié semble être accepté par les acteurs du développement, car il les dispense d'entrer dans une ingénierie sociale complexe. Marie Assaad, qui s'implique dans le quartier à partir de 1987 résume la situation de cette manière : d'une part elle et Sam'ān sont en complet désaccord sur ce que doit être le développement – pour autant que le prêtre se soit jamais intéressé à cette notion –, mais d'autre part, elle ajoute :

> Nous appréciions tous beaucoup Abūnā Sam'ān parce que quand il est devenu prêtre, il avait une manière formidable d'obtenir la confiance des chiffonniers, surtout les plus difficiles d'entre eux…et donc ils lui obéissaient[151] .

Récemment encore une architecte, travaillant pour une fondation de développement et travaillant à un projet chez les chiffonniers, concluait une réflexion où elle critiquait l'autoritarisme du prêtre, par cette remarque : « mais bon, c'est son quartier[152] ». D'une certaine manière, le fait de le considérer comme le chef de la communauté en a fait un leader à part entière.

Pour mettre en place la nouvelle version de la Gam'iyya, Ragui Assaad débauche Yousriya Loza Sawiris[153], pour former le premier comptable de la Gam'iyya, Isḥāq, qui est alors contrôleur de bus. Yousriya est à cette époque la comptable d'EQI et travaille pour Ford Foundation[154]. Elle s'impliquera ensuite auprès des chiffonniers durant de longues années. Isḥāq est donc le premier membre salarié de l'Association des chiffonniers, au sein de laquelle il œuvre toujours. Il devient surtout le bras droit d'Abūnā Sam'ān. La Gam'iyya est étroitement contrôlée par le prêtre et lui permet d'occuper une place centrale dans la redistribution de la manne développementaliste. Cette position lui assure également un rôle d'arbitre entre les grandes familles du quartier. Dans l'optique d'EQI, l'association est supposée représenter la communauté. Pourtant, lorsqu'il faut désigner un Conseil d'administration, Ragui Assaad se voit expliquer par les chefs de clans qu'il n'est pas

[150] Voir chap. 6.
[151] Entretien avec Marie Assaad, 2009.
[152] Conversation, Le Caire, 2011.
[153] Pour rappel, elle est l'épouse d'Onsi Sawiris, le fondateur de l'empire économique Orascom.
[154] Voir HASSAN F., «Yousriya Loza-Sawires : A tradition of Assistance », *Al Ahram Weekly Online*, n° 394, p. 10-16 septembre 1998; en ligne sur http://weekly.ahram.org.eg/1998/394/pe1.htm, consulté le 19/5/2013.

question de recourir au vote. Ce sont les familles qui s'arrangent entre elles pour désigner ceux de leurs membres qui siègent dans la nouvelle institution. Après la disparition de Yūḥannā al Rāhib, les directeurs successifs ont été « plus ou moins désignés par Sam'ān [155]». Lui-même n'occupe ce poste ou celui de vice-président que durant de courtes périodes. Il sauve la Gam'iyya, un temps minée par la corruption en y remettant de l'ordre[156]. Le travail de Ragui Assaad auprès de l'Association des chiffonniers consiste pendant presque deux ans à régler les problèmes divers de la communauté avec Abūnā Sam'ān, notamment la question des déchets du recyclage – ce que l'on appelle *rubbish* chez les chiffonniers – qui s'accumulent et menacent constamment de prendre feu.

5. *Le développement de l'économie du déchet*

Le premier projet d'EQI, concernant le travail de chiffonnier, est lancé en 1982. Il s'intitule « *Route Extension Project* », et est financé par Oxfam. L'idée consiste à étendre les services des *zabbālîn* aux zones d'habitation à faibles revenus. Cela ne peut évidemment se faire que progressivement et Manshiyyat Nāṣir est l'une des premières zones concernées. Le quartier se trouve à proximité du lieu de vie des chiffonniers ce qui facilite la chose. Le service est ensuite étendu à deux autres zones au sud du Caire mais il s'interrompt rapidement[157].

La même année commence un autre programme, soutenu, cette fois, par la Ford Foundation et Sœur Emmanuelle. Il s'agit de l'« *Internal Clean-up Project* », destiné à nettoyer le quartier des fameux *rubbish* qui sont jusqu'alors brûlés pour s'en débarrasser. EQI souhaite à la fois améliorer les conditions sanitaires et éviter les risques d'incendies. La Gam'iyya achète des camions pour assurer le ramassage en échange d'une participation financière de la part des *zabbālīn*. Ce service se poursuivit jusqu'en 1991 : les déchets sont amenés à Qatameya, tout au Sud du Caire, dans le désert. Mais petit à petit, cette manière de faire s'avère trop couteuse et les ordures sont alors rejetées dans une décharge au sein même du quartier à flanc de falaise. Dans les années 2000, Sœur Sara rachète cette parcelle pour en faire un jardin

[155] Entretien avec Ragui Assaad.
[156] Entretien avec Yusreyya Loza-sawiris, 2009.
[157] ASSAAD M., GARAS N., « Experiments in Community Development in a *zabbaleen* Settlement » in *Cairo Papers in Social Science*, vol. 16, hiver 1993-1994, p. 16-17.

botanique et un terrain de sport, ce qui suscite un certain agacement chez les chiffonniers qui doivent à nouveaux payer pour évacuer leurs déchets[158].

A partir de 1983, EQI lance les « *Small Business Enterprise and Income Generating Activities* » Le « *Small Industries Project* » est lancé dans ce cadre sur une période de trois ans. Le but est alors d'aider certains *zabbālīn* à développer de petites unités de recyclage mécanisées en bénéficiant de prêts avantageux et de l'aide technique d'ingénieurs appartenant à EQI. Trois entrepreneurs sont sélectionnés en fonction de leur capacité à soutenir le développement d'une petite affaire, c'est-à-dire censés avoir mieux réussi que les autres. Ils doivent aussi, pour bénéficier de l'aide, être reliés à l'électricité alternative, être déjà actifs dans le commerce du plastique et recevoir l'approbation du père Sam'ān, comme nous avons pu le lire dans un rapport d'EQI. Les bénéficiaires sont également ceux qui jouissent de positions influentes à la Gam'iyya. Le cabinet d'ingénieurs n'entend pas doter tous les *zabbālīn* de telles machines, mais plutôt créer des exemples qui agiraient comme un stimulant sur les autres chiffonniers[159]. EQI a ensuite souhaité que la Gam'iyya continue à gérer le projet en finançant de nouveaux prêts sur les remboursements des débiteurs. Ceux-ci étant peu enclins à rembourser, le programme tournera court[160]. Une autre phase de cette activité de prêt est lancée en 1986, pour une période de deux ans. Elle n'a cette fois pas grand-chose à faire avec la profession de chiffonnier. Le but est de venir en aide aux mères seules, représentant la part la plus vulnérable de la population. Il s'agit d'une forme de microcrédit visant à fournir des prêts et/ou des formations pour développer des activités génératrices de revenus. EQI souhaite aussi former des femmes du quartier afin qu'elles s'impliquent dans la mise en œuvre du projet, chose compliquée par la structure patriarcale en vigueur au Muqaṭṭam[161].

EQI s'occupe aussi, entre 1985 et 1989, de la mise en œuvre de soins pour les animaux et de la construction d'un centre vétérinaire financé par Catholic Relief Services (CRS). L'objectif est de suivre la santé des cochons et ainsi d'améliorer les rendements de l'élevage. Cette clinique vétérinaire n'existe plus aujourd'hui[162].

A partir de 1987, Sœur Emmanuelle finance EQI et la Gam'iyya pour aider les *zabbālīn* à s'acheter des camions pour la collecte. Un décret du gouverneur, bannissant les charrettes des rues du Caire, les y oblige même si cette réglementation n'empêche pas certains *zabbālīn* de

[158] *Ibidem*, p. 17-20.
[159] *Ibidem*, p. 21.
[160] *Ibidem*, p. 24.
[161] *Ibidem*, p. 25-26.
[162] *Ibidem*, p. 27-30.

continuer à utiliser ces véhicules. Cette opération va de pair avec la création d'une compagnie mixte *zabbālīn*/*wāḥiyya*, l'Environmental Protection Company évoquée dans notre premier chapitre. Cette compagnie est dotée d'une vingtaine de camions et chaque *zabbāl* peut y participer moyennant contribution au capital, ce qui en restreint en réalité l'accès aux plus riches. Une nouvelle fois, les représentants des grandes familles s'assurent la part du lion[163]. Les autres sont obligés de suivre la voie de la mécanisation pour survivre. Cette phase est douloureuse pour beaucoup de petits chiffonniers car ils doivent louer des camions et engager des chauffeurs pour pouvoir poursuivre leur travail[164].

Enfin EQI participe encore à un projet de santé avec l'APE. Il s'agit d'un plan de vaccinations et de la formation des sages-femmes. Nous en reparlerons à propos du rôle de la Sœur Anne-Marie.

6. Association For The Protection of Environment (APE)

L'APE constitue un projet intéressant car il voit converger les ingénieurs d'EQI, les projets de de Sœur Emmanuelle et l'intérêt de femmes de la bourgeoisie copte à la fois influencées par la vision du développement promue par l'Anbā Samu'īl et par un certain féminisme « maternaliste ». Le but premier de l'association – qui évolue par la suite – est de gérer un projet d'usine de compost installée dans le quartier-même. L'association est fondée en 1984 et l'usine commence à fonctionner en 1986[165]. C'est une vieille idée de Sœur Emmanuelle, nous l'avons vu. ASMAE Belgique refuse de s'impliquer dans le projet qui devient « trop gros » financièrement[166]. L'APE est donc créée au départ surtout pour gérer l'investissement de Sœur Emmanuelle. Son autre but, moins avouable, est de contourner la Gam'iyya, prise dans les rivalités familiales et contrôlée par Sam'ān[167]. L'APE n'a plus besoin de passer systématiquement par le prêtre car Sœur Emmanuelle a tissé un autre réseau d'influence dans

[163] Entretien avec Ragui Assaad, mai 2012.
[164] ASSAAS, GARAS, « Experiment in Community », p. 30-32.
[165] WALKER W., *The Torah Zabbaleen*, p. 23.
[166] Entretien avec Henry Visart, membres fondateur d'ASMAE Belgique, Bruxelles, 2012.
[167] On peut lire dans un document d'EQI, *Funding Proposal for the Moqattam Composting Plant at the Manshiet Nasser Zabbaleen Settlement*, non daté : « While it is essential that the zabbaleen be adequately represented through their existing community organization (the zabbaleen gamaya), they should not have full control over the project. In their capacity as suppliers or raw materials to the plant, the zabaleen might pursue policies that would maximize their private, short-term benefits at the cost of long term project viability », Archives d'ASMAE.

le haut du quartier[168]. Yousriya est la première présidente, Abdalla Eletriby, un ingénieur, est vice-président, Yūḥannā al Rāhib secrétaire et Jacques Boulad trésorier. Sam'ān siège deux ans dans le conseil d'administration mais s'en désintéresse quand il voit qu'il ne peut rien en tirer pour ses projets[169]. Sœur Sara siège jusqu'en 1991, jusqu'à ce que les relations entre l'APE et les Banāt Maryam se dégradent.

Dans ce projet, EQI apporte l'expertise technique et Sœur Emmanuelle les fonds[170]. L'APE change progressivement d'orientation pour se tourner vers des projets de développement et de santé. Marie Assaad joue un rôle important dans cette évolution. Elle commence par développer des projets de tissage pour des femmes du quartier, de manière à leur procurer des revenus. Laila Iskander rejoint le projet en 1988. Celle-ci s'implique déjà auprès d'Abūnā Sam'ān[171] depuis 1982 et siège un temps au conseil d'administration de la Gam'iyya[172].

7. Rūḥ al Shabāb

Laila Iskander crée au début des années 2000 une nouvelle association, nommée Rūḥ al Shabāb, dont la traduction anglaise utilisée pour lever des fonds est Spirit of Youth. Il s'agit avant tout d'un projet éducatif pour les jeunes garçons qui commence de manière informelle. Rūḥ al Shabāb est enregistré officiellement come association en 2004. En mettant sur pied ce programme éducatif, CID, le cabinet de consulting de Laila Iskander, répondait à un appel à projets de l'UNESCO visant à lutter contre l'exclusion des jeunes. CID créé d'abord une « école de recyclage » qui commence sous les auspices de la Gam'iyya des chiffonniers, pour ensuite prendre son indépendance et développer des projets variés en collaboration notamment avec la GTZ (coopération allemande) et USAID. Le projet principal est une école de garçons basée sur la pédagogie de Paolo Freire. Les enfants apprennent à faire leur chemin dans l'environnement des déchets et du recyclage. Procter and Gamble (P&G) s'associe au projet qui consiste à détruire les bouteilles de shampoing produites par la multinationale de manière à lutter contre la réutilisation des flacons à des fins de contrefaçon. En échange, P&G finance les enfants en fonction du nombre de bouteilles recyclées. Cette somme d'argent sert

[168] Entretien avec Ragui Assaad.
[169] *Ibidem.*
[170] Une partie importante d'entre eux en tout cas. Le projet à été financé par Emmaüs (76.000 dollars), la CEE (254.000), les associations récoltant sous le nom de Sœur Emmanuelle (100.000), et Ford Foundation (170.000). Même rapport que celui cité dans la note 159.
[171] ISKANDER, *Mokattam Garbage Village*, p. i. Voir chap. 6.
[172] Elle est ensuite devenue ministre de l'environnement dans le gouvernement Biblawī, isssu du renversement de Mohammed Morsi en juillet 2013.

également d'incitatif pour participer aux activités[173]. De cette manière CID crée « une école non-formelle qui intègre les intérêts des multinationales », comme le remarque Marie Mahieu dans son mémoire[174]. Le film *Garbage Dream*, qui connait un grand succès raconte précisément l'histoire de trois jeunes de l'association. Trois garçons se rendent au Pays de Galles pour y observer les techniques de recyclage. Ils sont étonnés de toutes les choses qu'on ne recycle pas en Occident. La démonstration tend à montrer la supériorité des capacités de recyclage des *zabbālīn* par rapport aux pays développés. Ce film permet à Rūḥ al Shabāb d'attirer l'attention de la fondation Bill Gates qui décide d'allouer un million de dollars aux projets de l'association.

Cette nouvelle organisation crée de nouvelles connexions internationales et parvient à accéder à des voies de financement particulièrement généreuses. La configuration de Rūḥ al Shabāb est intéressante. Son directeur 'Izzat Na'īm Gindī, est devenu l'une des voix des *zabbālīn* dans les milieux s'intéressant au développement[175]. L'association est chapeautée par Laila Iskander, en tant que consultante externe, à travers son cabinet de conseil CID. Le chef du conseil d'administration est un homme de service, un notable-courtier comme les appelle Patrick Haenni : c'est-à-dire quelqu'un qui à travers ses liens avec l'administration locale ou les appareils de l'Etat peut fournir des services aux habitants du quartier. Ce genre de personnage est craint et souvent détesté, mais est indispensable pour qui veut par exemple construire un étage supplémentaire à sa maison. Or ce notable-courtier se trouve être le cousin du directeur de l'association et se vante régulièrement d'avoir des liens avec la Sécurité de l'Etat. En outre, alors que 'Izzat Na'īm porte la cause des chiffonniers dans le langage du développement tout en se présentant comme un « fils des *zabbālīn* », son cousin apparaît régulièrement dans les médias égyptiens comme « représentant » (*nāqīb*) des chiffonniers dans un langage de chef de quartier traditionnel plébiscité par l'affection des habitants et leur confiance pour ainsi dire naturelle. L'accusation a évidemment été émise que l'association servit en réalité les intérêts des clans du directeur et du *naqīb*, surtout après qu'une dizaine de professeurs l'on quittée suite à une dispute avec 'Izzat Na'īm. Et les questions sur le destin des millions de livres collectées par le staff de Rūḥ al Shabāb n'a pas manqué de provoquer

[173] MEIJNEN R., *Planning for Machine and Marriage. Agency of Young Male Garbage Workers in Cairo, in Interaction with developmental and social structures*, mémoire de master à l'Université de Leiden, 2011, p. 35-36.
[174] MAHIEU M., *L'éducation non-formelle à l'égard des enfants travailleurs chez les chiffonniers du Caire. Une approche anthropologique du déchet*, mémoire de master de l'Université Libre de Bruxelles, 2011, p. 31.
[175] Voir par exemple son interview dans BARTHEL P-A., MONQID S., *Le Caire. Réinventer la ville*, Autrement, Paris 2011.

des accusations de détournement de fonds[176]. Après la révolution, cette association et la Gam'iyya se sont vues reprocher leur corruption et leur inaptitude à défendre les intérêts de la communauté. Nous y reviendrons[177].

D. Conflits et zones d'influence

Après ce récit factuel des différentes activités menées, tentons de voir quels ont été les modes d'insertion des différents intervenants et comment ils se sont « coordonnés » sur le terrain. Leur action a eu une influence certaine sur le quartier et sur son fonctionnement. Certains habitants, en plus d'être dotés de compétences nouvelles grâce à leur participation au travail social, ont pu bénéficier d'un emploi et, de ce fait, d'argent et d'influence. Cet apport n'est pas uniquement matériel : de nouvelles idées voient le jour. Un phénomène sous-jacent apparaît néanmoins : celui du clientélisme, omniprésent[178]. Dans un tel contexte, les inimitiés se renforcent et se traduisent par la formulation fréquente de critiques à l'égard des diverses institutions et ONG's qui œuvrent dans le quartier[179].

1. Un pôle œcuménique ?

Le quartier des chiffonniers a constitué un lieu de rencontre et d'interractions entre les différentes confessions chrétiennes d'Egypte. Côté copte, nous retrouvons plusieurs acteurs appartenant à des tendances antagonistes à la réforme shénoudienne : l'ordre des Banāt Maryam, le mouvement centré sur le service social de l'Anbā Samu'īl et, enfin, la tendance charismatique à laquelle appartient Sam'ān[180]. Par ailleurs, les « bourgeoises » coptes de même que les ingénieurs d'EQI sont aussi représentatifs d'une certaine élite cosmopolite ayant étudié à l'étranger. Ses membres circulent et entretiennent facilement des relations avec les musulmans issus de la même classe sociale. Ils ont souvent été élevés dans les écoles

[176] Comme le montre R. Meijnen dans son mémoire, les accusations viennent même de jeunes garçons qui travaillent dans l'association. Tout comme Meijnen, nous ne validons pas ces accusations, mais elles sont en soi très révélatrices d'un manque de confiance dans les associations qui sont réputées défendre les intérêts des chiffonniers.
[177] Chap. 3.
[178] Le phénomène du clientélisme local sera abordé en détails dans le chap. 3.
[179] Cette attention à la critique nous est inspirée par les travaux de Luc Boltanski. Ici nous distinguons dénonciation et critique, la première ayant un caractère public, reste très rare alors que la critique est courante et constitue une compétence des individus. L'intérêt est dès lors d'observer comment l'on critique, sur quels principes généraux on s'appuie. Voir BOLTANSKI L., *L'amour et la justice.*
[180] Les tendances charismatiques seront abordées dans le chap. 7.

élitistes comme le collège de la Sainte Famille où ils ont côtoyé l'élite musulmane et sont pour la plupart d'entre eux anglophone et/ou francophones. Cette nouvelle classe cosmopolite est issue de la bourgeoisie qui se substitue aux élites européennes et levantines ayant fui l'Egypte en 1956 au moment de l'affaire de Suez, ainsi qu'en 1960 lors de la deuxième vague de nationalisations. Le collège jésuite de la Sainte-Famille voit, à cette époque, les coptes intégrer massivement l'établissement, tandis que les catholiques et grecs-orthodoxes désertent le pays. La fréquentation de ces écoles octroie une sorte de « brevet de notabilité à des classes sociales qui avaient déjà acquis une certaine aisance matérielle et des compétences professionnelles[181] ». Le choix d'une école francophone ou anglophone est également souvent motivé par le souhait de s'agréger à une élite pour qui la langue est un critère important de distinction. Pour ce qui est de l'enseignement francophone, le choix est souvent favorisé par la scolarisation des mères dans des écoles de sœurs à partir de la fin des années 1930[182]. Un esprit œcuménique imprègne petit à petit les institutions catholiques latines, qui entre d'ailleurs en résonance avec l'inspiration de l'Anbā Samu'īl. Dans le contexte des travaux conciliaires, une ouverture œcuménique se fait jour au sein des écoles de frères.

> C'est peut-être moins dans l'organisation des études que dans des activités parascolaires qu'il faut chercher les transformations les plus importantes et les plus durables au collège de la Sainte-Famille à la fin des années 1950 et au début des années 1960. Le journal des élèves, le CSF, semble indiquer un développement considérable des activités sociales ou liées à la découverte du pays, du monde paysan, des pratiques rituelles et des lieux de culte coptes et musulmans. L'ouverture des travaux du Concile avait manifestement débloqué les choses. Ces sorties nouvelles assuraient, certes, une plus grande ouverture sociale, mais surtout, elles offraient un horizon national commun à la diversité religieuse qui s'était progressivement affirmée au sein de l'établissement[183].

Cette ouverture des catholiques au dialogue œcuménique va dans le même sens que le projet de l'évêque copte des services sociaux et doit également être mise en rapport avec la marginalisation progressive des chrétiens sous Nasser[184]. L'investissement de ces bourgeois coptes dans le service social ne se cache plus après la défaite de 1967. Dans ce contexte – et à plus forte raison après l'*infitāḥ* –, le développement constitue un « cadre d'action

[181] ABECASSIS, *L'enseignement étranger en Egypte*, p. 769.
[182] *Ibidem*, p. 775.
[183] *Ibidem*, p. 396.
[184] VOILE, *Les coptes d'Egypte.*

alternatif [185]» pour une jeunesse qui en accepte pleinement la dimension œcuménique et occidentalisante et qui ne se retrouve pas dans le renouveau chénoudien.

Marie Assaad et Yousriya Sawiris deux actrices majeures de l'APE, sont représentatives de profils œcuméniques évoluant à la marge de la communauté copte. Née en 1922, Marie Assaad s'implique très tôt dans le travail œcuménique et social. Elle est copte orthodoxe, ce qui ne l'empêche pas de représenter, en 1947, la branche égyptienne de YWCA (Young Women Christian Association, association protestante[186]) à une réunion de jeunes chrétiens à Oslo. Elle officie également comme directrice de programme associée pour le département jeunesse de YWCA à Genève de 1952 à 1953 avant de devenir assistante à l'Université américaine du Caire. Première femme à occuper le poste de vice-secrétaire générale au Conseil Œcuménique des églises entre 1980 à 1985, M. Assaad se fait connaître très tôt pour son engagement contre l'excision. Son action auprès des chiffonniers commence en 1987[187]. Yousriya Loza Sawiris, quant à elle, est issue d'une famille protestante d'Assiout. Elle y étudie à l'école américaine puis à l'American College de Ghamra au Caire. Sa mère est l'une des fondatrices de YMCA à Assiout et s'implique très tôt dans le service social[188]. On peut également mentionner le cas de Laila Iskander, copte orthodoxe, qui fréquente pourtant une église évangélique au moment où elle entre en contact avec Sam'ān et qui fut proche de l'Anbā Samu'īl.

Durant les années 1970, ce dernier multiplie les actions sociales en étroite collaboration avec les protestants et lève pour cela des fonds en Occident. Il multiplie également les initiatives visant à aider les coptes à s'insérer dans la vie économique, en poussant les entreprises étrangères à les engager ou en favorisant les projets agricoles des monastères. Cette tendance se développe parallèlement au projet de Shenouda qui tout en y étant hostile le laisse s'épanouir. Les choses changent après la mort de Samu'īl : lorsqu'en 1985 le patriarche revient aux affaires, il nomme à l'évêché resté vacant un jeune moine, Sirābyūn (Sérapion). Le pape reprend le contrôle des services sociaux de l'Eglise, les intégrant, cette fois, à sa logique cléricalisante. Il confie la responsabilité de ce type d'activités à des prêtres et donne le

[185] EL KHAWAGA, *La communauté*, p. 396.
[186] Introduite en Egypte en 1902. Le but de cette association est de promouvoir les femmes chrétiennes à travers des acitvités récréactives et des formations professionnelles. Voir MEINARDUS O., *Christians in Egypt*, p. 121-122.
[187] Voir LIVERIS L. B., *Ancient Taboos and Gender Prejudice. Challenges for Orthodox Woman and the Church*, Ashgate, Hampshire/Burlington 2005, p. 89-90 ; « Marie Assaad: Activist, Anthropologist, Inspiration » , en ligne sur le site de World YWCA, http://www.worldywca.org/YWCA-News/World-YWCA-and-Member-Associations-News/Marie-Assaad-Activist-Anthropologist-Inspiration, consulté le 12/5/2013 ; KANSOUH-HABIB S., « Caring for Real », in *al-Ahram Weekly*, n° 969, 22-28 oct. 2009, en ligne : http://weekly.ahram.org.eg/2009/969/sc81.htm, consulté le 12/5/2013.
[188] HASSAN F., «Yousriya Loza-Sawires: A tradition of Assistance ».

titre de *khādim* (serviteur) à ceux qui s'y impliquent. Cette reprise s'accompagne d'un rejet de l'œcuménisme qui a fait la marque du service social. Les proches de l'évêque disparu sont évincés alors qu'ils ont occupé jusqu'alors des positions clé dans la formation des travailleurs sociaux. C'est le cas par l'exemple de Maurice Assaad (sans lien de parenté avec Marie Assaad) qui fut secrétaire général associé du Conseil des églises du Moyen-Orient, une organisation créée en 1974, dominée par les catholiques et les orthodoxes mais comprennant également des protestants[189].

L'APE est l'une des associations qui vont permettre de constituer l'action sociale en mode d'action alternatif pour une certaine élite copte. Son implication dans le domaine du développement acquiert sa logique propre et tend à s'autonomiser par rapport à l'appartenance communautaire. Cette autonomie est renforcée par la marginalisation des cadres formés sous la protection de Samu'īl au sein de l'évêché des services sociaux. Yousriya Sawiris, par exemple, parvient à se ménager une indépendance suffisante – par son travail dans des Organisations internationales et les réseaux financiers de son mari –, pour évoluer hors du contrôle politique de Shenouda. Dans les années 1990, elle est d'ailleurs députée cooptée par le président à l'Assemblée du peuple.

L'aspect œcuménique persiste à travers Sœur Emmanuelle et les jésuites – notamment le père Henri Boulad, longtemps directeur de CARITAS en Egypte. Marie Assaad et Laila Iskander siègent un temps au conseil d'administration de l'Association des écoles de Haute Egypte[190]. Ce lien se maintient dans le comité de gestion des œuvres de Sœur Emmanuelle en Egypte, créé en 1990, qui comprend des catholiques et des orthodoxes. Y siègent l'Anbā Athanāsiūs, Tasūnī (sœur en copte) Sara, Tasūnī Anna, Tasūnī Fibi, Tasūnī Aghābī, Mgr. Egidio, Sœur Emmanuelle, Henri et Jacques Boulad ainsi qu'un membre d'ASMAE. Il a pour objectif de produire des rapports sur les œuvres et d'étudier les différentes demandes de fonds. Le but est également de « rendre compte du sérieux des projets approuvés et financés par les associations européennes[191]». Des réunions se tiennent quatre fois par an. Au départ à la retraite de Sœur Emmanuelle, le comité ne sera plus jamais réuni.

[189] EL KHAWAGA, *La commmunauté*, 403-466.
[190] Entretien avec le père Henri Boulad.
[191] *Constitution d'un conseil de gestion des œuvres de Sœur Emmanuelle*, rédigé par son secrétaire Jacques Boulad, archives d'ASMAE.

2. *Le foisonnement des activités au Muqaṭṭam*

De nombreux intervenants sont venus au Muqaṭṭam proposer des animations et des projets d'aide aux habitants, notamment dans le domaine de la santé. Les animations sont principalement le fait de groupes de volontaires liés aux collèges des Frères des Ecoles Chrétiennes de Ẓahīr et de Khurunfish (proche du quartier commerçant du Mūskī dans la vieille ville). Les soins de santé constituent une autre contribution importante, dans laquelle Sœur Anne-Marie Campo, une religieuse française, a joué un rôle fondamental. Ces initiatives suscitent une certaine émulation dans le quartier et évoluent dans une relative indépendance par rapport à Sœur Emmanuelle et à Sœur Sara. Celles-ci finissent d'ailleurs par les rejeter. Les sœurs coptes se ferment progressivement par rapport à l'extérieur, préférant se concentrer exclusivement sur les institutions qu'elles dirigent. Elles souhaitent contrôler davantage les flux qui entrent et sortent des lieux qu'elles animent de manière à laisser hors de leurs murs les conflits qui pourraient s'y inviter. Elles veulent avant tout garder le contrôle.
Le frère Yves Lecocq est l'un de ces moniteurs qui vient organiser des activités avec les jeunes enfants, en associant à son projet des jeunes gens du quartier. Il raconte :

> Nous avons créé le club d'enfants : Shams el Asdiqa – Le Soleil des Amis. Pris en charge peu à peu par les premiers bénéficiaires. Particulièrement avec les jeunes, des passerelles ont été jetées entre ce monde des chiffonniers et nos élèves : visites réciproques, amitiés, souci de l'autre et découverte de ses valeurs, en particulier le travail manuel. Apprendre à faire du papier recyclé ou du tissage, dans une salle du Collège de la Salle avec pour instructeurs ces mêmes garçons et filles qui ne recueillaient souvent que le mépris ou l'indifférence dans la rue. Adel Mounir, un des animateurs de la première heure, est toujours là pour que ça continue[192].

La plupart de ces activités sont liées aux mouvements d'Action catholique[193]. Le groupe du frère Yves se rattache au MIDADE (le Mouvement international d'apostolat des enfants)[194].

[192] Sur le site des Frères des écoles chrétiennes, http://www.lasalle-po.org/index.php?page=act&act=145, consulté le 14/5/2013.
[193] L'Action catholique désigne l'ensemble des organisations créées dans l'élan du catholicisme social et visant des secteurs bien particuliers de la société. Par exemple en France : les Jeunesses ouvrières chrétiennes en 1927, les Jeunesses Agricoles chrétiennes en 1929 et les Jeunesses Etudiantes chrétiennes en 1929. Voir GIROUD B., « De l'Action catholique aux JMJ. L'Eglise et la jeunesse catholique de France », in *Transversalités*, 2011/3, n° 119, p. 119-134.
[194] Ce mouvement est né de l'Action catholique des enfants, apparue dans l'entre-deux-guerres, et est lié à Cœurs Vaillants, un mouvement de jeunesse se rapprochant du scoutisme. Cœurs Vaillants est introduit en Egypte à partir de 1944. En 1956 est créée la Commission internationale du mouvement pour coordonner les actions désormais présentes sur plusieurs continents. Le MIDADE est finalement créé à Rome en 1966. Voir *Une histoire au service des enfants*, en ligne sur : http://midade.org/index.php?option=com_content&view=article&id=59%3Ahistoria-del-midaden&catid=39%3Aacerca-del-midaden&Itemid=54&lang=fr, consulté le 14/5/2013.

La Jeunesse Ouvrière Chrétienne (JOC) organise également des activités dans le quartier et c'est même, à la fin des années 1990, un jeune du Muqaṭṭam qui devient responsable de la branche égyptienne. Ces mouvements apportent surtout une certaine manière de penser les activités sociales. La philosophie, au sein de Shams al Aṣdiqā', est de réfléchir avec les enfants à la manière d'améliorer son environnement.

> Chaque mercredi quand on terminait la réunion on réfléchissait à ce qu'on allait faire le mercredi suivant. On parlait avec les enfants et on réfléchissait ensemble comment changer les choses et notre environnement. Et un des enfants par exemple disait qu'on pourrait nettoyer la rue, ou en tout cas devant la porte du club. Et je lui disais bonne idée, qu'est-ce que vous en pensez, qui participe [195]?

Un certain nombre de jeunes s'engagent dans ces activités qui sont également ouvertes à des musulmans. Elles se construisent en collaboration avec les réseaux catholiques du Caire. Mais la plupart des Egyptiens – issus des collèges de frères – qui s'impliquent au Muqaṭṭam, sont coptes orthodoxes comme la majorité des élèves chrétiens.

Les organismes de développement et les mouvements de jeunesse offrent aux jeunes des opportunités d'acquérir des compétences organisationnelles et intellectuelles. Elles les mettent en contact avec de nouvelles manière de voir, comme par exemple les idées liées au développement où celles véhiculées par l'Action catholique. Des jeunes hommes et femmes participent à ces projets mais il est rare qu'ils puissent y faire réellement carrière. Ce sont le plus souvent des femmes qui continuent dans cette voie, celles-ci étant moins payées que les hommes : elles sont donc moins « chères » pour les associations et, en outre, souvent les pères puis les maris n'acceptent pas que leurs filles et épouses travaillent hors du quartier.

Pour illustrer ce foisonnement d'activités et d'engagements individuels, prenons l'exemple de Ṭal'at K. né en 1975. Il participe d'abord à Shams al Aṣdiqā'. Il est aussi responsable des scouts au club. Il contribue ensuite au lancement d'un groupe de la JOC dans le quartier, organisation dont il devient par la suite responsable au niveau égyptien. Cela lui offre même l'opportunité de se rendre en Belgique à un grand rassemblement de l'organisation. Il travaille aussi avec Laila Iskander à l'APE, puis se trouve parmi les membres fondateurs de Rūḥ al Shabāb. Il se dispute ensuite avec l'actuel directeur et quitte l'association. Après la révolution, il décide de fonder un nouveau groupe dans le but de « faire quelque chose pour son quartier » et rejoint l'antenne locale du parti Miṣriyīn al Aḥrār (Egyptiens Libres) pour participer à la campagne électorale de 2011[196]. Un autre exemple est celui de Ṭal'at I., né en 1964, qui

[195] Entretien avec Ṭal'at K., 2009.
[196] Pour plus de détails sur cette association et son implication dans les élections, voir chap. 3.

rencontre Sœur Emmanuelle au café en 1981 alors qu'il joue aux dominos. Il se rappelle de Sœur Emmanuelle l'interpellant : « *izzayyak yā Ṭal'at* ? » (comment ça va Ṭal'at ?). Il donne des cours d'alphabétisation, fait partie de Shams al Aṣdiqā', et participe aux activités scoutes. Dans le même temps, il sert à l'église d'Abūnā Sam'ān, puis à celle de la Vierge située dans le haut Muqaṭṭam et construite au début des années 1990. Des *khuddām* (serviteurs, sing. *khādim*) viennent de 'Abdīn pour assurer le service religieux et l'enseignement catéchétique – l'un d'eux deviendra le père Anṭūniyūs, l'actuel prêtre de l'église. Ṭal'at participe activement à l'organisation des réunions spirituelles en proposant des sujets de discussion ou en racontant des vies de saints. Entre 1993 et 2008, il travaille pour l'APE à Ṭura comme coordinateur d'un groupe de jeunes chargés de mener des enquêtes sur la vie sociale du quartier. Il a participé avec Ṭal'at K. à la création de l'association après la révolution. Il s'implique aussi dans le parti puis se dispute avec d'autres membres et prend ses distances[197].

On le constate, les parcours sont aléatoires mais cet engagement fournit à ces jeunes gens des outils conceptuels et pratiques pour s'impliquer dans leur quartier. Certains pourtant, après avoir accumulé une expérience impressionnante, préfèrent se tenir à l'écart de ce milieu. C'est le cas de ce jeune homme, né en 1979, qui a été scout et a travaillé au club de Sœur Emmanuelle. Il a également collaboré avec l'APE, et participé aux activités de la JOC où il a vécu comme une injustice de ne pas avoir été choisi comme représentant de l'association. Cet avocat a aussi participé à la création d'une association avec son ancien patron. Il s'est néanmoins senti très vite exclu et a eu l'impression que le fondateur n'y cherchait qu'un levier d'influence dans le quartier. Enfin, il a été longtemps professeur de catéchisme. Tout cela a provoqué chez lui une certaine fatigue qui l'a rendu particulièrement sceptique quant aux possibilités d'engagement dans son quartier.

Un dernier portrait nous montre que ces activités sociales peuvent être aussi des lieux de concurrence et de pouvoir. Girgis, un homme d'environ 45 ans, qui s'est engagé très tôt dans toutes les activités que nous avons décrites précédemment, est en conflit avec les sœurs coptes. Il est vexé que Sœur Emmanuelle ne lui ait confié aucune responsabilité dans les institutions qu'elle a créées alors qu'il était l'un de ses proches. Girgis parvient, dès lors, à fonder une autre groupe de scouts au début des années 2000 en s'appuyant sur l'aide du père Abel, un franciscain atypique responsable d'une paroisse de Ma'ādī, qui entretiennait des

[197] Divers entretiens et conversations avec Ṭal'at I., entre 2009 et 2013. Sur cette activité politique au sein du quartier au moment des élections de 2011, voir chap. 3.

relations plutôt tendues avec Sœur Emmanuelle[198]. Abel a aussi créé un centre pour jeunes chez les chiffonniers de Ṭura dont Girgis est devenu le responsable. Parfaitement francophone, il parvient à créer un réseau « efficace » dans le milieu des femmes expatriées, hors du contrôle de Sœur Sara.

3. Les conflits APE/Banāt Maryam

Nous y avons fait allusion, une sorte de divorce intervient entre coptes et catholiques après le départ de Sœur Emmanuelle. Sœur Sara cherche probablement à échapper au contrôle que le comité de gestion des œuvres fait peser sur son travail. Le trésorier, Jacques Boulad, confiait qu'il était souvent en conflit avec Sara sur l'usage qu'elle faisait de l'argent récolté : les dépenses ne correspondaient pas aux projets annoncés, ou alors des centres de formations étaient peuplés de « figurants » à l'occasion des visites des donateurs étrangers[199]. Henri Boulad se rappelle :

> Ce comité œcuménique a duré tant que Sœur Emmanuelle était en Egypte. Quand elle est partie pratiquement l'action de Sœur Emmanuelle a été récupérée par les orthodoxes uniquement. Et ce conseil ne s'est plus réuni depuis. Bon parce que les sensibilités ou les susceptibilités entre catholiques et orthodoxes sont ce qu'elles sont. Et donc j'aurais trouvé normal que les orthodoxes qui ont pris la direction des opérations associent un peu les catholiques parce que Sœur Emmanuelle était catholique. Et tous les fonds qu'ils ont viennent pratiquement des catholiques[200].

Un autre divorce se produit, cette fois-ci entre l'APE et les Banāt Maryam, qui doivent tous deux leur présence dans le quartier à Sœur Emmanuelle. Les raisons sont à chercher, en grande partie, dans des enjeux de terrain qui mènent progressivement à la rupture. Ces acteurs s'insèrent dans le tissu local du Muqaṭṭam de manière très différente. Ils se créent aussi une clientèle selon des modes opératoires distincts, mais c'est la même population qui est visée (dans la même partie du quartier), ce qui attise la concurrence. Les religieuses vivent à Manshiyyat Nāṣir, ce qui n'est pas le cas des dirigeants de l'APE.

---

[198] Voir son portrait par Christophe AYAD dans *Libération*, 13 août 1996, en ligne sur : http://www.liberation.fr/portrait/0101189022-ils-ont-largue-les-amarres-pere-abel-l-abel-et-les-clochards-le-pere-abel-a-quitte-les-lascars-des-banlieues-pour-les-chiffonniers-du-caire-itineraire, visité le 16/2/2013. Le père Abel a fréquenté les bidonvilles de Nanterre dans les années 1960 et prit ensuite le parti de la contestation en 1968. Il travaille un an avec les pêcheurs de Boulogne-sur-Mer puis devient animateur social dans des banlieues chaudes de Paris. Il est envoyé au Caire à la fin des années 1980 pour prendre en charge la paroisse de la Sainte-Famille à Maʿādī.

[199] Entretien avec Jacques Boulad. Situations évoquées également par les membres d'ASMAE Belgique. Un représentant de l'Opération orange, regrettait également que des délégués de grandes entreprises françaises en visite au Muqaṭṭam (qui auraient pu faire des dons) s'étaient vus refuser l'accès de l'école.

[200] Entretien avec le père Boulad.

Alors que les Banāt Maryam se referment petit à petit sur elles-mêmes, une série d'initiatives continue à se développer dans les institutions dont elles ont la responsabilité. Le club, par exemple, ferme ses portes sous prétexte que les « grands » y sèment le désordre[201]. Le cas de Sœur Anne-Marie Campo illustre bien ces tensions. Religieuse de la Société de Jésus Christ, elle arrive au Caire dans les années 1980 dans le but de travailler avec CARITAS à 'Umraniyya (Giza). Elle rencontre Sœur Emmanuelle et commence, à partir de 1985, à s'engager auprès des chiffonniers. Après avoir participé au projet de formation des *dāya* (les sages-femmes traditionnelles) financé par EQI, Sœur Anne-Marie crée avec des femmes du quartier des équipes de soins post-natals du cordon ombilical pour lutter contre le tétanos qui emporte alors de nombreux nouveaux nés. Une partie de son travail se réalise en collaboration avec le dispensaire fondé par Sœur Emmanuelle. Celui-ci reçoit l'aide de médecins expatriés, ainsi que d'une mission de Médecins pour tous les hommes, ce qui avait permis de former une équipe locale. Anne-Marie s'attaque également à l'excision en collaboration avec l'APE. L'essentiel de son travail est itinérant. Or la sœur responsable du dispensaire estime que leur mission consiste essentiellement à soigner les gens qui se présentent à eux[202]. Léon de Pas, dans une biographie de Sœur Emmanuelle, hagiographique mais n'effaçant pas les mauvais côtés de sa personnalité, relate une scène révélatrice. Suite à une opération de vaccination dans le quartier, Anne-Marie se retrouve à court d'argent pour payer les aides-soignantes. Anne-Marie va voir Emmanuelle :

> L'action sociale devient difficile pour sœur Anne-Marie. Elle se trouve devant un trou de trois mille dollars[203] et il faut rassembler toutes ses forces pour comparaître devant Sœur Emmanuelle.
>
> - *Que veux-tu encore ? Vous êtes toutes à me sucer le sang ! Trois mille dollars, c'est insensé. Est-ce que je suis Onassis ? Tu n'y vas pas avec le dos de la cuillère. On verra si sœur Sara peut te les donner.*
>
> *Nous n'avons pas à nous préoccuper de celles qui n'en font qu'à leur tête. Si tu veux travailler efficacement, tu dois obéir aux sœurs coptes.*
> - *Mais elles n'y connaissent rien.*

[201] Conseil de gestion des œuvres de Sœur Emmanuelle, *procès-verbal de la réunion du 17 août 1991*, archives d'ASMAE : M Adel Boshra [le directeur du club] expose le problème de ces clubs. Bien que grâce à ces clubs il y ait eu un travail de développement et d'éducation, il reste que la présence de grands adolescents (16-20 ans) représente un problème que les responsables n'ont pas pu résoudre. Ces grands passent très vite du jeu de foot aux disputes, insultes et blessures. Les plus jeunes prennent le mauvais exemple. On a déjà fermé provisoirement les clubs aux grands à plusieurs reprises… mais cela recommence. »

[202] Entretien avec sœur Anne-Marie Campo, Marseille, 2010.

[203] D'après le témoignage d'Anne-Marie Campo, il s'agissait en fait de 3000 livres égyptiennes.

- *Une religieuse doit obéir, ma petite. Je ne veux pas que les gens qui travaillent avec moi fassent n'importe quoi.*

- *Eh bien, je continuerai de mon côté.*

  Voulant prendre des médicaments dans son placard habituel, Sœur Anne-Marie trouve celui-ci cadenassé. Une infirmière lui lance : *sœur Emmanuelle a décidé que ce placard ne serait plus accessible aux personnes étrangères au dispensaire*[204].

Anne-Marie, pour continuer son travail social, loue un appartement au début des années 1990 dans lequel elle lance des classes d'alphabétisation des filles et une crèche. Elle accueille également un atelier de papier recyclé pour faire des cartes qui seront ensuite vendues. L'idée vient de 'Izzat Na'īm, qui a participé, en 1991, à une réunion de YWCA en Crête concernant le recyclage des déchets. L'APE manque à l'époque de place pour accueillir le projet qui trouve donc refuge chez Anne-Marie[205]. En réalité, pendant presque 10 ans, elle mène une activité frénétique et créative dans cet appartement. Lorsqu'elle quitte l'Egypte pour des raisons de santé, tout ce travail est repris et perpétué par l'APE.

Le couvent des sœurs coptes fait aussi l'objet de critiques fréquentes de la part des habitants du quartier. Cela concerne notamment l'école, devenue chère – 1500/1600 LE par an qui doivent être payés en une seule fois au début de l'année. Il est donc souvent reproché aux Banāt Maryam de ne pas être fidèles à l'esprit de Sœur Emmanuelle qui a voulu construire une école pour les plus pauvres. Les procès-verbaux du Conseil de gestion témoignent d'une préoccupation constante de maintenir l'enseignement à un prix acceptable, ce qui n'est possible d'après ces documents qu'en ayant recours au soutien financier des associations européennes[206]. Or celles-ci se professionnalisent et commencent à imposer certains critères pour aider les projets des religieuses. Toutes les associations, sauf l'Opération orange, ont ajourd'hui arrêté de financer les projets des Banāt Maryam. L'école est de fait devenue difficilement accessibles aux familles les plus pauvres du quartier qui se replient sur l'école publique dont le niveau est moins bon. Cela dit, Jacques Boulad (le trésorier), confiait que, malgré ses différends avec les sœurs, il approuvait totalement le choix de transférer la responsabilité des institutions aux coptes orthodoxes. À l'époque où il était responsable de

[204] DE PAS, *Dans le sillage*, p. 95-96.
[205] FORD K. C., *Re-conceptualizing Sustainability: The Role of Outsiders and the Importance of Human Development*, master en planification urbaine, University of Minnesota, 2003, p. 8-10. Ce mémoire a été dirigé par Ragui Assaad.
[206] Voir les procès -verbaux du 17/8/1991 et 2/10/1991 : « l'activité la plus coûteuse ce sont les écoles : si l'on demande une scolarité de cent livres par an, les enfants ne s'inscrivent pas. Si on leur demande 60, ils acceptent de s'inscrire pour un ou plusieurs enfants. Donc chercher en Egypte et en Europe des sponsors pour un ou plusieurs enfants », archives d'ASMAE.

l'école Saint-Marc à Alexandrie, il souhaite d'ailleurs en confier la responsabilité aux moines coptes de Saint-Macaire, malgré les réticences de beaucoup de catholiques égyptiens[207]. En l'absence de renouvellement des effectifs catholiques, il considérait en effet qu'ils se devaient de passer la main aux orthodoxes[208].

Finalement, l'APE et Rūḥ al Shabāb qui en est issue, se spécialisent dans le développement tandis que les sœurs coptes se concentrent sur les institutions qu'elles ont à gérer. Chacun parvient à maintenir ses circuits de financement qu'il garde jalousement pour lui. Chacun a sa clientèle propre dans le quartier constituée des bénéficiaires de ces institutions et de ceux qui y travaillent. Toutes ces organisations ont également leurs ennemis et subissent des critiques de la part de ceux qui ne font pas partie de leurs réseaux. Les sœurs sont accusées d'avoir rendus l'école et le dispensaire trop chers, de ne plus proposer suffisamment d'activités au club de sport et de faire payer celles qui subsistent. L'APE est accusée également par certains d'être gérée par des bourgeoises qui ne comprennent rien aux besoins de la communauté des *zabbālīn* et de déstabiliser l'économie des chiffonniers en faisant travailler des femmes du quartier dans leurs ateliers, lesquelles par conséquent font défaut dans la chaîne du recyclage. Rappelons en effet que l'un des objectifs de Yousriya Sawiris et Laila Iskander était de « libérer » les femmes du tri des déchets. Par ailleurs, les cadres de ces associations dénoncent de leur côté les *ma'allimīn*, les patrons locaux qui exploitent les « petits » chiffonniers et qui ne cherchent que leur profit en maintenant une partie de la population dans la pauvreté. Bref : nous sommes arrivés à des équilibres complexes où la critique – mais rarement la dénonciation publique – est permanente entre les différents acteurs. Celle-ci n'a trouvé à s'exprimer publiquement que dans l'élan du soulèvement de 2011, mais fut vite étouffée par les incidents du mois de mars de la même année où 9 membres de la communauté trouvaient la mort dans des incidents interconfessionnels que nous allons évoquer dans le chapitre suivant.

[207] Sur la personnalité du refondateur de ce monastère, Mattā al Miskīn, voir le chap. 7.
[208] Entretien avec Jacques Boulad, septembre 2009. Boulad attribue l'échec de cette tentative à l'impatience des moines et aux interférences de Shenouda.

E. Conclusion

L'œuvre de Sœur Emmanuelle, dont la force a été de reconnaître les chiffonniers comme des hommes dotés d'une dignité propre, a pu s'inscrire dans la durée au prix d'une séparation de deux aspects que sa personne seule permettait de relier. D'une part le travail de développement a été perpétué par l'APE, dirigée par des femmes issues essentiellement de la bourgeoisie copte. Cette association parvient à poursuivre une action régie par des principes et des procédures liés à une certaine vision du développement, en se garantissant une certaine extériorité par rapport à la société des chiffonniers. De cette manière s'est perpétuée une forme de paternalisme déniant la possibilité aux chiffonniers de prendre eux-même en main leur propre développement. De l'autre côté les Bānāt Maryam ont pu continuer les missions d'enseignement à travers l'institutionalisation de l'école qui s'est professionnalisée mais qui s'est, du coup, écartée de l'inspiration initiale qui visait à offrir une éducation aux enfants les plus pauvres de la communauté. Pour ce faire, les sœurs coptes se sont inscrites dans le payage local, en nouant des alliances privilégiées avec quelques individus et familles. Ces deux aspects du long travail entrepris par Sœur Emmanuelle ont survécu en étant repris par des acteurs égyptiens qui ne sont pas parvenus à s'entendre. Cela montre bien l'ambivalence de l'action de la religieuse qui alliait un intérêt pour le développement avec la perpétuation du travail traditionnel d'un couvent de missionnaires religieuses. Elle parvenait à dépasser ces contraditions sur le terrain par son charisme d'amour qui – s'exprimant dans le langage de l'*agapè* – pouvait difficilement s'investir dans une réflexion pragmatique sur les conditions concrètes de l'inscription de son œuvre dans le tissu social des quartiers de chiffonniers.

Une des influences importante qui résulte également de son action est la mise en relation du quartier avec le monde des congrégations catholiques du Caire. Différents acteurs, issus surtout du Collège de la Salle, ont introduit des mouvements de jeunesse dans le quartier qui ont permis à des jeunes du quartier d'expérimenter des modes d'organisation plus égalitaires et basés sur l'initiative personnelle que les activités proposées par l'Eglise copte. Certains de ces jeunes gens ont mis à profit ce qu'ils avaient appris dans le cadre de l'APE et de Rūḥ al Shabāb, continuant à développer un savoir-faire organisationnel qu'ils ont pu mobiliser au moment de la révolution, comme nous le verrons dans le chapitre suivant.

Enfin, le pôle créé par les différentes implantations dans le nord du quartier – APE Banāt Maryam (école, dispensaire) – ont permis l'émergence d'une nouvelle église que Sœur Emmanuelle a largement contribué à financer. Le prêtre qui fut attaché à cette nouvelle

paroisse est venu contester les tendances charismatiques de Sam‘ān, affirmant à la fois sa fidélité au pape et à l’orthodoxie copte[209].

Tous ces mouvements, toutes ces inspirations introduisent une sorte de pluralisme au sein de la communauté du Muqaṭṭam. Sam‘ān doit composer avec cette diversité d’acteurs parmi lesquel certains ont offert aux chiffonniers des outils les rendant capables de critiquer son autorité. Point donc de domination charismatique absolue, le prêtre doit négocier sa position dans l’environnement social où il s’insère : il n’est pas le seul à occuper le terrain.

[209] Voir chap. 7.

Chapitre 3 : Abūnā Sam‘ān en leader communautaire

Le régime d'action privilégié par Abūnā Sam‘ān est celui de l'inspiration. C'est du moins ce que le récit hagiographique écrit, filmé et raconté nous apprend du prêtre. Ce qui fait agir cet homme, c'est directement Dieu. Ce n'est pas comme Sœur Emmanuelle l'*agapè*[1] – telle qu'elle s'est constituée dans la tradition occidentale – qui l'anime, mais l'appel à prêcher la parole de Dieu. Sam‘ān ne voit pas le Christ dans les *zabbālīn* comme la religieuse, mais des païens, ou seulement des chrétiens de nom, ne connaissant rien à la Bible et, surtout, se comportant à l'inverse des bons croyants, c'est-à-dire en voleurs, en criminels, se droguant et se saoulant toutes les nuits. Le principal moteur de l'action du prêtre est la vision. Des rêves et des apparitions du Christ ou de la Vierge l'amènent à consacrer sa vie à Dieu[2]. De même, quand on demande à Sam‘ān pourquoi il agit de telle ou telle manière, il a l'habitude de répondre que c'est Dieu qui le lui ordonne, qu'il ne fait donc qu'obéir sans savoir pourquoi il agit de la sorte. Pour le reste, cette inspiration ne se traduit pas dans un comportement ascétique à l'image des « Pères du désert » – même si ce modèle exerce certainement une influence sur lui –, mais elle est habitée par un élan missionnaire de conversion des chrétiens et des musulmans à la foi du Christ. Pour autant, Sam‘ān est capable de manier d'autres « grammaires » ou logiques d'action[3] que celle de l'inspiration. On le verra à propos de son action politique, notamment quand il endosse le rôle de porte-parole des chiffonniers. Les recours au registre de l'inspiration peuvent également revêtir des usages stratégiques, permettant au prêtre d'éviter de répondre aux questions matérielles qui peuvent lui être posées, notamment sur l'argent qui lui a été nécessaire pour construire son monastère. En d'autres termes cela permet à Sam‘ān de ne reconnaître qu'une seule source à son autorité : Dieu.

---

[1] Sur le régime d'amour selon Luc Boltanski, voir chap. 2.

[2] Les visions et les rêves sont fréquents chez les coptes et les musulmans. Ainsi que le montre V.J. Hoffman, ils sont souvent évoqués, dans le cas des coptes, pour justifier une vocation monastique. HOFFMAN V. J., « The Role of Vision in Contemporary Egyptian Religious Life », in *Religion*, 27 : 1, 1997, p. 51. C'est également un motif courant dans les vies de saints. Aujourd'hui, beaucoup de coptes témoignent de rêves ou de visions les mettant en relation avec la Vierge ou des saints. Voir, par exemple, SHENODA, *Cultivating Mystery*, p. 200-209 ; HEO A., « The Bodily Threat of Miracles: Security, Sacramentality, and the Egyptian politics of Public Order », in *American Ethnologist*, vol. 40, n° 1, 2013.

[3] Cyrile Lemieux définit la « grammaire » comme « l'ensemble des règles à suivre pour être reconnu, dans une communauté, comme sachant agir et juger correctement », ou encore « une grammaire est ce qui permet au membres d'une communauté de juger correctement, c'est-à-dire de lier correctement à des discontinuités survenant dans le monde (corps, objets, matériaux, gestes, paroles…) des descriptions et d'éprouver vis-à-vis de certaines description un sentiment d'évidence ». Les individus sont alors susceptibles de commettre des erreurs grammaticales. *Le devoir et la grâce*, Economica, Paris 2009, p. 21, 23, 27-30.

Il reviendra à ce chapitre de dégager dans l'action du prêtre d'autres sources constitutives de son autorité. En effet, si le récit hagiographique est extrêmement important dans le succès de Sam'ān et dans sa réputation de sainteté, il n'en reste pas moins qu'il n'aurait jamais pu construire un lieu de culte d'une telle ampleur sans une implication très pragmatique dans la vie sociale et économique du quartier où il s'est implanté. On verra que l'insertion dans un quartier informel, souvent perçue comme une contrainte, offre également aux acteurs qui s'y meuvent des opportunités et des appuis à l'action. Comme le remarque Bernard Rougier, s'inspirant du philosophe John Dewey, « l'acteur n'agit pas seulement *dans* un environnement, il agit surtout *grâce* à cet environnement. Celui-ci ne fait pas que contraindre, il autorise aussi l'action avec ses supports, ses points d'ancrage et ses nœuds de connexion[4] ».
Ces environnements sont variés et leur prise en considération implique des logiques diverses. Le premier que nous allons envisager est l'environnement communautaire local, autrement dit les familles et les solidarités « traditionnelles ». Le quartier du Muqaṭṭam connait encore une forte prégnance des familles élargies (*'ā'ilāt*). Celles-ci se structurent à l'origine autour de la *zarība* – précédemment décrite – qui les relie entre elles, tout en créant des liens de dépendance économique. Cette forme de solidarité familiale évolue et s'affaiblit avec le temps. Au Muqaṭṭam, les nombreuses interventions extérieures introduisent par ailleurs d'autres principes de solidarité et d'autres sources de pouvoir qui déplacent considérablement les équilibres. Abūnā Sam'ān est obligé de s'insérer dans ce système en s'y adaptant, ou en le subvertissant.
Un autre environnement est constitué par les divers liens qui relient le site aux différents appareils de l'Etat. D'abord, il y a l'activité des habitants du quartier dont le travail est crucial pour la ville du Caire, même si les autorités de la métropole sont assez réticentes à l'admettre ouvertement. Cela crée inévitablement des canaux de communication entre le gouvernorat et le prêtre qui, après le départ d'EQI, continue à assurer seul la « médiation » entre les chiffonniers et l'Etat à travers l'Association des chiffonniers. Ensuite, son statut de leader communautaire lui donne une monnaie d'échange dans les transactions électoralistes. Enfin, plus récemment, la célébrité de son monastère attire des hommes politiques voulant se donner une visibilité à l'échelle de la communauté copte, tels Ahmad Shafīq, candidat malheureux aux présidentielles de 2012, qui venait chercher au Muqaṭṭam le soutien des chrétiens. Le père Sam'ān est un fin politicien et a su se faire reconnaître comme interlocuteur privilégié au sein de la communauté des *zabbālīn*. Ces transactions clientélistes sont

[4] ROUGIER, *L'Oumma en fragments*, p. 41.

caractéristiques de la manière dont fonctionne l'Etat égyptien, à savoir comme une forme de « corporatisme ». Le corporatisme dont il est ici question diffère de celui que nous avons évoqué dans notre premier chapitre à propos de la disparition des corporations de métiers. Il peut être défini comme « an advanced form of patronage and clientelism in which individuals and classes interact with the State through intermediaries[5]». Sebastian Elsässer adopte ce concept pour décrire les rapports du pouvoir égyptien avec la communauté copte, à travers la délégation au patriarche de la gestion de nombreux aspects de la vie de « sa » communauté. Les crises interconfessionnelles sont, en particulier, gérées de cette façon depuis la révolution de 1952.

> In case of major criminal attacks against Copts, for instance, the Pope would consult with the Minister of the Interior. On a regional level, the bishops would try to cultivate good relations with their respective provincial governors and heads of State Security (*mudīr amn*) and use them to protect the Copts of their dioceses[6].

Sam'ān impose, à son niveau, sa « médiation hiérarchique[7] » entre l'Etat et « sa » communauté – nous le verrons par exemple à propos des crises qui ont mis en danger les *zabbālīn* ces dernières années.

Rappelons également la situation des quartiers informels qui doivent constamment négocier le recours aux services de l'Etat car ils sont – au moment de leur constitution – situés aux marges de la ville et dépourvus d'infrastructures. Cette absence de l'Etat explique en grande partie pourquoi ces nouvelles zones urbaines ont été une terre d'élection privilégiée pour les islamistes[8]. Certaines *'ashwa'iyyāt* ont connu une forte présence de groupes violents à partir des années 1980. D'autres ont vu s'implanter des tendances quiétistes qui interviennent surtout en offrant des services sociaux dans le but de combler les manques de l'Etat, et s'assurant en retour une base électorale[9]. Les mouvements islamistes qui, à l'image des Frères musulmans à partir des années 1970, privilégient l'islamisation par le bas[10], multiplient les associations d'éducation religieuse dans les quartiers. Celles-ci offrent une version puritaine

[5] ELSÄSSER, *The Coptic Question*, p. 100.
[6] *Ibidem*, p. 108.
[7] AUYERO J., LAPEGNA P., PAGE POMA F., « Contestation et patronage: intersections et interactions au microscope », in *Revue Internationale de Politique Comparée*, vol. 17, n° 2, 2010, p. 79.
[8] Voir ISMAIL « The Popular Movement » ; AYUBI N, *Political Islam. Religion and Politics in the Arab World*, Routledge, Londres/ New York 2005, p. 128.
[9] BEN NEFISSA S., « Citoyenneté morale en Egypte. Un association entre Etat et Frères musulmans », in BEN NEFISSA S., ABD AL-FATAH N., HANAFI S., MILANI C. (dir.), *ONG et gouvernance dans le monde arabe*, Karthala/CEDEJ, Le Caire/Paris 2004.
[10] C'est-à-dire le renoncement à la prise du pouvoir pour instaurer un Etat islamique, option qui constituerait une islamisation par le haut.

et accessible à tous de l'islam. Les coptes, quant à eux, n'ont guère le choix : la christianisation ne peut se faire que par le bas.

Dans ces quartiers de création récente, il faut d'abord construire une église, ce qui s'avère toujours une affaire compliquée. Les mosquées, elles, n'ont aucun mal à fleurir. Elles sont même encouragées par des avantages fiscaux octroyés aux propriétaires d'immeubles qui en réservent une part à un espace cultuel[11]. La construction des églises, par contre, relève toujours de l'aventure et de la négociation. En effet, les conditions sont, en Egypte, très rigides. Avant 2005, une décision souveraine du président était nécessaire et, après cette date, celle du gouverneur sera requise. Il faut en outre obtenir l'assentiment des musulmans riverains. Ces conditions sont tellement difficiles à remplir que les coptes sont souvent amenés à ruser pour construire leurs lieux de culte. A partir des années 1970, cette question est d'ailleurs l'une des causes principales d'incidents confessionnels. Le régime privilégie la gestion de ces conflits par les appareils sécuritaires, ce qui implique que les prêtres sont obligés de nouer des liens avec des membres de ces services et avec les autorités locales[12]. Il semble d'ailleurs que la plupart des églises bâties depuis les années 1950 l'ont été sans permis officiel[13]. Le prêtre a donc toujours, à des degrés divers, un rôle d'intermédiaire entre les fidèles et l'Etat.

A. Les hommes de religion et la politique

Examinons plus largement le rôle politique des hommes de religion chrétiens comme musulmans. Au-delà du niveau national qui a été étudié aussi bien pour les coptes que pour les musulmans, on dispose en réalité de peu d'études sur l'implication des religieux dans la politique locale[14]. Rappelons d'abord l'une des principales différences entre l'islam et le christianisme : les musulmans n'ont pas de clergé structuré contrairement aux chrétiens. L'islam connait les cheikhs, les imams et les oulémas. Mais aucune de ces dénominations ne définit un statut précis et, qui plus est, elles peuvent se superposer. L'imam dirige la prière, le *ʿālim* (singulier d'ouléma) est un spécialiste des sciences de l'islam. Quant au cheikh, il s'agit

[11] *Ibidem*, p. 222.
[12] Sur la question des constructions d'églises et les incidents provoqués par cette question voir GUIRGUIS L., *Les coptes d'Egypte*, p. 33-37.
[13] ELSÄSSER, *The Coptic Question*, p. 120.
[14] Pour les coptes voir par exemple McCALLUM F., *Christian Religious Leadership in the Middle East: the Political Role of the Patriarch*, Edwin Mellen Press, Lewiston 2010, pour les musulmans, on peut se référer à l'article de synthèse de STEUER C., « L'islam 'officiel' et ses relations avec l'Etat », in BATTESTI, IRETON (dir.), *L'Egypte au présent*.

soit d'un dirigeant d'une confrérie soufie, soit d'un homme dont le savoir et la sagesse l'emportent sur ceux des autres musulmans[15]. Les oulémas – qui sont aussi parfois des cheikhs soufis – ont longtemps eu en Egypte un rôle de patronage dans leur communauté d'origine[16]. Ils reçoivent à l'époque ottomane d'importants avantages, notamment sous la forme de propriétés religieuses (*awqāf*), mais aussi un salaire. Selon les périodes, ils portent les revendications de leur base auprès du pouvoir ou, à l'inverse, jouent le rôle de relais du pouvoir pour calmer les doléances du peuple. Nasser réforme la mosquée université d'al Azhar et la dote d'une administration centralisée. Il parvient ainsi à intégrer un certain nombre d'oulémas aux réseaux de l'Union socialiste arabe. Cette fonctionnarisation des spécialistes des sciences islamiques en fait un maillon du clientélisme d'Etat[17]. De la même manière, les cheikhs soufis jouent souvent le rôle de relais corporatistes vis-à-vis des villages où ils sont implantés. C'est le cas par exemple du cheikh al Ṭayib de Gourna, un village proche de Louxor. Il occupe d'ailleurs un poste de fonctionnaire dans l'administration de la ville et est le frère de l'actuel cheikh d'al Azhar. Contre Michael Gilsenan qui estime que le rôle de patronage du cheikh soufi disparait au XIX^{e} s. lorsque les dirigeants des confréries perdent leur statut de propriétaire terrien, Rachida Chih montre la persistance de liens clientélistes[18]. Le cheikh, de nos jours, s'avère toujours protecteur et arbitre des conflits au sein de la communauté.

> Pendant les séances d'arbitrage, le cheikh est entouré et aidé d'un conseil composé des personnes haut placées dans la hiérarchie sociale du village, par leur statut et leur richesse. […] Sa *sâha* [désigne en Haute-Egypte « le lieu de réunion des disciples d'une confrérie[19] »] reproduit et semble renforcer la stratification sociale ; les disciples qui font le *dhikr*[20], appartiennent plutôt à des milieux pauvres, ouvriers agricoles, petits paysans ou jeunes sans travail. Quant aux notabilités, elles ne se mêlent pas aux disciples ; elles prennent place dans une pièce autour du cheikh, partagent son repas, discutent avec lui des affaires du village et l'assistent dans les séances d'arbitrage. Ce sont eux qui exercent le pouvoir dans la région[21].

[15] KREIL A., « Se faire cheikh au Caire. Exemplarité et intériorité religieuse », in *Archives de sciences sociales des religions*, n° 149, janvier-mars 2010.
[16] REEVES E., *The Hidden Government: Ritual, Clientelism, and Legitimation in Northern Egypt*, University of Utah Press, Salt Lake city 1990, p. 166.
[17] ZEGHAL M., *Gardiens de l'islam. Les oulémas dans l'Egypte contemporaine*, Presses de Sciences Po, Paris 1996, p. 67-90,111-114
[18] GILSENAN M., *Saint and Sufi in Modern Egypt*, Weidenfeld and Nicolson, Londres 1973.
[19] MAYEUR-JAOUEN, *Pèlerinages d'Egypte*, p. 394.
[20] « Remémoration du nom de Dieu. Par extension, la cérémonie (généralement accompagnée de chants et de musique) lors de laquelle les soufis pratiquent cette remémoration, et la gestuelle rythmée, proche d'une sorte de danse, qui accompagne le *dhikr* ». MAYEUR-JAOUEN, *Pèlerinages d'Egypte…*, p. 390.
[21] CHIH R., « Sainteté, maîtrise spirituelle et patronage : les fondements de l'autorité dans le soufisme », in *Archives de sciences sociales des religions*, n° 125 (janvier-mars 2004), p. 94.

L'Etat et les cheikhs ont des intérêts communs. Le premier contrôle les confréries à travers un Conseil soufi, créé en 1895, mais en contrepartie, il « offre aux cheikhs des postes politiques et renforce ainsi ses réseaux de clientèle[22]».

A partir des années 1970, les oulémas fidèles au régime sont, petit à petit, concurrencés par des « oulémas périphériques[23] » ou par des cheikhs islamistes formés hors des réseaux d'al Azhar, parfois même autodidactes. Les salafistes, par exemple, disposent d'importants réseaux de bienfaisance et entretiennent dès lors une clientèle, à l'instar des Frères musulmans[24]. Chaque quartier, cependant, connait une situation différente. Un cheikh islamiste – à la différence d'un prêtre – exerce également une profession. Il peut, dès lors, être apprécié pour sa compétence, son intégrité, son savoir religieux ou l'utilité de ses relations. Les membres des groupes islamistes peuvent évoluer dans une relative indépendance vis-à-vis des autorités administratives, comme c'était le cas à Imbāba avec les Gamā'āt (sing. *gamā'a*) islamiyya avant la répression des années 1990, ou être coopté par le Parti National Démocratique (PND) comme intermédiaire avec la communauté locale[25]. Le cas du soufisme est celui qui présente le plus de points communs avec le rôle social des prêtres coptes. Une *sāḥa* se structure différemment d'une paroisse et la fonction de cheikh soufi est souvent héréditaire[26], mais il s'agit probablement du rôle d'intermédiaire religieux le plus institutionnalisé. En outre, l'intercession du cheikh auprès de Dieu et des saints présente de nettes ressemblances avec celle du prêtre[27].

---

[22] *Ibidem*, p. 96.

[23] L'expression désigne des oulémas qui entretiennent des relations complexes avec les mouvements islamistes en s'imprégnant beaucoup de leurs idées dans un rapport dialogique. Ils sont en général d'extraction modeste et ont connu dans leur parcours de formation une expérience négative qui les place dans une position critique vis-à-vis de l'institution religieuse. ZEGHAL, *Gardiens de l'islam*, p. 48-49.

[24] LACROIX S., « Sheikhs and Politicians: Inside the New Egyptian Salafism » in *Brookings Doha Center. Policy Briefing*, juin 2012 ; VANNETZEL M., « 'Ils nous ont déjà essayés !' Clientélisme et mobilisation électorale frériste en Egypte », in *Politique africaine*, n° 108, 2007/4.

[25]Voir HAENNI, *L'ordre des caïds* ; ISMAIL, *Political Life*, p. 55-58.

[26] Il semble tout de même y avoir des villages de Haute Egypte où l'on est prêtre de père en fils. À Zayniyya (nord de Karnak), par exemple, c'est le cas depuis déjà trois générations. Voir GABRY-THIENPONT S., « Dire ou chanter les chants coptes en Égypte contemporaine », in RAMAUT-CHEVASSUS B. et DAMON-GUILLOT A. (dir.), *Dire/chanter*, Publications Universitaires de Saint-Etienne, collection « Musicologie », Saint-Etienne 2014, p. 213.

[27] La literature consacrée au soufisme a pris l'habitude d'utiliser le mot « saint » pour parler de ceux que les musulmans qualifient en réalité de *walī*. Ce mot signifie ami (de Dieu), mais la racine WLY a également des connotations d'autorité et de patronage. Les chrétiens du Proche-Orient, quant à eux, désignent les saints par le terme de *qiddīs*. MAYEUR-JAOUEN C., « Le saint et la sainteté comme objets des sciences de l'homme : quelques réflexions à propos du colloque de Carthage », in AMRI N., AIGLE D. (dir.), *Saints et sainteté dans le christianisme et l'islam. Le regard des sciences de l'homme*, Maisonneuve & Larose/Maison méditerranéenne des sciences de l'homme, Paris/Aix-en-Provence 2007, p. 362.

Concernant les coptes, nous ne disposons d'aucune étude qui traite systématiquement des fonctions politiques des prêtres. Nous savons, bien entendu, que leur rôle social s'est accru au fil de la réforme de cléricalisation entreprise par Shenouda. La paroisse devenant un lieu englobant, intégrant de plus en plus d'aspects de la vie du fidèle, le prêtre est devenu au fil du temps l'interlocuteur privilégié des autorités concernant les problèmes des coptes[28]. Nous allons essayer – à travers notre étude de cas – de donner des éléments plus précis sur le rôle d'un prêtre comme intermédiaire entre le monde politique et ses ouailles. Mais avant tout nous allons présenter le récit de la rencontre entre Abūnā Sam'ān et les chiffonniers.

B. Convertir les *zabbālīn* : histoire d'une rencontre

La scène se passe dans le bureau d'Abūnā Sam'ān après la grande réunion du jeudi. Il est tard, le prêche et la séance d'exorcisme viennent de s'achever. Quelques vieilles femmes essayent encore d'intercepter le prêtre pour bénéficier de sa *baraka*, tandis qu'un groupe de jeunes gens s'est rassemblé à ses côtés[29]. Abūnā Sam'ān hausse soudain le ton pour calmer les rires et les discussions : « *khalas yā gamā'a da mish kalām basīṭ* », (silence ! ce sont des paroles importantes !). En effet, le poste de télévision en face du bureau du prêtre diffuse une émission où l'on voit Abūnā Sam'ān lui-même, racontant comment un soir, alors qu'il a 16 ans à peine, il s'endort et se met à rêver qu'il porte une *galabiyya*[30] blanche avec une tache noire à l'emplacement du cœur. Faraḥāt (c'était alors son nom) cherche à acheter de la peinture pour effacer la tache. Il sort donc de la maison et rencontre un homme habillé de blanc. Il est magnifique. A ses côtés, se tient une femme également vêtue d'habits immaculés. En s'approchant de l'homme, Faraḥāt se rend compte qu'il irradie une beauté pure, presque aveuglante. L'homme lui demande alors ce qu'il cherche. Faraḥāt lui explique qu'il veut acheter de la peinture.

« Pourquoi ?»

« Parce que ma Galabiyya est horrible comme ça ».

« Bien. Mais je ne vends pas de peinture ».

Après un moment de silence :

[28] Voir chap. 6.

[29] Bénédiction et de manière plus générale chez les chrétiens et les musulmans : « influx spirituel qui émane d'un saint, d'un lieu ou d'un objet », MAYEUR-JAOUEN, *Pèlerinages d'Egypte,* p. 389.

[30] Grande tunique traditionnelle égyptienne.

« D'accord, je vais l'enlever pour toi, mais à une condition ».

« Laquelle ? »

« Ne te salis pas à nouveau ».

L'homme pose sa main sur la tache qui disparait.

Abūnā Sam'ān est en train de devenir un des prêtres les plus célèbres du Caire. Son histoire est un peu celle d'une *success story* de la prédication évangélique. A tel point que les éléments de sa biographie constituent déjà un entrelacs de récits hagiographiques où se mêlent, miracles, apparition et appels divins. La jeunesse d'Abūnā Sam'ān est posée sur le papier par un missionnaire anglican, John Waters dans son livre *Moving Mountains* consacré à la vie du prêtre[31]. Ce dernier considère que son destin est guidé par Dieu et raconte lui-même les différents épisodes qui témoignent, selon lui, de l'accomplissement d'un dessein qui le dépasse. Le prêtre justifie une bonne part de ce qu'il a fait comme étant la réponse directe à des appels du Seigneur. On pourrait qualifier ce mode d'action, ou au moins le récit qui en est fait, de régime *inspiré*[32]. Comme le soulignent Boltanski et Thévenot, l'inspiration est d'emblée soumise à l'exigence de l'humilié, de la soumission « à ce qui est au-dessus de nous[33]». Ici l'humilité signifie : agir conformément aux desseins divins. Ce type d'action suspend donc une quelconque prise en compte des intérêts, l'idée de calcul, ou même d'un objectif conscient à atteindre. Mais, contrairement aux contraintes du régime d'amour, de suspension du jugement, nous constatons que le récit de la « mission » de Sam'ān auprès des chiffonniers inclut un jugement négatif sur les chiffonniers tels qu'ils étaient quand il les a rencontrés. Quasiment païens, ne connaissant ni Dieu ni la Bible, ils vivent dans le péché. Ces récits sont connus des fidèles qui fréquentent son église. Le prêtre les transmet aussi bien à l'oral, qu'à l'écrit, et les diffuse également, de plus en plus, à la télévision. La particularité de cette hagiographie est qu'elle est formulée par le saint lui-même. Certes il ne peut l'écrire ou la faire écrire de manière franche et directe. Nous verrons qu'elle se glisse dans les plis de la vie de saint Sam'ān[34] et surtout que son aventure spirituelle, Abūnā Sam'ān, la dit à haute voix, à la troisième personne, se posant lui-même comme le modèle d'une vie en Jésus Christ.

[31] WATERS J., *Moving Mountains*, Triangle, Londres 1999.

[32] Nous reprenons ici la « cité selon l'inspiration » de Boltanski et Thévenot. Celle-ci est construite en recourant essentiellement à des ouvrages de saint Augustin, mais également à des historiens contemporains comme Peter Brown. *De la justification*, p. 107-115.

[33] Citation de *La cité de Dieu* in *ibidem*, p .110.

[34] Voir chap. 5.

1. Une vocation précoce

Abūnā Sam'ān nait en 1941 dans un petit village du Delta, *Mit Ya'īsh*, situé près de la ville de Mansoura. Fils d'un paysan, il est le plus jeune de six enfants et est appelé Faraḥāt parce qu'il nait un jour où l'on célèbre de nombreux mariages (*faraḥ* plur. *faraḥāt* signifie la joie et désigne aussi une fête de mariage). A six ans à peine, on l'emmène auprès de l'évêque de Daqahliyya pour le faire diacre. Dans sa jeunesse, il est fortement marqué par un enseignant venu du Caire pour organiser un catéchisme dans le petit village. Peut-être est-ce déjà un membre du groupe charismatique Khalâṣ al Nufūs, dont nous reparlerons dans quelques instants. Waters, en effet, raconte que Sam'ān n'a jamais révélé ce que cet enseignant lui a dit et qui l'a tant touché[35]. Durant les années qu'il passe à l'école gouvernementale, Faraḥāt s'écarte du droit chemin, et s'intéresse bien peu à Dieu. A 16 ans cependant, alors qu'il étudie dans sa chambre, il reçoit un étrange appel.

Une voix l'interroge sur la direction que prend sa vie. « Et soudain il se vit dans une image projetée sur le mur en face de lui. C'est comme si Dieu faisait de sa vie un film. 'Voilà tout ce que tu as fait, depuis que tu sais ce qu'est un péché jusqu'à aujourd'hui'. Faraḥāt prit peur. Angoissé, il attrapa un livre, *Les prières des saints*, qui appartenait à sa sœur et qui se trouvait en face de lui. Il y lut d'abord des versets très pessimistes sur le péché, mais il finit par tomber sur cette phrase de Jean 'Mais à ceux qui l'ont reçu, à ceux qui croient en son nom, il a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu'. (Jean 1.12) ». Il y avait donc de l'espoir, le Christ pouvait encore racheter ses péchés.

Faraḥāt, alors pris de remords, se rend compte combien il a péché. Il tourne la page : « Seigneur, je vous ai accablé et je vous ai trompé avec mes actes maléfiques. Je suis celui qui s'est éloigné de Toi. Tu connais tous mes secrets et toute ma vie, mais je viens à Toi maintenant. Pardonne-moi, donne-moi un nouveau cœur et purifie-moi avec ton sang » (saint Paul). Il prend ensuite la Bible, qu'il lit réellement pour la première fois et parcourt à nouveau le verset de Jean qu'il a lu dans le livre de *La prière des saints*. Il sent comme un poids s'ôter de ses épaules[36]. Après minuit, il se couche et se met à rêver qu'il est vêtu de blanc, mais qu'une tâche noire, indélébile, souille son vêtement... Cette séquence hagiographique, où

[35] En effet, dans une interview Sam'ān parle de cet enseignant et d'une prière qu'il lui a dite et qui est restée toujours gravée dans son cœur, sans préciser davantage : *insān 'ādī*, Sat 7, 2009, en ligne sur : http://www.youtube.com/watch?v=G4axPuaUSXE, consulté le 27 mai 2013.

[36] WATERS, *Moving*, p. 37-44. Sam'ān raconte cette histoire sans aller jusqu'au rêve dans l'interview citée en note 35.

l'Ecriture se fait personnelle et s'adresse directement aux tourments du croyant, est typique des récits de conversion évangéliques[37].

Les jours suivant Faraḥāt fait d'autres rêves, trois nuits d'affilée. Il rêve qu'il y a un poisson près de sa main droite et qu'une colombe blanche vient se poser du même côté que le poisson. Sa mère, une femme simple mais pieuse, lui livre le sens de ce songe :

> « My son, the person you met was Christ and the Virgin was with him. He stretched out his pierced hand to wipe away the sin in your heart. » The dove of course was the Holy Spirit « The fish », she said, « is a sign that God will give you souls as a result of your turning back to him and living in him[38]».

Une autre histoire de repentance intervient encore, en 1958. Elle marque le début de sa prédication. Un matin, une voix ordonne à Faraḥāt de brûler le livre de chansons d'amour qu'il aimait tant. A la place de ces distractions blâmables, la voix lui intime l'ordre de chanter les hymnes au Seigneur[39]. Il sent alors le besoin irrépressible de parler de Jésus autour de lui, de devenir un véritable prêcheur : un prêcheur itinérant sillonnant la campagne, frappant aux portes des maisons pour annoncer la bonne nouvelle[40].

Nous sommes en plein développement des diaconies rurales que nous évoquions dans le chapitre précédent. L'activité de prêcheur itinérant de Faraḥāt s'inscrit peut-être dans ce contexte. Il est sûr, par contre, que son futur père de confession, le père Zakariyyā Buṭrus, sillonne les campagnes sous la supervision d'Abūnā Būlus Būlus. Le père Zakariyyā nait en 1934 à Kafr al Dawwār, une petite ville située à 40 km d'Alexandrie, mais il s'installe très tôt avec sa famille dans la ville de Damanhour où officie alors Būlus Būlus. C'est ainsi qu'il participe aux activités itinérantes de l'église de la ville[41]. Durant ces années l'association Khalāṣ al Nufūs s'implante également dans le Delta. Il s'agit d'une association œcuménique,

---

[37] « I went home, and those words were applied to me with great power », dans l'ouvrage *There is now therefore no condemnation to them which are in CHRIST JESUS*, écrit Joseph Humphreys (1720- ?) en 1742, un *dissenter* (protestant réfusant de reconnaître l'Eglise d'Angleterre), devenu ensuite méthodiste, HINDEMARSH B. D., *The Evangelical Conversion Narrative. Spiritual Autobiography in Early Modern England*, Oxford University Press, Oxford/New York 2005, p. 83.

[38] WATERS, *Moving*, p. 45.

[39] *Ibidem*, p. 45.

[40] *Idem.*

[41] ROBINSON S., avec BOTROSS P., *Defying Death. Zakaria Botross. Apostle to Islam*, City Harvest Publications, Upper Mt Gravatt (Australie) 2008, p. 14. De manière intéressante, comme pour Sam'ān, la biographie du père Zakariyya est écrite par un évangélique occidental, en anglais. Stuart Robinson est un pasteur australien qui a longtemps été missionnaire en Asie du Sud-est. Il s'est spécialisé dans le développement d'approches missionnaires contextualisées et a écrit plusieurs livre sur (contre) l'islam. Rappelons que Zakariyya a été envoyé en exil par le pape en 1989 dans une paroisse australienne. Voir le site de Stuart Robinson : http://drstuartrobinson.com/about/, visité le 21/5/2013. Peter Boutros qui a participé au livre est le fils du père Zakariyya.

fondée à Assiout en 1927 qui s'étend progressivement à travers toute l'Egypte[42]. Le père du gendre d'Abūnā Sam'ān, alors membre de Khalāṣ al Nufūs, visite le petit village du Delta et recrute Faraḥāt comme imprimeur de l'association à Shubrā, au Caire. Il fait désormais partie de ce mouvement sans cesser d'être orthodoxe d'après les témoignages que nous avons pu recueillir en nous rendant à Khalāṣ al Nufūs. Certains au Muqaṭṭam, parmi ceux qui n'apprécient pas trop son style, pensent qu'il était protestant ; d'autres disent qu'il a toujours été copte. Le sujet est délicat pour le prêtre accusé par ses détracteurs d'être un ancien protestant et au fond, de l'être resté jusqu'à aujourd'hui dans sa pratique religieuse. En effet, les relations entre l'Eglise copte et les protestants égyptiens ont souvent été particulièrement tendues. Ceux-ci sont souvent accusés de prosélytisme et de rejeter des éléments importants de la tradition copte comme le culte des saints[43].

En 1961, Faraḥāt arrive au Caire après un bref passage à Ismaïlia – peut-être pour servir dans la section de Khalāṣ al Nufūs fondée en 1945[44]. En 1964, Faraḥāt devient employé à l'imprimerie du quotidien gouvernemental al Gumhurriyya[45]. Un de ses collègues lui suggère à cette époque de venir prêcher dans son quartier, Abū Za'bal, à l'extrême nord du Caire[46]. Faraḥāt y participe à la mise en place d'écoles du dimanche et organise des réunions pour les jeunes, filles et garçons séparés comme ce sera le cas plus tard au Muqaṭṭam[47]. C'est le moment, selon J. Waters, où Faraḥāt se rend compte qu'il possède un don pour chasser les esprits[48]. A partir de 1976, jusqu'à son ordination en 1978, il travaille à l'imprimerie du journal patriarcal al Kirāza[49]. Dans le récit transmis par les brochures hagiographiques, le passage par Khalāṣ al Nufūs n'est jamais mentionné. A cette époque, sans qu'on sache précisément quand, il rencontre également le père Zakariyyā Buṭrus, qui officie à l'église Saint-Marc à Héliopolis, et devient son père confesseur. Les deux hommes pourraient bien

[42] Sur cette association voir chap. 7.
[43] Chenouda a fréquemment attaqué les protestants et mis en garde contre leur prosélytisme notamment dans les quartiers informels. Voir HULSMAN C., « Ecumenical relations of the Coptic Orthodox Church as mentioned in the decisions of the Holy Synod of the Coptic Orthodox Church », in *Arab West Report*, Week 12, 2012, en ligne : http://www.arabwestreport.info/year-2012/week-12/43-ecumenical-relations-coptic-orthodox-church-mentioned-decisions-holy-synod, consulté le 17/2/2014.
[44] Sur l'histoire de la section d'Ismaïlia : http://www.khalaselnefoos.org/all-branches/alisma3layah-branch, consulté le 27/5/2013, interview où Sam'ān donne la date de son arrivée au Caire et mentionne son passage à Ismaïlia sans dire ce qu'il y a fait : *insān 'ādī*, Sat 7, 2009, en ligne sur : http://www.youtube.com/watch?v=G4axPuaUSXE, consulté le 27 mai 2013.
[45] *La République*, l'un des grands quotidiens gouvernementaux égyptiens.
[46] Quand Faraḥāt devient prêtre, il est félicité dans le journal du patriarcat, *al Kirāza*, par l'Eglise de Mār Girgis d'Abū Za'bal. 24/2/1978.
[47] WATERS, *Moving*, p.49.
[48] *Ibidem*, p. 50.
[49] WATERS, *Moving*, p. 18 ; PRETRES DE l'EGLISE SAINT-SAM'ĀN, *ha'ūla' aḥabbahum al bābā* [Ceux-là, le pape les aime], Eglise Saint-Sam'ān, 1996, p. 22-23.

s'être croisés auparavant dans le Delta. Toujours est-il que Sam'ān devient *khādim* (serviteur) aux côté du futur Abūnā Makārī, le chantre de l'église (*murannim*), qui est aujourd'hui, avec le prêtre des chiffonniers, l'un des exorcistes les plus célèbres du Caire[50].

2. Appelé au Muqaṭṭam

Abūnā Sam'ān entre en relation avec les *zabbālīn* en 1974 – la même année où l'Anbā Samu'īl crée une association à Manshiyyat Nāṣir. Ce récit constitue la séquence hagiographique la plus connue qui circule tant à l'oral qu'a l'écrit. Plus récemment, en 2007, elle fait même l'objet d'un film. Reprenons l'histoire. Au début des années 1970, Faraḥāt et sa femme Su'ād habitent à Shubrā. Le jeune homme a l'habitude de discuter avec le chiffonnier qui passe régulièrement ramasser ses poubelles. Il lui parle de Dieu et de la place qu'il doit avoir dans sa vie. Qiddis 'Agīb 'Abd al Masīḥ (qui veut dire en arabe Saint Prodige Serviteur du Christ), le chiffonnier qui occupe la fonction d'annonciateur, l'invite à visiter la communauté des *zabbālīn* avec insistance et renouvelle régulièrement sa proposition durant deux ans. C'est ainsi qu'un matin de février 1974, le futur Abūnā Sam'ān reçoit un appel de Dieu lui enjoignant de répondre enfin à l'invitation du chiffonnier : « Il entendit la voix de Dieu en lui-même lui assurer que cet appel vient bien de Lui [51]». Il prend le bus pour se rendre chez les *zabbālīn* mais, renonçant, il fait demi-tour, « comme Jonas » nous dit le texte. Rappelons que Jonas doit se rendre à Ninive pour prêcher la pénitence mais cherche à fuir son destin et échapper à sa mission[52]. « Mais la voix intérieure récidive son injonction à sortir du bus et à se rendre chez les chiffonniers ». Faraḥāt arrive finalement dans le quartier où il se trouve « submergé par un étrange sentiment que Dieu veut faire quelque chose en ce lieu ! Mais que veut Dieu en particulier ? Il ne le sait pas ». Pour tenter de l'apprendre, il demande au chiffonnier de l'emmener dans un endroit calme pour prier. Celui-ci le dirige vers l'un des plus hauts points du quartier, dans une caverne « qui est maintenant le monastère de Saint Sam'ān le Tanneur[53] ».

C'est ainsi qu'il continue à prier au même endroit chaque dimanche pendant trois semaines, comme dans le récit du miracle du Muqaṭṭam, où le patriarche prie et jeûne pendant trois jours[54]. Le troisième dimanche, alors que Faraḥāt est venu avec deux compagnons, il implore

[50] ROBINSON, *Defying*, p. 57.
[51] ANONYME, *sīrat al qiddīs sam'ān al kharrāz « al dabbāgh »* (Vie de saint Sam'ān le cordonnier, « le tanneur »), Eglise de Saint-Sam'ān, Le Caire, 7e éd. 2010 [1993], p.78.
[52] Voir GUILLET M., « Jonas livre de », in *Encyclopaedia Universalis*, version en ligne.
[53] *sīrat al qiddīs sam'ān*, p. 78-79.
[54] Voir chapitre 4.

Dieu de lui montrer la voie. C'est là que survient le miracle[55]. Le vent, très fort ce jour-là, provoque un tourbillon et transporte un feuillet jusqu'aux hommes en prière. L'un des compagnons le tend à notre héros qui découvre avec stupeur qu'il s'agit d'un passage des *Actes des apôtres* :

> Une nuit, le Seigneur dit à Paul : « Sois sans crainte, continue de parler, ne te tais pas. Je suis en effet avec toi et personne ne mettra la main sur toi pour te maltraiter car, dans cette ville, un peuple nombreux m'est destiné » (Actes, 18, 9-10).



Représentation de la lettre arrivée à Sam'ān dans une bourrasque, salle Saint-Marc au Monastère

Il faut noter ici que le motif de la « lettre tombée du ciel » est courant dans la littérature chrétienne orientale mais aussi occidentale[56]. Abūnā Sam'ān estime que c'est Dieu qui

[55] C'est bien ici le mot arabe *mu'giza* (miracle) qui est utilisé.

[56] Par exemple dans la *Lettre du Seigneur* ou *Lettre du dimanche*, un apocryphe dont il existe de nombreuses versions dont certaines en arabe. Cette lettre, qui est portée sur terre par l'archange Michel ou alors qui tombe du ciel à Rome sur le tombeau de saint Pierre, a pour but principal de recommander l'observation du dimanche et menace ceux qui ne se conformeraient pas à ces recommandations. On trouve également une histoire similaire dans les Actes *de Thomas*. Un prince oriental se rend en Egypte pour y récupérer une Perle Unique pour la rapporter dans son pays. Après l'avoir trouvée, il oublie son identité et le but de son voyage. Ses parents décident de lui faire parvenir une lettre pour l'éveiller et lui rappeler sa mission. Ce message s'élève sous la forme d'un aigle qui vient se poser près du prince. Voir ZAMBON F., « La lettre de Petrus et le motif de la 'lettre tombée du

s'adresse à lui par l'intermédiaire de ce fragment de l'Écriture. Le reste du récit raconte la construction de la première église qui deviendra bien plus tard le Monastère. Sam'ān se demande où la construire lorsqu'il se souvient d'une parole biblique : « tout lieu que foulera la plante de vos pieds, je vous le donne ». Il fait un pas en avant et décide que c'est là que se dressera son église.

> Le serviteur était ainsi convaincu qu'il s'agissait du lieu que Dieu avait choisi pour eux comme site d'une église pour le Muqaṭṭam, qui est maintenant devenue une réalité[57].

3. A la conquête des âmes

Abūnā Sam'ān ne s'installe pas directement dans le quartier, mais il vient régulièrement pour y prêcher la parole de Dieu avec d'autres « missionnaires» [58]. Il y endosse, au fil du temps, de nombreux rôles, mais il n'est pas de prime abord un philanthrope, à l'inverse de Sœur Emmanuelle. Son objectif n'est pas d'aider les pauvres habitants de ce quartier matériellement, mais spirituellement : il voit en eux des âmes à sauver.

D'après le récit qui circule, les chiffonniers du Muqaṭṭam sont alors tout juste chrétiens, des chrétiens « nominaux » comme diraient les protestants évangéliques[59] – Sam'ān dit en arabe « *misiḥī isman* », chrétien de nom[60]. Ils ne connaissent ni Dieu, ni la Bible. Bref, ils ignorent tout de leur propre religion. On raconte même que les gens prient sur des tapis, « comme les musulmans ». Cette manière d'associer ignorance et pratique religieuses « déviantes », se retrouve souvent chez les chrétiens égyptiens. Yusriya Sawiris par exemple, explique qu'elle apprécie beaucoup le père Sam'ān parce qu'il a fait des *zabbālīn* de « vrais » chrétiens : « Il a fait connaître Dieu à de nombreuses personnes qui ne Le connaissaient pas. Ils étaient des chrétiens qui avaient une croix au poignet mais ils savaient juste que c'était un signe bleu[61] ».

---

ciel' dans la littérature gnostique et apocryphe », in *Senefiance*, n° 11, p. 371-383. Je remercie Guy Zelis de m'avoir signalé cet article.

[57] *sīrat al qiddīs sam'ān*, p. 80-81.

[58] Certains d'entre eux étaient membres de Khalāṣ al Nufūs, interview avec Qiddīs, le chiffonnier qui a « appelé » Faraḥāt au Muqaṭṭam, 2010. Celui-ci est décédé en 2013.

[59] Comme le dit Rebecca Atalla, une protestante américano-canadienne qui a contribué à la création des écoles du dimanche du Muqaṭṭam, épouse de Ramez Attalla (Rāmiz 'Aṭāllah) dont nous parlerons plus loin, interview avec Rebecca Atalla, 2009.

[60] Dans le film documentaire *Makān fīl al qalb* réalisé par Fādī Fārūq, Coptic Sat production, 2006. Le film est présenté comme le « premier long-métrage documentaire chrétien », http://www.samaanchurch.com/samaan_movie.php, consulté le 25/7/2013.

[61] Entretien avec Yusriya Sawiris. Il s'agit d'une allusion au fait que la majorité des coptes se font tatouer une croix au poignet dès l'enfance.

On peut également citer l'historien Magdi Guirguis qui évoque des souvenirs de jeunesse en introduction d'un livre d'histoire sur les coptes :

> My family was living in Fayoum province […] in a big village surrounded by many small villages. I was young, religious, and I had the opportunity of preaching on numerous occasions in the years leading up to 1984. In that setting, I saw that Coptic villagers knew nothing about the basics of their religion. In most villages, if you asked a Copt to recite the Lord's Prayer, he would start reciting the first chapter of the Qur'an, just as Muslims do, believing it to be part of his own faith tradition[62].

Ces témoignages sont intéressants parce qu'ils associent tous deux pauvreté et ignorance de sa propre religion. Or l'ensemble du renouveau copte est marqué par cette volonté d'éduquer les chrétiens et de trier ce qui dans les pratiques est ou non « vraiment chrétien ». Pour nuancer un peu ce propos, il est utile de mentionner que si les chiffonniers n'ont pas d'église dans les premiers temps, ils se rendent tout de même dans celles qui sont situées à proximité du quartier : celle de Ghūriyya à côté du souk de Khān al Khalilī, ou encore une église située à Fūm al Khalīg, près du Vieux-Caire. Les gens ont recours à des prêtres pour administrer les sacrements.

Que le récit soit fait par l'un des habitants du quartier, ou par n'importe quel admirateur d'Abūnā Sam'ān, la trame est toujours la même. Elle repose sur une représentation très négative des chiffonniers à l'arrivée du prêtre. Les hommes traînent au café, ils boivent de l'alcool de datte, jouent aux cartes pour de l'argent et fument du haschich. Les bagarres sont incessantes. Au fond, les habitants des *zarā'ib* sont dépeints comme des paysans mal dégrossis. Prenons, pour attester de la prégnance de cette image, l'exemple d'un petit sketch joué par de jeunes garçons avant une réunion spirituelle au monastère Saint Sam'ān[63]. L'histoire met en scène deux pères de famille, un bon, l'autre mauvais. Le bon écoute ses enfants, les prends sur ses genoux, s'intéresse à eux et leur apprend ce qui est bien et ce qui est mal. L'autre va et vient, est toujours absent et ne prête qu'une attention distraite à ses deux fils. Du coup ceux-ci se mettent à courir les filles et passent leur temps sur internet pour aller voir des choses probablement peu recommandables. Le mauvais père porte une *galabiyya*, il est dépeint comme un *ṣa'īdī* aux coutumes rugueuses et à l'accent exagéré[64]. Le bon père

[62] GUIRGUIS M., VAN DOORN-HARDER N., *The Emergence of the Modern Coptic Papacy*, p.5-6.
[63] Observé en juillet 2008.
[64] L'accent du sud est surjoué et reprend en fait les stéréotypes du cinéma et des séries égyptiennes, ou le *ṣa'īdī* est à la fois l'homme des rudes traditions de la Haute Egypte, violent et porté sur la vengeance et le personnage amusant qui arrive en ville sans en comprendre les codes. Du coup ces petites scènes passent du registre

porte chemise et pantalon. Au fond, les stéréotypes sur les habitants de la Haute Egypte, avec leurs coutumes supposées arriérées, entrent aisément en résonance avec la figure du péché qui est centrale dans la prédication d'Abūnā Sam'ān. Dans un film récent où la vocation du prêtre dans le quartier est rejouée par des acteurs, on voit régulièrement apparaître un gros *ṣa'īdī* moustachu qui ne joue aucun rôle dans l'intrigue du film et dont on comprend vite qu'il symbolise le mal[65]. Le reste de ce film est à l'avenant et emprunt d'un misérabilisme outrancier, comme en témoigne notamment cette scène où les violons accompagnent les images des enfants sales filmés en gros plan[66]. Les chiffonniers, eux-mêmes, adhèrent à l'idée qu'Abūnā Sam'ān a moralisé le quartier. Ils ont intégré en partie cette analogie qui fait des coutumes de Haute Egypte une métaphore du péché. On ne peut nier, en effet, que le prêtre ait contribué à introduire cette morale puritaine, partagée par les Egyptiens chrétiens aussi bien que musulmans, nous y reviendrons.

Pour filer la comparaison entre les styles d'Abūnā Sam'ān et de Sœur Emmanuelle, examinons les récits de leurs rencontres avec les chiffonniers. Dans une interview sur une chaîne publique, le premier raconte ceci :

> Le quartier était étrange. Les maisons étaient toutes en tôle. C'était très dur avec les poubelles, l'odeur était très pénible. Il n'y avait pas d'eau, pas d'électricité les gens vivaient dans de la tôle. Les gens étaient très pauvres, la vie très dure.
>
> « - Alors vous n'avez pas d'Eglise ?
> - On n'a pas d'Eglise.
> - Vous priez ?
> - On ne prie pas ».
>
> J'ai trouvé 200 personnes autour de moi. Ils m'ont dit, nous sommes présents sur 4 km. […]
>
> Je me suis dit : j'ai voyagé 120 km pour aller servir dans des églises où il y avait des gens, des chrétiens et ici au cœur du Caire vous n'avez pas d'Eglise. Ils fumaient du tabac et de la drogue, ils buvaient de l'alcool. Une vie amère. Dieu n'était pas présent. J'ai cherché un endroit pour prier. Ils m'on indiqué une grotte[67].

---

comique, au mélodrame, notamment à la fin, moment de la rédemption sentimentale et larmoyante. Ces sauts de registres ne sont pas non plus étrangers au cinéma égyptien. Voir sur ces questions de l'identité *ṣa'īdī*, MILLER C., « Between Myth and Reality: The construction of the Sa'îdi Identity », in HOPKINS N., SAAD R. (dir.), The American University in Cairo Press, le Caire/New York 2004, p. 25-54, en ligne sur : http://halshs.archives-ouvertes.fr/docs/00/15/04/03/PDF/Saidiidentite.pdf, consulté le 23/6/2013.

[65] Dans le générique de la version anglaise, il est noté en face du nom de l'acteur : *personification of the evil*.

[66] Le réalisateur nous a expliqué la présence des habitants du quartier de la sorte : ils ont tué quelqu'un en Haute Egypte ce qui est « normal » vu leur propension à la violence, ils ont donc dû fuir au Caire et il conclut « they were all criminals ».

[67] *Miṣr Innahārda* (l'Egypte aujourd'hui), émission de télévision sur Canal 2 (télévision publique), décembre 2010.

Dans une autre interview cette fois sur la chaîne chrétienne – non spécifiquement copte –, Sat 7, Abūnā Sam'ān ajoute :

> Mon service consistait surtout à servir les âmes, mon travail était de passer dans les maisons pour emmener les gens à l'église, aux réunions. Quand j'entrais, il faisait sombre, il n'y avait pas de lumière et donc je ne voyais rien. Donc Dieu m'a dit : « amène une lampe de poche ». J'ai amené une lampe et je pouvais voir où j'étais quand j'entrais chez les gens. Mais quand j'entrais, ils s'enfuyaient dans les enclos à cochon ; j'essayais de courir après eux. Mes chaussures s'embourbaient et je ressortais sans chaussures. Dieu m'a dit d'amener des bottes et de glisser mon pantalon à l'intérieur. Donc je courais derrière eux, j'entrais dans l'enclos, je me servais de la lampe et je les sortais de l'enclos. Ca, c'est pour ceux qui couraient. Il y a ceux qui étaient assis et n'avaient pas le temps de se lever. J'embrasse sa main, il ne se lève pas, j'embrasse sa tête, il ne se lève pas. Je me positionne pour enlever ses sandales [pour embrasser ses pieds]. Sous la pression il se lève et vient avec moi[68].

Sœur Emmanuelle écrit quant à elle dans *Chiffonnière avec les chiffonniers* :

> Quel souvenir que celui de ma première visite auprès de ces pauvres chiffonniers.
> « *Ezzey ek ?* (Comment ça va ?) »
> On me tend des mains crasseuses. Nous avançons au milieu des ruelles, jonchées de pelures d'oranges (les cochons n'en veulent pas). Ici ou là une bête crevée : âne, cochon, chien ou rat. Et au milieu de toutes ces immondices, des enfants, corps bronzés et têtes crépues. Ca fait mal. Un petit ramasse une tomate aux trois quarts pourrie :
> « Non, non, ne la mange pas. »
> Sa mère rit :
> « Oh il est habitué. »
> Elle serre dans ses bras un bébé couvert de mouches.
> Comme un tourbillon dans la mer, toute cette misère m'aspire. On ne peut laisser dans cet abandon des petits d'hommes. [….]
> Ramassons nos enfants. Je fais du porte à porte. Un petit Guirguis (Georges) me sourit.
> « Tu viens jouer le matin ? »
> Sa sœur, Maryam, est plus grande :
> « Et toi, tu veux apprendre à lire et à coudre l'après-midi ? »
> Souvent on m'offre un verre de thé. Je m'installe par terre et on cause. Peuple simple, le cœur sur la main[69].

[68] *Insān 'ādī* (une personne ordinaire), une émission de télévision où des personnalités chrétiennes sont interviewées sur Sat 7, 2009.
[69] SŒUR EMMANUELLE, *Chiffonnière avec les chiffonniers*, p. 19-20.

Le père Sam'ān s'engage dans une lutte avec les chiffonniers récalcitrants. Il doit se battre avec l'aide de Dieu pour obtenir que les gens suivent le droit chemin et se rendent à l'église. Chaque action du prêtre – jusque dans les plus petits détails matériels – est attribuée à l'intervention divine. Les chiffonniers ne sont présentés à aucun moment de manière positive ; ils constituent le terme négatif de la comparaison qui met leur état initial en balance avec les bons chrétiens qu'ils sont devenus. La description de la mission de Sam'ān est sévère et l'évangélisation des *zabbālīn* tient surtout de l'inculcation autoritaire. A l'inverse, les chiffonniers du récit de Sœur Emmanuelle sont crasseux mais souriants. L'amour qu'elle leur porte ressort de ce contraste entre leur noire misère et la rencontre chaleureuse qui se produit (« on me tend des mains crasseuses »). Le récit mentionne une mère et son enfant, alors que les femmes sont en général absente des discours du prêtre. Nous pourrions également les comparer dans leurs rapports aux musulmans que Sam'ān essaye de convertir, tandis qu'Emmanuelle les aide à construire leur mosquée.

C. Solidarités « traditionnelles »

Comme le note bien Catherine Miller : « l'importance des réseaux de parenté peut apparaître comme 'la tarte à la crème' ou le lieu commun des études politiques, sociales, anthropologiques des sociétés dites orientales mais ils n'en demeurent pas moins un fait incontournable[70]». Ces solidarités de la famille ou du clan sont souvent désignées comme *'aṣabiyyāt* par les spécialistes, un terme qui désigne les liens primordiaux dans le vocabulaire d'Ibn Khaldoun, le célèbre historien arabe du XIVe siècle[71]. De manière plus large, on peut affirmer que le modèle « domestique » occupe une place centrale dans la vie sociale égyptienne, il constitue un langage qui imprègne l'ensemble des rapports sociaux[72]. Quand les relations entre individus sont structurées selon ce modèle, « la grandeur des gens dépend de leur position hiérarchique dans une chaîne de dépendances personnelles[73]». Nous verrons que ces rapports peuvent être basés sur la parenté ou sur le patronage, même si les deux se superposent en réalité bien souvent. Centrés sur les liens personnels, ces rapports n'ont

[70] MILLER C., « Réseaux et territoires », note 10, p. 4.
[71] On se reportera à PICARD E., « Les liens primordiaux, vecteurs de dynamiques politiques », in PICARD E. (dir.), *La politique dans le monde arabe*, Armand Colin, Paris 2006.
[72] RUGH A., *Family in Contemporary Egypt*, Syracuse University Press, New York 1984, p. 43-46. Voir aussi LECA J., SCHEMEIL Y., « Clientélisme et patrimonialisme dans le monde arabe », in *Revue internationale de sciences politiques*, vol. 4, n° 4, 1983, p. 462.
[73] BOLTANSKI L., THEVENOT L., *De la justification*, p. 116.

pourtant rien d'immuable et sont en pleine mutation – la révolution en est le signe le plus clair.

L'église constitue également un pôle d'identification fondamental. Or à Manshiyyat Nāṣir, la constitution de la paroisse et de l'Association des chiffonniers se produisent à peu près simultanément. C'est ici la spécificité de la profession qui vient structurer la communauté autour de l'intérêt commun minimal à savoir le maintien de l'accès aux déchets de la capitale et la sécurisation de la propriété foncière, toujours menacée par le spectre de l'expulsion[74]. Ce plus petit dénominateur commun est le point fédérateur de la communauté. Au-delà, les intérêts des uns et des autres divergent – solidarités familiales ou pas – et il est dès lors particulièrement difficile de bâtir une coordination des différentes strates du groupe. Le mouvement de protestation de 2003 contre les privatisations de la gestion des déchets en est un bon exemple : les petits chiffonniers qui ont intérêt à se mobiliser ne sont pas été suivis par les *ma'allimīn* qui gagnent davantage à négocier avec les compagnies. De plus, du fait de la forte majorité chrétienne de cette partie de Manshiyyat Nāṣir, les musulmans y résidant ou ceux installés dans les environs immédiats, considèrent Abūnā Sam'ān comme une personnalité importante et peuvent également lui demander faveur ou arbitrage.

Rappelons cependant que le surinvestissement du quartier par les projets de développement constitue ce domaine en secteur central du milieu associatif, donnant accès à d'importantes ressources financières du fait de la célébrité de cette communauté en Occident. Les différentes organisations introduisent des idées et des manières de faire permettant d'articuler des justifications et des horizons de sens formulés dans un autre langage que celui des solidarités traditionnelle ou religieuse. Dans le même ordre d'idée, Sam'ān amène avec lui de nouveaux principes religieux, impliquant un autre idéal communautaire, davantage construit sur des liens horizontaux. Nous verrons cependant que les liens de nature religieuse impliquent également des aspects de verticalité à travers les rapports autoritaires que les prêtres entretiennent avec les fidèles.

A ces réserves près, le clan familial conserve une grande importance et constitue également une ressource pouvant être mobilisée dans des conflits et des relations de pouvoir[75]. L'une des

[74] Voir FAHMI W., « Contested Spaces Within Cairo's Garbage City », in *Egypte/Monde arabe*, n° 8, troisième série, 2011 : BARTHEL P.-A., MONQID S. (dir.), *Développement durable au Caire : une provocation ?*, p. 63-83 ; VOLPI E., *Development and Community Organization: Informal Garbage Collectors in Cairo*, mémoire de Master, American University in Cairo 1995, p. 73 : « The goal of maintaining the land represented an axis of commonality in the community: since the area has become the center of a recycling industry, land security is not only in the interest of poor garbage collectors but also of local dealers and entrepreneurs ».

[75] SINGERMAN D., *Avenues of Participation*, p. 45-49.

familles les plus importantes est celle des Bagatra, celle-ci est liée par des alliances matrimoniales avec les Zurq – famille dont l'un des prêtres du Monastère est issu[76]. Les Bagatra sont séparés entre *gharbiyya* (occidentaux) et *sharqiyya* (orientaux), cela depuis le village, où ils se sont divisés suite à une dispute[77]. Au début, raconte l'un membre des Zurq, « personne ne pouvait parler plus haut que les Bagatra ». La famille garde d'ailleurs une réputation de brutalité qui remonte, semble-t-il, au village et aux débuts du quartier. On nous a souvent averti de nous méfier des Bagatra « parce qu'ils provoquent souvent des problèmes ». Le chef d'une autre famille a, par exemple, interdit à son fils d'épouser une fille issue des Bagatra. Le candidat aux premières élections post-révolution sur la liste de Miṣriyīn al Aḥrār était issu de ce clan. Une autre alliance de deux familles, que l'on retrouve surtout bien implantées dans les hauts *zarā'ib*, est celle entre Ḥabaysha et Ḥamāra. Il y a aussi eu beaucoup de mariages entre ces deux groupes. Les Ḥabaysha sont particulièrement bien représentés dans les institutions des sœurs Coptes. Il semble d'ailleurs que les liens avec les œuvres de Sœur Emmanuelle expliquent en partie l'ascension du clan. Quand la religieuse arrive au Muqaṭṭam, elle tisse des liens avec de nombreux habitants situés surtout dans les hauts *zarā'ib*. La relation avec les Ḥabaysha est particulièrement forte. Ce clan profite de cette collaboration pour devenir une famille riche et puissante, comme par exemple ce couple qui a travaillé au dispensaire ainsi qu'à l'école et qui aujourd'hui possède le quasi monopole de la vente des uniformes obligatoires pour l'école des religieuses. Il s'occupe également de la gestion de la cafétéria de l'établissement. Le directeur du club est issu de cette même famille, ainsi que le responsable du dispensaire. Nous faisions un jour remarquer à un des anciens *khuddām* de l'église de la Vierge qui n'est pas originaire du quartier, que l'on retrouvait ce clan à tous les « postes-clés ». Il approuva, jugeant les membres de cette famille particulièrement ambitieux, allant toujours de l'avant[78]. Un notable-courtier issu des Ḥabaysha a également été directeur du conseil d'administration de Rūḥ al Shabāb (l'association qui a reçu un million de dollars de la fondation Bill Gates), tandis que les Ḥamāra ont également un important notable issu de leurs rangs – un avocat dont le père jouait déjà un rôle important au sein de la Gam'iyya dans les années 1980.

Il y a bien sûr beaucoup d'autres familles, sans compter celles qui se sont agrégées au groupe de Dayr Tāsā. Mentionnons à ce propos les Kadārīk, qui viennent en fait du village éponyme pas très loin de Dayr Tāsā, et moins pauvre, paraît-il, que celui-là. Le clan compte de

[76] Bagatra et Zurg, s'écrivent en réalité Baqatra et Zurq. La lettre q se prononce « g » en Haute Egypte.
[77] Les chiffonniers ne connaissent pas l'origine de ces noms.
[78] Entretien avec le père Abākīr, prêtre d'une église du Vieux Caire, 2010.

nombreux membres, parmi lesquels un influent notable-courtier. Ils sont souvent la cible de ce que nous avons interprété spontanément comme des blagues à leurs dépens, mais que nos interlocuteurs ont certifié être des histoires vraies. Les gens se moquent souvent d'eux, « *inta kadrukī wala ih* ? » (tu es *kadrukī* – un habitant de *Kadārīk* – ou quoi ?) équivaut à peu près à dire à quelqu'un qu'il est fou. Une histoire veut ainsi qu'un jour un kadrukī qui voulait faire démarrer sa voiture – ce qui se dit en égyptien *yisakhkhin*, chauffer – ait allumé un feu sous le véhicule… Il semble également que les familles issues de régions différentes de celle de la majorité des chiffonniers aient parfois eu du mal à trouver leur place dans le quartier[79].

De manière assez classique, les chefs des familles règlent les conflits, rôle qui incombe également aux prêtres et aux notables (qui sont aussi des membres éminents des familles). Tout dépend de qui s'est disputé avec qui. Si le cas est trop grave, il peut remonter jusqu'à Sam'ān. Par exemple pendant les incidents de mars 2011, un musulman du quartier a été tué par balle. Sa famille a alors accusé un copte d'en être responsable. Ce dernier a dû jurer sur une Bible qu'il n'y était pour rien, lors d'un conseil dirigé par le prêtre. Le but est en général de trouver une solution qui convainque le clan de la victime de ne pas recourir à la vengeance tout en sauvegardant son honneur. Le problème, confie un avocat, est que la conciliation (*ṣulḥ*) n'étant pas très solide (*matibqash qawiyya*), le conflit risque de se perpétuer. La communauté essaye, autant que possible, de régler ce genre de problèmes sans y impliquer les autorités ce qui n'est pas toujours possible. Certaines querelles peuvent nécessiter l'arbitrage des services de l'Etat[80].

Les familles gardent donc une forte prégnance sociale. Elles ont un rôle important et ses chefs aiment réaffirmer de temps à autres leur prestige pour assurer leur influence. Les démonstrations de prestige familial sont particulièrement visibles dans les mariages. La semaine précédant les noces a lieu le « déménagement » de la fiancée. La famille de la fille sort tous ses camions et convoie les meubles (souvent la cuisine), que la future mariée apporte comme trousseau dans le logement conjugal. Les véhicules tournent autour du pâté de maisons dans un vacarme de klaxons. Des orchestres jouent des musiques traditionnelles à cette occasion et les voitures sont décorées de manière un peu kitsch, couvertes d'ours en peluche.

[79] Voir les récits recueillis dans le livre de Fawziya ASSAAD, *Ahlam et les éboueurs du Caire*, Editions de l'Hèbe, s. l. 2004.

[80] Voir sur la question des intermédiaires, à propos de conflits dans un quartier informel de Guiza le chapitre 2 du livre de ISMAÏL S., *Political Life*, p. 33-65.



Le cortège des voitures lors d'une cérémonie de déménagement en 2010

Outre le transfert symbolique de la fille d'une famille à une autre, c'est l'occasion d'exhiber ce que la mariée apporte avec elle dans le nouvel appartement et de manifester par le déploiement de la flotte de véhicules, l'importance du clan. Ces pratiques ne sont pas à l'abri de la dénonciation de sacrifier au culte des apparences[81]. Lors des noces, le nombre des invités et l'espace que l'on parvient à occuper dans la rue témoignent également de l'importance d'une famille. Si le chanteur animant la fête est une célébrité, c'est encore mieux[82]. Les disputes et les enterrements sont d'autres moments qui font saillir les solidarités familiales. Lors des bagarres, les « grands » de la famille – c'est-à-dire ceux à qui la réputation, la sagesse ou la richesse donne la surface sociale suffisante pour en imposer – tentent de proposer une conciliation. Mais dans un premier temps, ils se rangent derrière les leurs et font bloc quand on les attaque. Une situation typique est celle où des garçons importunent les filles d'un autre clan. Dans les cas les plus graves – ceux où il y a mort d'homme –, une famille peut être amenée à quitter provisoirement ou définitivement le quartier pour éviter que celle de la victime soit « obligée » de se venger.

La force d'Abūnā Sam'ān est d'avoir su s'insérer dans ce système. Comme nous l'avons expliqué, l'Association des chiffonniers permet à certaines familles de se renforcer et de bénéficier de l'aide au développement fournie par les bailleurs internationaux, mais toujours à la condition qu'ils reçoivent l'approbation de Sam'ān. Ce mécanisme renforce à la fois le pouvoir des chefs de familles et l'emprise du prêtre sur ceux-ci. Ce dernier introduit pourtant

[81] Sur la culture des apparences voir DRIESKENS B., *Living with Djinns. Understanding and Dealing with the Invisible in Cairo*, SAQI, Londres/San Francisco/Beyrouth 2008, p. 65-70.
[82] PUIG N., *Farah. Musiciens de noces et scènes urbaines au Caire*, Sindbad, Arles 2010.

un autre type de liens entre les individus, basé sur des principes religieux mais dans lequel l'allégeance à sa personne joue encore un rôle important. L'insistance de Sam'ān sur la relation individuelle entre le fidèle et son Créateur subvertit, en quelque sorte, la logique des liens familiaux[83]. Cependant, ceux qui se lient à lui par la filiation spirituelle ou par la confession reconnaissent aussi sa supériorité et se retrouvent attachés à sa personne par un rapport qui se rapproche du lien paternel. En ce sens, il n'y a pas de rupture des relations « domestiques » mais plutôt recomposition de celles-ci. Sam'ān est aussi un personnage autoritaire qui tolère assez difficilement la contradiction. Comme le confiait un membre de la Gam'iyya à la chercheuse Elena Volpi au milieu des années 1990 : « in the Gameyya there is no freedom of opinion. Father S. has total power, and when he knocks on the table everybody shuts up, and the board meeting is over[84]». On peut décrire les liens que Sam'ān entretient avec les *zabbālīn* comme une forme de compromis entre les *'aṣabiyyāt* et les liens de type religieux qu'il a par ailleurs tissés avec de nombreux membres de la communauté. Le meilleur exemple de ce compromis est le choix de ses prêtres assistants parmi les familles du quartier.

Des conflits surgissent néanmoins entre le programme puritain du prêtre et l'ethos familial. Sam'ān, nous y reviendrons, défend un « programme » intégral, qui vise à changer l'entièreté de la vie de l'individu, à éradiquer les mauvaises habitudes comme le tabac et l'alcool. Cette action n'a pas été sans effet, et correspond d'ailleurs à une tendance générale dans l'ensemble de la société égyptienne depuis le début des années 1970. Cet impératif « intégraliste[85]» peut entrer en conflit avec les « traditions » des habitants du Muqaṭṭam. L'archétype de ces frottements est la « descente » dans les cafés qui représentent un archétype du pêché souvent fustigé dans les discours moralisateurs véhiculés par l'Eglise. Ici, ce sont le tabac, les jeux et les mauvaises conversations qui sont visés. Le café est érigé en contre-modèle du bon foyer chrétien que les pères délaissent lorsqu'ils « traînent » dans la rue. Abūnā Sam'ān réalise régulièrement des « descentes » dans les cafés et parfois dans les mariages de rue. Ces derniers sont critiqués pour l'usage abondant de haschich et la consommation d'alcool qui accompagnent la plupart du temps les festivités – sans oublier parfois la présence des danseuses du ventre. Lorsque le prêtre fait irruption, les consommateurs de chichas s'enfuient,

[83] Voir chap. 7.
[84] VOLPI E., «Community Organization and Development Among the Zabbalin of Muqattam », in *Cairo Papers in Social Sciences*, vol. 19, n° 4, 1996, p.26.
[85] Nous entendons ici « intégralisme » comme « le souci d'englober la totalité des actes et des pensées dans la référence religieuse, de ne pas reléguer le religieux dans un espace et un temps précis, de ne pas séparer les attitudes religieuses de toutes les autres attitudes exprimées par le sujet », DONEGANI J.-M., *La liberté de choisir. Pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain*, Presse de Sciences Po, Paris 1993, p. 406.

revenant une fois l'orage passé. Ces courses-poursuites se situent à la limite du jeu entre Sam'ān et les clients des cafés, dont certains ne cachent pas leur hilarité. Le miraculeux peut également être mobilisé : ainsi on raconte qu'un jour, Abūnā avait prié devant une chicha, au cours de l'un de ces raids ; celle-ci s'était brisée après son départ. Fumer devant le prêtre est considérée comme une marque d'irrespect. La différence entre Sam'ān et ses vicaires est qu'on ne cache sa chicha ou sa cigarette que devant le premier. Pourtant, les chefs de famille assument les reproches du prêtre et font le dos rond. Nous avons pu assister à une scène intéressante en 2003 ou 2004 (avant le début de la thèse). Abūnā Sam'ān vient bénir un enfant à l'occasion de la fête organisée pour la première semaine du nouveau-né (*subu'*) et se rend-compte que l'on fume et boit de la bière sur le toit de l'immeuble aménagé en terrasse. S'ensuit une étrange pantomime : Abūnā faisant mine d'embrasser les pieds du chef de famille, lui montrant qu'il s'abaisse plus bas que lui pour racheter ses péchés, et quittant finalement la fête, furieux. Cet exemple montre que des pratiques présentées comme traditionnelles peuvent entrer en conflit avec le programme de l'entrepreneur religieux. Reprenons ici les analyses de Patrick Haenni et Jean-Noël Ferrié qui montrent que si le référent religieux s'impose de manière massive dans la société égyptienne depuis les années 1970 – rendant très difficile la contradiction publique d'une norme se présentant comme religieuse – cela n'empêche nullement la « déviance » par rapport à la règle d'exister[86]. Elle est même assumée dans des contextes précis, mais devient difficile à défendre si quelqu'un introduit un argument religieux dans la situation. La moralisation de l'espace public implique un système d'attentes et d'anticipations de la critique qui oblige à se poser en homme moral. Mais la logique du prestige familial impose, quant à elle, d'arroser les convives de la noce de whisky occidental et de les fournir en haschich. Nous expliquons un jour à un père de famille que nous avons assisté à des noces bien arrosées dans une rue du Muqaṭṭam. Sa fille, une adolescente de 14 ans, exprime alors sa réprobation face à de tels comportements, ce que le père n'accepte pas : « tu ne peux pas me dire en face que mes traditions, c'est n'importe quoi[87] ! ». Abūnā Sam'ān peut le faire car c'est précisément son rôle, une jeune fille ne peut se le permettre[88]. Notons que ceux qui souhaitent échapper à la « tradition » pour des raisons

[86] HAENNI P., *L'ordre des caïds*, p. 55-56 ; FERRIE J.-N., *Le régime de la civilité en Egypte*, CNRS éditions, Paris 2003.

[87] Ici intervient la question du genre. Les femmes, dans ce quartier, n'ont de toute façon pas accès aux vices dénoncés par le puritanisme.

[88] Il est particulièrement malvenu pour une jeune fille de critiquer ouvertement le comportement d'un homme de sa famille. L'Eglise copte enseigne qu'il ne faut pas s'opposer à son mari mais plutôt essayer de l'adoucir en faisant de son foyer un lieu irréprochable, une image de l'Eglise en miniature. Le fait de fumer est un péché essentiellement masculin et il est quasiment impensable, surtout dans un quartier populaire, de voir une femme fumer. Voir ARMANIOS, « The 'Virtuous Woman'» et sur les modèles féminins proposés par l'Eglise copte

morales ou financières (ou les deux) peuvent se marier à l'église qui possède des salles à cet effet. La fête dure alors moins longtemps et coûte, surtout, beaucoup moins cher – consommer de l'alcool dans une église est en effet inimaginable en Egypte. De nouveau, on voit que la rue est lourde du poids des logiques du prestige familial et il est dès lors délicat de s'y soustraire. La religion reste la voie la plus sûre pour y parvenir. L'Eglise est ainsi venue affaiblir l'*ethos* familial en proposant des modes alternatifs de socialisation tout comme l'ont fait, à leur manière, les associations de développement et les mouvements de jeunesse[89]. Ces nouveaux espaces sociaux ouverts au sein de la paroisse ou des associations laïques sont venus élargir la palette des possibles offerte aux habitants du Muqaṭṭam. Ceux-ci ont appris à jouer de la variété de ces oportunités d'engagement.

D. **Les connexions du prêtre : Abūnā Sam'ān en politique**

Abūnā Sam'ān est un leader communautaire, parfois contesté nous le verrons, mais ce rôle est reconnu par tous. Il est respecté et la plupart des gens craignent sa colère ou sa réprobation. Il est ainsi craint et aimé à la fois. Il tire certainement une bonne part de ce respect de son autorité charismatique sur laquelle nous réfléchirons dans notre dernier chapitre. En effet, force est de constater que l'on accorde au prêtre une grande proximité avec Dieu, un pouvoir de guérison, de même qu'une grande piété. Il a su aussi s'inscrire dans la tradition à travers l'usage qu'il a fait de l'histoire du miracle du Muqaṭṭam et ce récit l'a encouragé à bâtir un énorme lieu de culte à partir de rien (nos chapitres 4 et 5). Mais dans un registre bien terrestre cette fois, Abūnā Sam'ān a aussi tissé un important réseau dans le monde politique local et même au-delà. Ses relations privilégiées avec Ibrāhīm Sulaymān[90], ancien député de Manshiyyat Nāṣir et ministre du logement, sont de notoriété publique. C'est lui qui a financé au début des années 1990 la route qui monte vers le Monastère. Sam'ān apparait également aux yeux des hommes politiques comme celui qui peut offrir les voix des chrétiens du quartier à ceux d'entre eux qui se présentent dans la circonscription, obtenant en échange de son soutien les services nécessaires à la réalisation de ses projets.

---

voir ARMANIOS F., AMSTUTZ A., « Emerging Christian Media in Egypt: Clerical Authority and the Visualization of Women in Coptic Video Films », in *International Journal of Middle East Studies*, 45, 2013.

[89] ORAM, *Constructing Modern Copts*, p. 165.

[90] Sulaymān est mis en examen après la révolution pour détournement de fonds.

1. *Le pouvoir local en Egypte*

La politique locale en Egypte est une affaire complexe. Les domaines de compétence des différentes autorités locales sont confus et parfois contradictoires[91]. Les villes sont divisées en *aḥyā'* (sing. *ḥayy*) unités administratives qui se subdivisent encore en *shiyākhāt* (sing. *shiyākha*).

> These subdivisions apply only to the governorate jurisdictions. There are many other ways Greater Cairo is sliced up geographically, and only a few of these coincide to any degree with any others. The census has its own subdivisions, as do the courts, the electoral districts, the property registration offices, the traffic zones, and so on. And it is rare to see these different subdivisions mapped, nor those who work within these administrations always know where the boundaries lie[92].

Aujourd'hui de nombreuses études de terrain – notamment à l'échelle du quartier – permettent de mieux comprendre comment l'organisation fonctionne en interne et comment ces quartiers se rattachent à l'Etat[93]. Chaque cas est bien entendu particulier mais on peut globalement estimer que les quartiers informels créent des possibilités pour capitaliser sur le manque de services fournis par l'Etat aux *'ashwā'iyyāt*. Ces manques rendent primordial le rôle des intermédiaires dans la fourniture de ces ressources étatiques convoitées et difficiles à obtenir. Cette difficulté d'accès aux services de l'Etat est la raison-même d'une plus grande politisation des quartiers « pauvres » par rapport aux quartiers « riches ». Nous prenons ici le terme politisation dans son sens le plus restreint : on votait davantage dans les quartiers populaires que dans les zones huppées avant la révolution. Personne en Egypte, en effet, ne recourt aux services publics comme les hôpitaux et les écoles, s'il peut se permettre de recourir à des services privés[94]. C'est le cas au Muqaṭṭam comme ailleurs, où l'on commence à assister à des transformations du comportement des couples qui choisissent de faire de moins en moins d'enfants pour pouvoir les inscrire dans des écoles privées et leur assurer le

[91] Des exemples de décisions contradictoires prises par différentes instances étatiques sont présentés dans ELYACHAR J., *Markets of Dispossession.*
[92] SIMS D., *Understanding Cairo*, p. 303.
[93] Voir par exemple BEN NEFISSA S., « La vie politique locale : les *mahalliyât* et le refus du politique », in BATTESTI, IRETON (dir.), *L'Egypte au présent*, p. 343-366 ; SINGERMAN D., *Avenues of Participation. Family, Politics and Networks in Urban Quarters of Cairo*, The American University in Cairo Press, le Caire/New York 1997 ; ISMAÏL S., *Political Life in Cairo's New Quarters. Encountering the Everyday State*, University of Minnesota Press, Minneapolis/Londres 2006 ; HAENNI P., *L'ordre des caïds* ; GAMBLIN S. (dir.), *Contours et détours du politique en Égypte. Les élections législatives de 1995*, l'HarMattân/CEDEJ, Paris-Montréal-le Caire ; VANNETZEL M., « Secret public, réseaux sociaux et morale politique. Les Frères musulmans et la société égyptienne », in *Politix*, n° 92, 2010/4, p. 77-97.
[94] L'état des écoles et des hôpitaux publics ne fait plus illusion à personne. Voir BEN NEFISSA, « La vie politique », p. 361.

meilleur avenir possible. Les infrastructures (eau, électricité…) sont bien entendu de meilleure qualité dans les quartiers riches et ne nécessitent donc pas le recours permanant aux « notables-courtiers[95] », ces hommes dont la fonction principale est de se brancher sur des réseaux connectés à l'Etat pour en obtenir des services. A cette situation se superpose la confusion des niveaux de pouvoir et des compétences à laquelle le rôle ambigu du député local vient donner tout son relief.

L'architecture des pouvoirs d'abord. Nous en avons vu un aperçu lorsque nous évoquions la soi-disant décentralisation de la gestion des déchets dans notre premier chapitre. Le niveau local de pouvoir apparaît en 1975 et permet l'éclosion pendant une période très brève d'une vie politique bien vite avortée par une nouvelle loi en 1979. On trouve aujourd'hui des Conseils populaires locaux, élus tous les quatre ans mais purement consultatifs, le véritable pouvoir étant dévolu au Conseil de fonctionnaires locaux. Le niveau local consiste donc essentiellement dans une gestion administrative qui d'ailleurs dispose de très peu de ressources propres et qui est tiraillé entre la tutelle du gouverneur et celle des ministères respectifs dont ils constituent les services déconcentrés[96]. Le deuxième point auquel nous faisions allusion est le rôle du député. Celui-ci « correspond essentiellement à une fonctionnalité de représentant local chargé de répondre aux demandes des habitants de sa circonscription en distribuant des services publics, mais aussi et surtout, biens publics et privés divisibles[97] ». Le parlement n'étant pas le lieu d'affrontements partisans ou de débats d'idée (toujours avant la révolution), le député se fait souvent le porte-parole de sa circonscription et passe d'ailleurs la plupart de son temps à s'occuper des problèmes locaux[98]. Or, si Sadate renonce à poursuivre la décentralisation et si Mubarak ajourne régulièrement la réforme de l'administration locale, c'est parce qu'ils perçoivent le danger d'un débordement politique depuis les quartiers à travers une percée électorale des Frères musulmans. On peut néanmoins parler de « décentralisation informelle », à travers le renforcement du pouvoir de certains gouverneurs qui ont pris des initiatives indépendamment de l'Etat central ou encore à travers la montée en puissance de nouveaux acteurs comme les ONG's et autres associations

[95] Nous nous appuyons ici sur les analyses de HAENNI, *L'ordre des caïds*, p. 133-169. HAENNI reprend l'expression à Bertrand BADIE, *Les deux Etats. Pouvoir et société en Occident et en terre d'islam*, Fayard, Paris 1985.
[96] BEN NEFISSA, « La vie politique locale ».
[97] VANNETZEL M., « Secret public, réseaux sociaux et morale politique », in *Politix*, vol. 23, n° 92/2010, p. 84.
[98] Situation qui a été quelque peu modifiée par l'arrivée de nombreux Frères musulmans au parlement en 2005 qui sont venus « politiser » le parlement – c'est-à-dire y imposer des débats politiques. *Ibidem*, p. 362 et sur la politisation par l'action des Frères voir VANNETZEL M., « Les voies silencieuses de la contestation : les Frères musulmans égyptiens, entre clientélisme et citoyenneté alternative » in *Raisons politiques*, n° 29, 2008/1, p. 23-37.

locales. De la même manière, une logique néolibérale de « privatisation de l'Etat[99] » s'enclenche. Elle s'appuie sur la notion de *maghūd dhātī*, effort personnel – introduite dans une réforme des *maḥalliyyāt* (l'administration locale) en 1988 –, qui désigne une participation (supposée) volontaire des habitants au financement de services relevant normalement du domaine de l'Etat. Le secteur privé est également mobilisé pour pallier les déficiences du service public comme dans le cas de la gestion des déchets[100].

Au niveau électoral, c'est Sadate qui « ouvre » la compétition politique à différents partis, rompant avec le parti unique nassérien. Les formations politiques qui peuvent concourir sont soigneusement sélectionnées par le régime et doivent répondre à des conditions très contraignantes. En outre, le pouvoir crée le Parti National Démocratique (PND) dont il s'assure qu'il obtienne toujours les deux-tiers des sièges à l'Assemblée du peuple. Or en 1990, une décision de la Cour constitutionnelle vient changer la donne. Elle impose la liberté de se présenter comme candidat individuel sans être forcément affilié à un parti et, du même coup, instaure l'élection au scrutin uninominal majoritaire à la place du scrutin proportionnel de listes[101]. Un déclin des résultats électoraux des partis d'« opposition » en découle de manière paradoxale, car le PND se voit obligé de se redéployer en un réseau clientéliste s'étendant désormais à des quartiers restés jusque-là hors d'atteinte des réseaux du pouvoir. Une concurrence locale s'instaure alors sous arbitrage du PND, sans que les candidats du parti de Moubarak parviennent à l'emporter à coup sûr[102]. Dans les faits les vainqueurs, une fois élus, rejoignent le PND, ce qui n'empêche pas la fraude électorale massive et la violence pour départager les concurrents. Pour prendre un exemple concret, en 2010, un candidat du quartier des chiffonniers concourt pour un siège à la chambre basse du parlement (*maglis al shūrā*).

---

[99] « Cette expression d'apparence paradoxale entend restituer l'ambivalence de la situation présente. Certains faits utilisés à l'appui de la thèse de l'affaiblissement des États sont peu contestables : délégation de plus en plus fréquente à des intermédiaires privés de leurs fonctions régulatrices, voire régaliennes ; montée des 'réseaux', des 'marchés' et des acteurs privés ; pression plus directe des contraintes économiques internationales.
Et il ne fait aucun doute que l'usage de la violence à des fins d'appropriation privée est devenu un mode de gouvernement dominant dans nombre de pays. Pour autant, l'Etat non seulement résiste, mais continue de se former à travers la renégociation permanente des relations entre 'public' et 'privé' et à travers les processus de délégation et de contrôle ex-post. Autrement dit, la 'privatisation' de l'État n'implique ni la perte de ses capacités de contrôle, ni sa cannibalisation par le privé, mais son redéploiement, la modification des modes de gouvernement sous l'effet des transformations nationales et internationales ». HIBOU B. « Retrait ou redéploiement de l'Etat », in *Critique internationale*, n° 1, automne 1998, p. 2.

[100] BEN NEFISSA, « La vie politique locale ».

[101] Voir FERRIE J.-N., *L'Egypte entre démocratie et islamisme. Le système Moubarak à l'heure de la succession*, Autrement, Paris 2008, p. 44-54 ; STEUER C., « En Egypte la révolution continue, notamment dans les urnes », in STEUER C., BEAUCHARD J.-B., VANDENHEEDE E., *Le Moyen-Orient un an après. Entre révolution, révolte et stagnation*, Editions du Cygne, Paris 2012, p. 9-18.

[102] Un exemple détaillé pour Imbāba est présenté par HAENNI, *L'ordre des caïds*, p. 237-284 ; BLAYDES L., EL TAROUTY S., « La concurrence interne au Parti National Démocrate égyptien », in *Egypte Monde Arabe*, troisième série, n° 7, 2011 : KOHSTALL F., VAIREL F. (dir.), *Fabrique des élections*, en ligne sur : http://ema.revues.org/index2987.html, visité le 17/6/2013.

On nous le présente alors comme indépendant mais il s'avère ensuite que ses tracts de campagne sont estampillés PND. Le candidat est indépendant dans le sens où il n'a pas été intronisé par le parti, ni soutenu par Sam'ān, mais il aurait rejoint le groupe PND au parlement s'il avait été élu.

2. *Sam'ān et les notables-courtiers*

Pour aborder la question du clientélisme, nous devons d'abord en proposer une définition générale :

> Le clientélisme est un rapport entre des individus de statuts économiques et sociaux inégaux (« le patron » et le « client »), reposant sur des échanges réciproques de biens et de services et s'établissant sur la base d'un lien personnel habituellement perçu dans les termes de l'obligation morale[103].

On peut préciser davantage la définition en disant que la relations est particulariste – c'est-à-dire qu'elle repose sur des qualités attachées aux individus, non sur des principes généraux de justice – et personnelle, ce qui implique que les individus concernés se connaissent, ont une histoire commune. Les termes de l'obligation morale sont souvent exprimés dans le langage des solidarités familiales, ce qui a pour contrepartie une instabilité de ces rapports :

> Owing to the linking of inequality with expressions of kinship-like solidarity, patron-client relations are beset with a high degree of uncertainty and ambivalence for the actors involved[104].

La relation de patronage est instable car elle peut constamment être déstabilisée par les interférences des logiques familiales que nous avons décrites plus haut. La monétarisation croissante des échanges vient de même affaiblir le sentiment de fidélité. En effet, quand le service est payé, la transaction financière annule en quelque sorte le « sentiment de dette[105]». Nous avons pu constater, par exemple, à Manshiyyat Nāṣir que la plupart des gens détestent les notables pour leur malhonnêteté et les « services » qu'ils rendent contre argent ou

[103] BRIQUET, « Clientélisme », in *Encyclopaedia Universalis*, en ligne, consulté le 20/6/2013. Sur les débats concernant le clientélisme dans l'espace méditerranéen voir GELLNER E., WATERBURY J. (éd.), *Patrons and Clients in Mediterranean Secieties*, Duckworth, Londres 1977. Une perspective intéressante sur l'histoire du clientélisme en Egypte est à lire chez SPRINGBORG R., « Sayed Bey Marei and Political Clientelism in Egypt », in *Comparative Political Studies*, vol. 12, n° 3, octobre 1979, p. 259-288.
[104] REEVES, *The Hidden*, p. 157-158, lequel s'appuie sur EISENSTADT S. N., RONIGER L., « Patron-client relations as a model for structuring social exchange », in *Comparative Studies in Society and History*, 22, I.
[105] HAENNI P., *L'ordre des caïds*, p. 161.

influence. Pour autant, chacun doit ménager ses relations avec eux car ils sont indispensables pour réaliser toutes sortes de transactions dont les gens ne peuvent se passer. Patrick Haenni a bien décrit cette logique dans son étude sur Imbāba :

> Après 1992, dans une population jusqu'alors largement laissée à elle-même par l'Etat, un champ bureaucratique commence à faire son apparition à Munîra [un quartier informel d'Imbaba]. L'Etat impose à la population la possession de certains « bien bureaucratiques » (certificats divers, permis de construire ou de logement, autorisation de travail pour les propriétaires de petites entreprises et les artisans, feuilles d'impôt etc.). L'accès à ces biens pose un problème en raison d'une administration procédurière. Très vite, des individus avec des compétences et des contacts dans les administrations apparaissent et contrôlent l'accès à certains de ces biens bureaucratiques inaccessibles ou difficilement accessibles de façon directe. Eventuellement, ils monnaient leur courtage[106].

Les associations du quartier et le Monastère constituent un réservoir important de ressources pour les hommes de réseaux. Ceux-ci sont en retour indispensables à ces mêmes associations pour négocier leur ancrage local. Nous avons expliqué que le lien clientéliste était individuel, or nous avons vu qu'une des familles, les Ḥabaysha était particulièrement liée aux Sœurs coptes. Est-il possible de s'assurer la fidélité clientélaire d'un groupe constitué (« corporate clientelism[107] ») ? Oui, ça l'est en partie, en distribuant des ressources à plusieurs membres de ce groupe. La relation reste cependant individuelle. Un des membres des Ḥabaysha, par exemple, est un farouche opposant aux Banāt Maryam et s'est du coup rapproché d'Abūnā Sam'ān et de la Gam'iyya . Au fond, le « groupe constitué » – que l'on considère la famille ou les chiffonniers dans leur ensemble ou encore les chrétiens du quartier –, n'en constitue réellement un que dans certaines circonstances : quand le groupe se sent menacé, par des attaques visant des éléments essentiels de son mode de vie.

En effet, la multiplication des associations, des notables et la présence de deux églises antagonistes donnent de la marge aux individus pour jouer sur les différents patrons possibles[108]. A tel point que les affiliations multiples ou le retrait par rapport au lien clientéliste permet de développer une forme d'individualisme favorisée également par la multiplication des opportunités de travail hors des réseaux locaux – notamment dans le domaine du recyclage. Les différentes organisations du quartier introduisent également des

[106] *Ibidem*, p. 136.
[107] Voir à ce sujet LECA, SCHEMEIL, « Clientélisme et patrimonialisme », p. 458. Ce type de clientélisme est à mettre en rapport le clientélisme dyadique qui lie deux individus ensemble.
[108] Sur la concurrence entre les deux églises voir chap. 6.

méthodes de travail et de recrutement basées sur les compétences, ainsi que des règles impersonnelles reposant sur d'autres principes que ceux du patronage (ou sur un autre type de patronage). Enfin, il faut prendre en compte l'émergence d'une revendication de justice dont nous verrons qu'elle trouve à s'exprimer après la révolution. Nous montrerons cependant que ceux qui en étaient porteurs ont eu les plus grandes difficultés à trouver des appuis pour s'extirper des réseaux locaux et à traduire leurs aspirations dans des projets concrets.

Manshiyyat Nāṣir devient l'un des districts (*ḥayy*) du Caire en 1991[109]. Suite à l'adoption du scrutin individuel, les notables-courtiers peuvent se lancer dans la course électorale. En effet, les notables-courtiers tissent des liens avec l'administration, et tentent souvent de se faire élire au Conseil local – instance dont nous avons vu qu'elle n'a quasiment pas de prérogatives mais qui est un lieu privilégié de constitution des liens clientélistes. Le notable parle de ses affidés comme de « mes gens » (*al nās bitu'ī*)[110] et présente souvent sa légitimité dans les termes de l'affection, ne reculant pas devant la franche vantardise. Tel est le cas de Shaḥāta al Muqaddis (né en 1960) de la famille des Ḥabaysha, connu pour ses liens avec les services de sécurité dont il n'hésite pas à se vanter. Il tient un café *waṭanī* (patriote) à mettre en rapport avec les Ḥizb Watanī, le parti de Moubarak. Shaḥāta fait dériver son rôle dans la vie du quartier de celui de son père, venu de Haute Egypte en 1948.

> Il était un personnage respecté dans le monde des *zabbālīn*. C'était quelqu'un d'important (litt. grand, *kibīr*) qui était écouté dans sa communauté. J'ai hérité de mon père. J'ai donc pu tenir le même rôle et me concentrer sur les problèmes des *zabbālīn*. […] Je suis quelqu'un d'intrépide (*'andī garā'a*), je n'hésite pas à parler, à défendre les autres par la force et je n'ai pas peur. Je crois dans les personnalités fortes et je crois dans la citoyenneté parce que je suis Egyptien et que je participe à cette patrie[111].

Le nom *muqaddis*, dont il a hérité de son père, proviendrait du fait que ce dernier avait accompli le pèlerinage à Jérusalem et fonctionne ici comme un équivalent de *ḥagg* chez les musulmans, attribué à ceux qui ont fait le pèlerinage à la Mecque. On voit à travers cette citation que Shaḥāta justifie en partie son rôle par la tradition familiale, en partie par ses qualités intrinsèques. On retrouve ici un certain *ethos* de la *fatwāna*, une sorte d'imaginaire

[109] TEKCE B., OLDHAM L., SHORTER F., *A place to live. Families and Child Health in a Cairo Neighborhood*, The American University in Cairo Press, Le Caire/New York 1994, p. 53. SEJOURNE M., *Les politiques récentes*, p. 367.
[110] *Ibidem*, p. 138.
[111] Entretien avec Shaḥāta al Muqaddis, 2012.

chevalresque typique des quartiers populaires du Caire[112]. Celui qui l'incarne est le *futuwwa* « sorte de bandit d'honneur urbain, prompt à la rixe, sa raison d'être. Il est admiré pour sa force, véhicule avec lui des légendes en tout genre sur ses actes héroïques et on reconnaît en lui le rôle d'un protecteur. […] Mais, dans le même temps, le *futuwwa* est aussi craint[113]». Ce registre est présent dans le discours de Shaḥāta, mélangé à celui du service rendu et de la représentation politique. L'homme s'est fait construire une imposante villa à l'entrée du quartier, côté citadelle. La possession d'une villa semble constituer un signe important de l'appartenance à cette classe des notables. Celle de Shaḥāta est dotée d'une grande salle de réception. Deux chaises sont installées sur une estrade, d'autres en contrebas, ce qui lui permet souvent d'être assis plus haut que ses interlocuteurs. Au-dessus de l'estrade, des portraits sont accrochés au mur : une photo de son père et trois de lui. De grandes banderoles sur le mur opposé proclament l'unité des musulmans et des chrétiens dans un style électoraliste – probablement des restes de la campagne de 2010 où il s'est présenté pour un siège à l'Assemblée du peuple (*Maglis al sha'b*). Il accepte de se faire prendre en photo assis sur une des chaises de l'estrade. Il change pourtant de siège au dernier moment pour que sa chicha n'apparaisse pas sur le cliché « pour ne pas qu'Abūnā Sam'ān ne se fâche ». Ce notable a été président du conseil d'administration de l'association Rūḥ al Shabāb, et a souvent prétendu représenter les chiffonniers dans les médias s'identifiant comme leur *naqīb* (chef, représentant). L'association a eu besoin de lui pour assurer son ancrage local et ses relations avec les autorités. Quant à lui, il a pu prendre appui sur l'association pour prétendre être le porte-parole des *zabbālīn*. Shaḥāta est donc capable d'allier une rhétorique de chef traditionnel, avec son rôle dans une association de développement, sans oublier sa capacité de fournir des ressources étatiques à ses clients. On peut noter à ce propos qu'un certain nombre de ces notables gèrent des magasins de biens subventionnés (riz, sucre, huile…), ce qui leur donne un rôle de redistribution très concret.

D'autres notables évoluent dans un autre registre ou en tout cas justifient leurs actions dans d'autres termes : ceux de la compétence et du savoir. Ce sont les avocats. Ils sont cependant également des membres importants de leur clan et entretiennent le même genre de liens de connivence avec l'administration. Deux avocats du quartier ont ainsi été candidats aux élections locales. Ils font partie, avec deux ou trois autres, de la première génération à avoir été formée à l'université et à exercer cette profession. Ils ont la cinquantaine ou un peu moins

[112] Personnage largement exploité par la littérature égyptienne. Nous avions cité dans le premier chapitre *Les fils de la médina*, le personnage de Barghūt du film *Les derniers hommes respectables* s'en approche un peu également.
[113] HAENNI P., *L'ordre des caïds*, p. 24.

et ont étudié au début des années 1980. Les deux avocats qui se sont présentés au scrutin local se sont trouvés à un moment donné en concurrence et c'est Abūnā Sam'ān qui a choisi celui des deux qui serait soutenu par le PND. Le candidat malheureux entretient depuis des relations tendues avec le prêtre et a tenté par la suite de se présenter lors de différents scrutins (par exemple celui de 2010 dont nous parlions plus haut), sans jamais recueillir le soutien du Monastère.

Un informateur confiait que tous ces notables qui ont tenté leur chance aux élections locales ont été lancés par Abūnā Sam'ān. Nous ne connaissons pas les détails des relations entre le prêtre et les notables, d'autant plus que ceux-ci nient régulièrement le rôle politique de Sam'ān pour ne pas faire ombrage au leur. L'avocat qui a été candidat à plusieurs élections, à qui nous demandions si Abūnā Sam'ān était le chef des *zabbālīn*, affirmait ainsi : « Abūnā Sam'ān est le chef de son église ». Le prêtre a d'ailleurs besoin des notables pour remplir un certain nombre de tâches qu'il ne peut exécuter lui-même. De même, les notables ont besoin du prêtre certainement plus d'ailleurs que lui n'a besoin d'eux. Prenons l'exemple d'un de ces hommes de service, qui s'est fâché contre Abūnā Sam'ān après la révolution concernant le rôle du prêtre dans la Gam'iyya . Il s'associe alors avec d'autres hommes du quartier qui se réunissent dans le souci de « faire quelque chose » pour leur communauté et qui veulent créer une nouvelle association que nous examinerons plus en détail par la suite. Pourtant, Sam'ān fait appel à ses services pour assurer la sécurité du Monastère à l'occasion de la fête de Pâques suivant la révolution – époque où les attaques contre les coptes se multiplient. Par la suite, le notable aura besoin à son tour de Sam'ān. Cet homme de services parvient à s'emparer après la révolution d'un terrain dans la fameuse zone où les personnalités se doivent d'avoir une villa. Cette zone comprend encore un certain nombre d'espaces libres, sur lesquels les autorités étatiques empêchent quiconque de construire. Or le soulèvement provoque une frénésie immobilière dans cette partie du quartier qui s'est depuis presque totalement couverte de nouvelles constructions[114]. Notre notable s'y est fait construire une énorme villa, entourée d'une grille pour lui et sa famille élargie. Ceux qui se sont emparés de ces derniers terrains vacants, par des moyens sans doute véreux, sont les plus riches et les plus puissants au sein de la communauté. A un certain point, les autorités se manifestent et annoncent qu'elles vont détruire les nouvelles constructions. Face à cette menace, Abūnā Sam'ān intervient pour sauver la mise des notables en mobilisant les députés du quartier fraichement élus, en l'occurrence des membres des Frères musulmans. Ils rendent visite au

[114] Voir à ce sujet FURNISS J., « The Quiet Encroachment of the Informal: Urban Development in Cairo since the Revolution », article à paraître.

gouverneur et le convainquent de renoncer à la démolition. La solution trouvée est de créer un comité, incluant des habitants du quartier et des ingénieurs de l'administration locale. Un témoin de la rencontre du comité raconte que les ingénieurs et les notables du quartier se connaissaient bien et se saluaient comme des amis de longue date. Les deux parties ont probablement trouvé une solution à l'amiable car les constructions sont toujours là. On le voit : quand le niveau de pouvoir concerné monte d'un échelon, c'est à Sam'ān que l'on s'adresse. Quand les notables sont menacés, c'est lui qui peut leur sauver la mise. Et quand la communauté dans son ensemble est ébranlée c'est, là encore, le prêtre qui intervient.



Une affiche électorale de Shaḥāta pour les élections du parlement en 2010

E. **Sam'ān comme représentant des chiffonniers**

Quand les intérêts de la communauté sont en danger, la question de la représentation du groupe se pose. Dans les situations de menace, les différentes associations du quartier peuvent prétendre représenter les *zabbālīn* et décider de faire cause commune pour défendre les intérêts les plus généraux de la communauté. Mais, même à ce niveau, les conflits ne sont pas exclus car il est toujours possible de contester que ces diverses associations (APE, Rūḥ al Shabāb, Gam'iyya/Abūnā Sam'ān) défendent réellement les intérêts de l'ensemble de la communauté, comme ce sera du reste le cas après la révolution. De même, les différentes

associations peuvent diverger sur la stratégie à adopter. Toujours est-il qu'en dernier ressort, quand la situation menace l'ensemble de la communauté des *zabbālīn*, c'est Abūnā Sam'ān qui intervient.

Nous avons vu que le notable a besoin à la fois d'entretenir de bonnes relations avec les autorités locales, mais également avec Abūnā Sam'ān. Ce qui fait la force du prêtre est qu'il occupe une place centrale dans le système des solidarités locales (familles, réseaux clientélistes locaux…) tout en tirant son autorité de ressources qui ne relèvent ni des autorités locales, ni de celles de l'Etat central. Son pouvoir provient également de son rôle central dans les projets de développement, de sa position centrale (même si elle est contestée) au sein de l'Eglise copte, de son autorité charismatique (il est un homme inspiré par Dieu) et de ses liens avec les réseaux évangéliques. Sam'ān ne dépend donc pas du bon vouloir des autorités politiques et le Monastère devient source de convoitise pour des représentants de l'Etat et même de l'Eglise. En effet, la « notabilité locale a d'autant plus de poids au regard des instances de sélection qu'elle puise pour partie ou intégralement ses racines dans des phénomènes qui échappent au contrôle direct du système politique[115]». La grande force du prêtre est de se constituer une large autonomie à partir de différentes ressources qu'il puise à l'intérieur et à l'extérieur du quartier.

Nous allons examiner maintenant les crises où Sam'ān a dû monter au créneau pour défendre les intérêts des chiffonniers. L'abatage des porcs en 2009 est l'une d'elles. Cette crise, nous l'avons vu, est particulière car l'hystérie médiatique[116] qui la provoque transforme très vite la question en affaire d'Etat. La seule alternative à l'abattage alors évoquée est le déplacement des élevages hors du Caire. Cette question fait déjà l'objet de débats et de discussions anciennes et trouve même des partisans dans les associations du Muqaṭṭam. D'ailleurs, un décret présidentiel datant de 2008 prévoit l'allocation d'une terre aux chiffonniers pour y installer des fermes dans le *Wādī Dhahāb*, situé à proximité de la ville du Quinze Mai. Celui-ci n'est pourtant jamais mis en œuvre et lorsque la question de l'élevage des porcs se pose à nouveau, on parle donc d'appliquer cette décision. Sam'ān exprime alors son désir de se ranger à cette solution dans une interview télévisée, tout en regrettant qu'aucune localité

[115] CAMAU M., BENACHOUR R., AMRANI F., *Contrôle politique et régulations électorales en Tunisie*, CRESM, Aix-en-Provence/Tunis 1981, p. 335-336, cité dans LECA, SCHEMEIL Y., « Clientélisme et patrimonialisme », p. 482.

[116] Cette hystérie est bien illustrée par la remarque d'un député à l'Assemblée du peuple qui estimait que les *zabbālīn* constituaient un danger car ils entrent dans toutes les maisons d'Egypte. Cela rappelle le film *Les derniers hommes respectables* qui faisait le même constat, y voyant plutôt une solution au problème du héros. FURNISS, *Metaphors of Waste*, p. 221.

n'accepte d'accueillir les élevages[117]. Vu l'ampleur de la crise et la signification antichrétienne de la polémique, le pape préfère se distancier des chiffonniers[118], de même que la plupart des figures publiques coptes. La crainte que l'identification symbolique du porc avec les chrétiens ne finisse par être formulée explicitement si les débats s'enflamment encore davantage, pousse des membres influents de la communauté à essayer de cantonner l'identification de la « contagion » des porcs aux seuls *zabbālīn*. Ce dernier rapprochement est notamment le fait d'un député des Frères musulmans au parlement qui suggère que l'on fasse passer des examens médicaux aux chiffonniers[119]. La crise dépasse largement le cadre local et Sam'ān n'a pas vraiment d'autre choix que d'obtempérer. De même, quand les chiffonniers essayent de résister aux représentants de l'administration qui viennent emporter leurs bêtes, le prêtre pousse les éleveurs à accepter la compensation que le gouvernement leur propose en échange de leur cheptel. Les organisations du Muqaṭṭam ne font pas entendre leur voix publiquement même si Mariz Tadros, qui a interviewé certains de leurs responsables, suggère qu'ils ont négocié en coulisses de meilleures conditions pour les chiffonniers[120]. Cette crise qui touche aux enjeux les plus profonds de la question communautaire rend la marge de manœuvre du prêtre quasi nulle. Comme Marie Assaad l'a confié à Mariz Tadros, « Egypt was sitting on a sectarian volcano about to erupt in the most violent way. People were saying 'the Christians are going to kill us'» et les *zabbālīn* risquaient de se faire attaquer directement par des gens prenant l'initiative de régler eux-mêmes le « problème ». Le prêtre ne peut dès lors peser sur aucun niveau du pouvoir politique parce que la décision est prise par le président en personne. L'Eglise ne soutenant pas non plus les chiffonniers, il ne reste que les associations activistes coptes – particulièrement en disaspora – et les évangéliques pour s'émouvoir de cette discrimination, mais leurs dénonciations ne peuvent rien changer à l'affaire.

Un autre conflit, survenu en 2010, touche cette fois au foncier que nous avions identifié comme l'un des intérêts vitaux de la communauté. Le gouvernorat décide « d'exproprier » un certain nombre de familles situées en contrebas du Monastère, en bas d'un pan de la falaise. Cette décision fait suite à un effondrement en 2008 à Duwayqa – l'une des sous-parties de Manshiyyat Nāṣir – qui coûte la vie à de nombreux habitants dont les maisons sont écrasées par l'éboulement. Par la suite, de nombreuses habitations sont détruites à Manshiyyat Nāṣir

[117] *Ibidem*, p. 221-229.
[118] Il a même conseillé dans son sermon du vendredi aux coptes de ne pas se rendre dans des endroits où les cochons sont élevés. TADROS M., « Scapepigging », p. 223.
[119] *Ibidem*, p. 221.
[120] *Ibidem*, p. 228.

par les autorités, car elles sont mises en danger par la falaise[121]. Cette nouvelle affaire dans le quartier des *zabbālīn*, menace 40 immeubles et 57 ateliers, soit l'équivalent de 177 familles à expulser. En échange, les autorités promettent de reloger les habitants dans de nouvelles constructions à Duwayqa. En conclusion d'un courrier adressé à Sam'ān, le gouverneur du Caire précise qu'il « ferait porter la responsabilité criminelle et civile sur ceux qui s'opposeraient à l'application de cette décision d'expulsion[122]». Le prêtre du Muqaṭṭam, lui répondant quelques jours plus tard, l'informe qu'un comité d'experts est arrivé à la conclusion qu'il faut extirper les rochers qui menacent de tomber, et, ainsi, sécuriser la falaise. Il ajoute que cela se fera « en coordination avec son excellence concernant l'évacuation temporaire des habitations, le temps de réaliser les travaux de consolidation de la montagne et sous réserve que les habitants puissent réintégrer leurs habitations après que le danger ait été écarté[123] ». Le prêtre décide donc de passer en force et parvient à trouver un riche entrepreneur qui lui prête un winch (une grue avec un treuil) pour remonter les rochers qui menacent les maisons. Un incident vient contrarier le projet : une roche trop lourde entraîne la machine dans une chute de près de vingt mètres, venant écraser une *zarība* (un enclos pour les bêtes), sans faire heureusement de victimes. Sam'ān doit maintenant trouver l'argent pour rembourser le winch à son propriétaire. Il a pour cela besoin du soutien des différents chefs de famille et appelle, lors de la messe de Pâques, les habitants du quartier à participer à cet effort. Un membre bien introduit de la communauté explique que Sam'ān a traité cette affaire hors de la Gam'iyya pour jouer sur le fait que les expulsions pourraient être interprétées comme une discrimination confessionnelle s'il s'y impliquait directement.

Le prêtre s'appuie sur les députés du quartier contre le gouvernorat. L'affaire se produit, en effet, quelques mois seulement avant les élections législatives, ce qui donne à Sam'ān la possibilité de monnayer son soutien aux candidats. On le voit, le leader des chiffonniers dispose d'un grand nombre d'atouts dont il peut jouer alternativement selon les circonstances. Cet épisode est même mis à profit à travers un film documentaire intitulé *Les rochers de la foi*, pour montrer à quel point tout cela n'aurait été possible sans Dieu. Mais le film est aussi destiné à récolter des fonds pour le Monastère[124]. Abūnā Sam'ān a probablement été bien inspiré, de négocier la sauvegarde des immeubles, car aujourd'hui de nombreuses personnes chassées de leur logement à Duwayqa pour des raisons de sécurité n'ont, au moment d'écrire

[121] https://www.amnesty.org/en/news-and-updates/report/cairo039s-poorest-risk-being-buried-alive-their-homes-20091117, consulté le 8/8/2013.
[122] Courrier officiel du gouverneur du Caire à Abūnā Sam'ān daté du 19/1/2010.
[123] Courrier daté du 21/1/2010.
[124] Témoignage de la responsable du projet de documentaire.

ces lignes, toujours pas été relogées. D'autres ont été réinstallées dans des logements sociaux à l'extrême opposé du Caire, près de la ville nouvelle du Six Octobre, dans une zone dépourvue d'infrastructures[125].

F. Le bouleversement révolutionnaire

Les relations de pouvoir que nous avons décrites sont déstabilisées par les événements révolutionnaires qui débutent en janvier 2011. Le renversement de Moubarak, puis les élections qui s'ensuivent, fin 2011, amènent les chiffonniers à s'impliquer dans la vie politique comme jamais auparavant. Surtout la révolution délie les langues, ouvrant une fenêtre à la critique, et même à la dénonciation publique. Comme le note bien Bruno Latour : « les controverses laissent beaucoup plus de traces dans leur sillage que des connexions déjà établies qui, par définition, restent muettes et invisibles[126]». La crise rend donc visibles beaucoup de choses, en révélant l'instabilité de l'ordre social égyptien, et la profondeur de la révolution sociale qui le traverse[127].

Tout se passe comme si la révolution fournissait soudain des appuis à l'expression d'un mécontentement resté jusqu'alors à l'état latent. Il trouve tout d'un coup une légitimité à s'exprimer au grand jour. Certaines personnes au Muqaṭṭam parviennent à canaliser ce mécontentement contre les associations qui affirment parler au nom des chiffonniers. Du fait de sa position centrale dans le quartier, Abūnā Sam'ān est également exposé aux critiques. Il parvient à maintenir son rôle de leader de la communauté lors des élections. On constate cependant l'apparition de nouveaux contre-pouvoirs à travers une dynamique associative et le parti politique « Les Egyptiens libres » (al Miṣriyyīn al Ahrār), qui s'implante alors au Muqaṭṭam.

Les élections qui suivent la révolution donnent la possibilité aux Egyptiens d'exprimer leur choix par les urnes, pour la première fois dans l'histoire du pays. De manière générale le « vote Copte » a été jusqu'alors quasi inexistant. Le PND comptait très peu de candidats

[125] http://www.egyptindependent.com/news/years-after-deadly-rockslide-duweiqa-residents-still-await-relocation, visité le 8/8/2013.
[126] LATOUR B., *Changer de société*, p. 46.
[127] Sur les évolutions sociales du monde arabe, voir TODD E., *Allah n'y est pour rien ! Sur les révoltes arabes et quelques autres*, Arretsurimage.net, Loubiana 2011 ; EL-CHAZLI Y., HASSABO C., « Socio-histoire d'un processus révolutionnaire », in ALLAL A., PIERRET T. (dir.), *Au cœur des révoltes arabes. Devenir révolutionnaires*, Armand Colin, Paris 2013.

chrétiens sur ses listes, le Wafd un peu plus. Mais il s'agissait la plupart du temps d'hommes influents qui avaient les qualités nécessaires pour gagner une élection du point de vue clientéliste et pour lesquels certains ont sans doute voté parce qu'ils étaient chrétiens[128]. Pour parler de « vote copte » il faudrait que les chrétiens aient un poids réel et global dans une élection à l'échelle du pays – ce à quoi nous assistons lors de la dernière législative et sans doute plus encore lors de la présidentielle. Du fait de la pluralisation de l'offre partisane, les coptes pèsent dans le résultat de l'élection et sont courtisés en tant qu'électeurs. La crainte des Frères musulmans encourage plutôt les chrétiens à suivre les consignes de leur Église, ou en tout cas à se ranger derrière le choix qu'ils perçoivent comme étant celui de leur communauté. Il est possible pourtant que cette « unanimité » ne dure pas toujours. Par exemple, lors de l'élection présidentielle, le père Sam'ān n'hésite pas à soutenir Ahmad Shafīq (ancien ministre de Moubarak), alors qu'une partie des coptes – quelques-uns au Muqaṭṭam et beaucoup plus dans la jeunesse des classes moyennes et supérieures – ne veulent pas voter pour le candidat de l'ancien régime auquel ils préfèrent souvent le nassérien Ḥamdīn Ṣabāḥī[129] qui arrive troisième lors du premier tour de l'élection. Le taux de participation des coptes aux scrutins à venir sera déterminant. Il semble que celui-ci ait été relativement élevé pour les premières législatives d'après-révolution. L'impression que la fraude y a été massive était pourtant largement partagée parmi les coptes du Muqaṭṭam. Ce sentiment est liée notamment à la surestimation de leur propre nombre par les chrétiens égyptiens : on entend souvent des coptes estimer leur poids démographique entre 15 et 20 millions, alors qu'ils constituent plus vraisemblablement 6 % de la population égyptienne , c'est-à-dire autour de cinq millions[130].

[128] Voir GUIRGUIS, *Les coptes d'Egypte*, p. 217-223. Par exemple, malgré l'appel lancé par le pape Shenouda à voter pour Moubarak en 2005, le PND n'inscrira que 2 coptes sur 444 candidats à la députation, ROUSSILLON A., « Les coptes à la marge », in *Egypte Monde Arabe*, troisième série, n° 7, 2011 : KOHSTALL F., VAIREL F. (dir.), *Fabrique des élections*, p. 11. Samir Soliman pensait, quant à lui, que le vote des coptes commençait de plus en plus à être courtisé dans les dernières années de la décennie 2000 ; SOLIMAN S., 2009, « The Radical Turn of Coptic Activism. Path to Democracy or to Sectarian Politics? », *Cairo Papers in Social Sciences*, vol. 29, n° 2/3, p. 149-150.

[129] Opposant au régime de Sadate lorsqu'il est étudiant, il est député au parlement entre 2000 et 2010. Ṣabāḥī arrivera troisième à la présidentielle à quelques pourcents seulement du deuxième. Il dirige le parti al Karāma.

[130] La mise au point la plus récente sur le nombre des coptes est HULSMAN C., « Discrepancies between Coptic Statistics in the Egyptian Census and Estimates Provided by the Coptic Orthodox Church », in *MIDEO*, vol. 29, 2012.

1. *Les chiffonniers et la Révolution du 25 janvier*

Les chiffonniers, quand ils ne sont pas hostiles à la révolution, n'y participent qu'en lui témoignant une certaine sympathie – une sympathie nuancée par la crainte qu'elle n'accouche de graves menaces pour les coptes. Les notables du quartier liés au PND essayent durant le soulèvement de recruter parmi leurs clients des hommes de main (*balṭagiyya*) mais ceux-là préfèrent rebrousser chemin avant d'arriver à la place Tahrīr, d'ailleurs dissuadés par les prêtres du Monastère. En revanche, dans l'élan du soulèvement du 25 janvier, l'Association des chiffonniers, et l'ONG Rūḥ al Shabāb sont la cible de manifestations organisées par des habitants du quartier. Une des raisons qui explique probablement cette contestation est l'écart de plus en plus difficile à résorber entre le langage du développement utilisé par ces associations et leur fonctionnement clientéliste. L'ONG vient alors de recevoir un million de dollars de la fondation Bill Gates et beaucoup de gens se demandent ce que devient tant d'argent[131]. De même, le mécontentement contre la Gam'iyya des chiffonniers s'étend vite au Monastère du fait de ses liens avec le père Sam'ān. Lors d'une tentative de conciliation à l'église, le prêtre se fait même invectiver en public – chose difficilement imaginable quelques mois auparavant. Il a en réalité créé lui-même le maillon faible qui le rend vulnérable à la critique. En effet, rien ne se passe à la Gam'iyya sans son accord et les services que celle-ci rend aux chiffonniers se font de plus en plus discrets, de sorte qu'elle ressemble davantage à une annexe du Monastère qu'à une association professionnelle. L'accusation peut donc s'appuyer sur plusieurs points : le souci d'Abūnā Sam'ān pour son église avant celui des chiffonniers, voire – mais le pas est rarement franchi – la défense de ses intérêts particuliers au détriment de sa vocation ecclésiale. En tout état de cause, l'absence de confiance des chiffonniers dans les associations et institutions supposées les aider ou défendre leurs intérêts parvient à s'exprimer au grand jour à l'occasion de la révolution.

Le soulèvement déstabilise aussi l'équilibre précaire d'un clientélisme de plus en plus critiqué à Manshiyyat Nāṣir. Dès lors, dans la foulée de la révolution, un groupe de « jeunes » (trentenaires pour la plupart) qui feront ensuite partie de l'équipe de campagne du parti des Egyptiens Libres se réunit dans le but de « faire quelque chose » au profit de la

[131] La Fondation Bill et Melinda Gates a en effet alloué cette somme à différents projets en relation avec les *Zabbālīn* : voir http://www.gatesfoundation.org/How-We-Work/Quick-Links/Grants-Database/Grants/2009/10/OPP1003081, consulté le 16/4/2014.

communauté[132]. Cette volonté de probité est une réaction face au discrédit touchant les diverses associations. L'objectif concret n'est cependant pas clairement défini. Le groupe commence par organiser des réunions dans la rue pour débattre des amendements à la constitution avant le referendum du 19 mars 2011 qui doit décider de leur adoption. Rappelons que suite à la révolution, le Conseil supérieur des forces armées (CSFA) met en place une feuille de route consistant à organiser d'abord les élections parlementaires, afin que les députés puissent élire ensuite un comité chargé de rédiger une nouvelle constitution. Entre-temps, un comité d'« experts » nommés par l'armée est chargé de proposer des amendements à la constitution qui resteront en vigueur jusqu'au scrutin. Les libéraux sont opposés à cette solution et réclament que la constitution soit écrite avant les élections, tandis que les islamistes et les membres de l'ancien régime y sont favorables. Ces amendements sont ensuite soumis à référendum. A cette occasion, les islamistes parviennent à traduire ce scrutin en un choix pour ou contre l'islam. Les coptes se rangent, quant à eux, majoritairement pour le non mais le vote favorable atteint presque 80 %[133].

Les membres du groupe rencontrent ensuite une des entreprises étrangères chargées du ramassage des ordures. L'objectif est d'essayer de trouver avec elle un arrangement qui permette de faire droit au travail des « petits » chiffonniers et de passer outre les intermédiaires qui sous-traitent avec les entreprises[134]. De manière assez révélatrice, leur première idée pour changer les choses dans le quartier est de partir d'une sorte « d'arbre des familles (*ʻā'ila*, le clan) », puis de considérer les *usar* (familles nucléaires, sing. *usra*). Chaque membre paierait une cotisation. Le but, paradoxalement, est de créer une association qui se situerait au-dessus des familles. Les Ḥabaysha et les Ḥamāra ne sont toutefois pas inclus dans le projet : « avec Rūḥ al Shabāb, ils ont déjà leur association » confie un membre du groupe rappelant que 'Ezzat Naʻīm le président est l'un des Ḥamāra et Shaḥāta al Muqaddis, le président du conseil d'administration, un membre des Ḥabaysha. Le groupe rencontre cependant les plus grandes difficultés pour trouver des appuis à son action. Nous adopterons ici la perspective de Nicolas Dodier, qui parle d'appuis conventionnels, comme de « l'ensemble des ressources qui permettent d'élaborer une communauté, même minimale, de perspectives pour coordonner des actions ». Ces appuis peuvent se situer dans les personnes –

[132] Nous avons suivi ce groupe en particulier. D'autre jeunes du quartier se sont coordonnés avec des jeunes des autres parties de Manshiyyat Nāsir et ont voulu s'impliquer à plus large échelle – pas seulement au sein des *zarā'ib*.
[133] STEUER C., « Egypte : une révolution politique inachevée », in CHAPUIS J. (éd.), *Le Moyen-Orient en marche. Perspectives croisées*, Editions du Cygne, Paris 2012, p. 25-26.
[134] Cette rencontre a été rendu possible grâce à une réalisatrice qui – faisant un film sur ce groupe – leur a présenté une doctorante qui travaillait sur la question de la gestion des déchets.

par exemple à travers de compétences acquises – mais aussi reposer sur des objets ou des lieux. Ils sont conventionnels dans le sens « où leur existence témoigne d'un travail antérieur pour constituer, entre les personnes et leur environnement, les préalables d'une orientation commune[135]». Cela veut dire que lorsque l'on se sert de ces appuis, on met en forme des expériences, des idées préexistantes pour servir l'action que l'on souhaite entreprendre. Pour les membres du groupe que nous avons suivis, ces appuis sont essentiellement le produit d'expériences organisationnelles dans les diverses associations, les églises, et les mouvements de jeunesse que nous avons décrits plus haut. Celles-ci ont fourni aux jeunes un certain nombre de compétences pratiques, mais assez peu d'objectifs concrets. En effet, leur propre engagement associatif s'est épuisé avec le temps, butant sur la saturation de l'espace du quartier par les différents réseaux de clientélisme et les logiques de clan. Les groupes de scouts ont cessé de se réunir et les associations se retrouvent discréditées. Leur volonté de parvenir à se détacher des solidarités familiales et clientélistes, butent toujours sur une forme d'engagement au sein de leur quartier, caractérisée par la densité des relations d'interconnaissance[136]. On peut être rival dans l'engagement politico-social, membres de familles antagonistes et ami dans le même temps, ce qui complique la prise de distance par rapport à l'environnement proche. En réalité leurs tentatives de distanciation vis-à-vis des *'aṣabiyyāt* n'ont d'autre choix que de s'appuyer sur ces manières de faire dont ils veulent précisément s'écarter.

Prenons un exemple concret pour le montrer. Le groupe compte en son sein un notable-courtier (celui qui s'est construit une villa après la révolution) : les autres membres pensent en effet avoir besoin d'un notable pour compenser leur absence à la fois de fonds et de reconnaissance au sein de leur famille. Tout le monde est pourtant conscient que celui avec qui ils s'associent représente l'exact opposé de leur idéal de probité. Qui plus est, aucun ne connait de langue étrangère, compétence pourtant indispensable pour entrer en contact avec des donateurs étrangers. Ils ne pensent donc pouvoir parvenir à faire exister une nouvelle association en se reposant uniquement sur leurs propres ressources. Le groupe cherche donc des soutiens dans l'environnement communautaire copte, dans d'autres paroisses et se rapprochent d'un collaborateur de l'évêché de Shubrā al Khayma (quartier populaire au Nord du Caire dans le gouvernorat de Qaliyūbiyya). Cette solution les expose néanmoins à un

[135] DODIER N., « Les appuis conventionnels de l'action. Eléments de pragmatique sociologique », in *Réseaux*, vol. 11, n° 62, 1993, p.66.
[136] Voir les réflexions de THEVENOT L. sur le régime d'engagement familier et sa prise en compte dans la problématique de la mobilisation autour d'une cause, *L'Action au pluriel*, p. 102-105 et 219-222.

éventuel conflit avec Sam'ān qui n'apprécierait pas qu'un évêque s'ingère sur son territoire. Ils finissent par trouver les appuis nécessaires dans le parti des Egyptiens libres, un parti libéral créé après la révolution à l'initiative du richissime homme d'affaire copte Naguib Sawiris. Cette formation politique fait partie du Bloc Egyptien (*al kutla al miṣriyya*), une coalition qui regroupe également les partis al Misrī al Dimukrātī al Igtimā'ī (social-démocrate) et le *Tagammu'* (parti du Rassemblement, réunissant diverses tendances de la gauche nationaliste, un parti qui existe depuis 1976).

C'est à un employé d'Orascom (la compagnie dirigée par les frères Sawiris) vivant au Muqaṭṭam, Magdī, qu'est confiée la tâche de diriger l'équipe locale du parti. Celui-ci nous confiait que la motivation principale de son engagement est d'agir au niveau local, même s'il dit adhérer totalement au projet politique du parti. Il apparaît que Magdī et le reste de l'équipe sont motivés par l'idée de servir efficacement les gens en mettant en œuvre les projets que les associations, accusées de ne chercher que leur profit, se montrent incapables d'accomplir. Dans les faits, jusqu'à présent, ils organisent exactement les mêmes activités que les associations du quartier ont toujours pratiquées[137]. Magdī insiste notamment sur l'importance de l'éducation pour qu'on cesse de devoir utiliser des symboles[138] pour guider le vote des gens. Les grands problèmes à surmonter sont selon lui l'ignorance (*al gahl*) et l'arriération (*al takhalluf*). Pour lui, l'essentiel ne réside pas dans les contours de l'action mais plutôt dans l'inspiration de celle-ci et le fait de se faire connaître et reconnaître pour pouvoir agir. « On va donner un sac, deux sacs, trois sacs [de nourriture]… » confie Magdī, puis les gens sauront qui ils sont, un lien de confiance sera établi. Il faut, pour exister en tant que groupe au sein du quartier, avoir une identité reconnaissable et pouvoir fournir des services. 'Ismat, un des membres fondateurs, expliquait par exemple que l'élément déclencheur dans la création de l'association officielle a été l'apostrophe du consultant de la compagnie de ramassage des déchets – « vous êtes qui ? » – qui était une manière de s'interroger sur leur capacité à vraiment représenter les *zabbālīn*. Ils sont aussi habités par le rejet du clientélisme, que ce soit celui du Monastère ou des notables du quartier. Ce n'est pas un hasard si la plupart d'entre eux sont liés soit à l'autre église du Muqaṭṭam, soit à une église située hors de leur quartier.

[137] Sur la ressemblance des différents services proposés par les associations de quartier, remarques de P. Haenni : « Car qu'ont en commun un syndicat professionnel, une mosquée, islamiste ou non, un centre de jeunes, une antenne du PND et une association de développement ? Ils sont, avant tout autre chose, appréciés parce qu'ils rendent des services, services au demeurant étonnamment semblables : cours d'alphabétisation, de rattrapage scolaire, de religion, médiation des conflits, accès à l'emploi, soutien financier, prestations médicales, organisation de cérémonies de mariage, etc. Répertoire sans aucun doute dominant du lien politique au niveau du quartier ». HAENNI P., *L'ordre des caïd*, p. 158.

[138] A chaque candidat est associé un petit dessin, un symbole, de manière à permettre aux personnes illettrées de reconnaitre les candidats sur le bulletin de vote.

Cette nouvelle génération souhaite faire prédominer les principes de la « grandeur civique », c'est-à-dire le principe politique selon lequel « les citoyens renoncent à leur singularité et se détachent de leurs intérêts particuliers pour ne regarder que le bien commun[139]». Mais dans le même temps, ils pensent (à raison) que la société fonctionne toujours selon le modèle domestique[140] dominé par les solidarités traditionnelles, les hiérarchies et les liens clientélistes.

Ces jeunes engagés envisagent donc cette prise de distance avec les pratiques qu'ils dénoncent de manière progressive. Nous l'avons dit, le groupe compte parmi ses membres un ancien notable-courtier dont personne ne pense qu'il soit particulièrement honnête, ni désireux de défendre l'intérêt général de la communauté. L'un des responsables confie cependant qu'ils ont besoin de s'appuyer sur lui parce qu'il a des relations et qu'il garde une importance dans la société, du fait même que les habitants du quartier pensent que les choses n'ont pas changé[141]. Les membres de l'équipe sont donc pris dans une contradiction : rejeter cet homme-symbole du passé, représentant tout le contraire de ce qu'ils veulent faire, ou reconnaître qu'ils ont besoin de lui pour exister sur le terrain. Ils parviennent finalement à s'en défaire grâce au soutien du parti qui les aide à concrétiser le projet d'association. La même logique sert à justifier le choix du candidat qui sera amené à se présenter sous les couleurs du parti. La formation politique a besoin de s'appuyer sur quelqu'un de « populaire » qui puisse également mobiliser son clan : ils choisissent ainsi un ancien candidat à un scrutin local. La prochaine fois, assure l'équipe de campagne, ils choisiront un candidat sur le critère des compétences politiques. L'option de s'appuyer sur les notabilités locales semble être celle du parti à l'échelle du pays. En effet les Egyptiens Libres, en tant que nouveau parti, cherchent à s'appuyer sur des candidats qui ont déjà une implantation sur le terrain[142].

---

[139] BOLTANSKI, THEVENOT, *De la justification*, p.138.
[140] *Ibidem*, p. 116-126.
[141] Une autre « croyance » cette fois mise en avant pour expliquer le vote islamiste est que les Egyptiens ne réfléchissent plus quand on leur parle en s'appuyant sur des arguments religieux : ils voteraient donc selon les consignes reçues le vendredi précédant le scrutin à la mosquée. Ṭal'at, de l'équipe du parti, affirme que les chrétiens agissent également de la sorte. Il nuance cependant : « Nous, on milite pour un parti civil, on veut que l'Eglise reste à l'écart de la politique ». Cette idée de l'autorité quasi absolue de la religion sur les comportements est souvent couplée avec l'idée que cette obéissance aveugle provient de l'ignorance ou l'arriération. Sur le vote au Fayyoum, une enquête nuance cette idée de l'irrationalité des électeurs : MOATAZ AHMED Y., « What do Egypt's Villages Vote for? », *Egypt Independent*, 10/04/2012, http://www.egyptindependent.com/opinion/who-do-egypt%E2%80%99s-villagers-vote-and-why, consulté le 27/6/2013.
[142] Voir STEUER C., « Les stratégies de campagne des partis politiques au niveau local : étude comparée de trois circonscriptions », in *Egypte/Monde arabe*, troisième série, n° 10, 2013 : STEUER C. (dir.), *Les élections de la révolution*, en ligne : http://ema.revues.org/3156, visité le 18/2/2014.

2. *Les événements de mars*

Le 8 mars 2011, cependant, une tragédie vient mettre un terme à la contestation qui commence à prendre forme dans la communauté. Pour protester contre l'incendie de l'église de Sūl (banlieue du Sud du Caire), des jeunes du quartier descendent bloquer l'« autostrade »[143]. Très vite, les choses s'enveniment : des conducteurs de microbus, originaires du quartier voisin de Sayida ʻĀ'isha, ont diffusé la rumeur que les coptes auraient incendié une mosquée du quartier[144]. L'armée vient « s'interposer » violemment, laissant dix morts sur les flancs du Muqaṭṭam parmi lesquels neuf chrétiens[145]. À côté des martyrs de la révolution, les coptes commencent alors à revendiquer leurs propres martyrs, auxquels s'ajoutent ceux d'Imbāba le 9 mai et, surtout, ceux de Maspero (nom donné au bâtiment de la télévision publique en l'honneur de l'égyptologue Gaston Maspero en face duquel sont organisées de nombreuses manifestations après la révolution) le 9 octobre – jour où l'armée égyptienne fait une vingtaine de victimes coptes. Selon le témoignage de proches d'Abūnā Samʻān, celui-ci ne considère pas les victimes des incidents du Muqaṭṭam comme de véritables martyrs, au sens religieux du terme[146]. Ils ont désobéi à ses appels au calme et sont morts dans une bataille rangée, et non pour la foi du Christ. Il ne le dira jamais ouvertement : les familles des victimes ne lui pardonneraient pas ce jugement. Et ce point de vue n'empêche pas la suspension de banderoles représentant les « martyrs du Muqaṭṭam » au Monastère et dans les rues du quartier. Les activistes de l'Union des Jeunes de Maspero (*Ittiḥād Shabāb* Maspero), en revanche, enrôlent ouvertement les morts du Muqaṭṭam dans la légion des martyrs coptes, en brandissant les portraits des victimes du massacre lors d'une marche à Shubrā[147]. L'une de leur figure tutélaire, le père Mātyās Naṣr, rédacteur en chef du journal La Légion Thébaine (*al Katība al Ṭībiyya*) reproche d'ailleurs au prêtre du Muqaṭṭam son attitude conciliante envers les autorités, ainsi que son refus de participer à ces marches de protestation[148]. Cet événement est généralement absent des récapitulatifs réguliers de la presse

[143] Rappelons que c'est déjà ce mode d'action qui avait été choisi par les chiffonniers pour protester contre l'arrivée des sociétés étrangères chargées de la collecte des déchets sans que les *zabbālīn* aient été pris en compte dans les arrangements avec l'Etat égyptien. Ils y ont eu de même recours lorsque les autorités égyptiennes sont venues pour abattre leurs cochons en mai 2009. Voir chapitre 1.
[144] Certains vont même jusqu'à affirmer que c'est l'armée elle-même qui a fait courir ce bruit ; intervention de Mariz Tadros au colloque *Narrating the Arab Spring*, 20 février 2012, Université du Caire.
[145] D'après les chiffres donnés par le Ministère de la santé.
[146] Il a pourtant affirmé qu'ils étaient bien des martyrs à l'occasion de l'enterrement. CTV : http://www.youtube.com/watch?v=aJ1Qwavvwnk, consulté le 17 octobre 2012.
[147] Vidéo amateur, http://www.youtube.com/watch?v=aHU8fIVNjPI, consulté le 7/05/2012.
[148] Entretien avec le père Mātyās Naṣr, 3 octobre 2011.

d'opposition sur les exactions de l'armée après la chute de Mubarak[149]. Les victimes du Muqaṭṭam ne sont pas devenues des « martyrs » de la révolution dans l'esprit des « jeunes révolutionnaires », contrairement à ceux de Maspero[150]. En revanche, ils reçoivent officiellement le statut de martyr de la révolution et l'indemnité qui l'accompagne dans ce qui ressemble fortement à une forme de transaction entre le père Sam'ān et l'armée[151]. Celui-ci, souhaitant éviter la confrontation ouverte avec les autorités, charge un avocat d'obtenir pour les victimes ce statut qui permettrait à leurs familles de toucher une compensation[152]. Le jour du drame du Muqaṭṭam se déroule un *talk-show* de la chaîne Copte CTV. Un jeune du quartier, en direct au téléphone, explique, affolé, que l'on est en train de leur tirer dessus. À la question de savoir qui exactement les prend pour cible, il répond sans ambiguïté « l'armée ». Le lendemain, le père Sam'ān se rend dans la même émission pour bien préciser que ce n'est pas l'armée qui a tué les jeunes victimes la veille, tout en indiquant dans le même temps que les munitions extraites des corps ne sont pas des munitions conventionnelles. Il met de la sorte l'armée en garde en sous-entendant qu'il sait ce qui s'est passé et en détient les preuves[153].

Deux jours après les incidents, une apparition de la Vierge se produit au Muqaṭṭam. Dans la montée qui mène au Monastère des chrétiens ont le regard tourné vers l'horizon : ils disent apercevoir une lumière blanche. Des prières s'élèvent vers *Umm al Nūr*, la Mère de la Lumière comme les coptes surnomment la Vierge. Nous nous rendons ce jour-là au Monastère accompagné de deux membres de l'association dont nous avons parlé plus haut

[149] On peut y voir plusieurs explications : soit un manque d'intérêt pour les chiffonniers, voire un véritable dédain à leur endroit, soit le fait que l'événement soit arrivé très vite après la chute de Moubarak et qu'il constituait, en outre, le premier massacre commis par l'armée.

[150] Une exception cependant avec 'Alā' 'Abd al Fattāḥ, le célèbre blogueur et activiste qui décida d'assister à la messe du Noël Copte, le 6 janvier 2012, à l'Eglise du Muqaṭṭam, expliquant qu'il venait ainsi honorer la mémoire des martyrs oubliés de Manshiyyat Nāṣir. Il précisa bien qu'ils furent les premiers à tomber sous les balles de l'armée. Sur la chaîne CBC : http://www.youtube.com/watch?v=AkgSo2en214&playnext=1&list=PLF90A670816CD9A31&feature=results_main. Le film *Rags and Tatters* de Ahmed Abdalla met en scène l'événement mais en le décontextualisant, rendant son déroulement particulièrement flou. Voir DU ROY G., « Les Caire, Errance au cœur de la révolution. Rags and Tatters de Ahmed Abdalla », in *Orient XXI*, le 24/1/2014, en ligne : http://orientxxi.info/lu-vu-entendu/le-caire-errance-au-coeur-de-la,0490, visité le 18/2/2014.

[151] Une commission a d'abord été formée pour identifier les martyrs de la révolution afin de pouvoir les indemniser. Ensuite, un Conseil des martyrs a été mis en place par le Conseil militaire en juin 2011. Au fur et à mesure des événements, les gouvernements successifs ont pu, au coup par coup, ajouter de nouveaux martyrs à la liste. La tendance a été d'accorder le statut de martyr de manière très large pour tenter de calmer la contestation. Lorsque le Parlement a été élu, en janvier 2012, le montant des compensations pour les martyrs a été l'objet de nombreux débats et d'une substantielle augmentation.

[152] L'avocat en question raconte dans un *talk-show* diffusé sur Coptic TV les difficultés pour faire reconnaître les morts du Muqaṭṭam comme des martyrs de la Révolution et les différentes étapes administratives pour y parvenir : le 8/3/2012, http://www.youtube.com/watch?v=BgycM3yUUU4, consulté le 25/4/2014.

[153] http://www.youtube.com/watch?v=lQKsGm4rc44, CTV, le 10 mars 2011, visité le 18/2/2014.

(ceux qui voulaient faire « quelque chose » pour leur quartier après la révolution). Ils passent d'un pas rapide sans jeter un coup d'œil aux témoins de la vision – ils n'y croient pas une seconde. Ils y voient juste une manière de se rassurer après le choc du 8 mars. Dans le même temps, les chrétiens rassemblés en *sit-in* en face de la télévision d'État (Maspero), pour protester contre les attaques visant les coptes, apprennent la nouvelle qu'ils interprètent comme un signe que la Vierge ne les abandonne pas[154]. Pourtant Sam'ān ne reconnait pas l'apparition, coupant court à toute possibilité de s'appuyer sur elle pour mobiliser la communauté. Cette attitude est cohérente avec sa volonté d'éviter la confrontation avec les autorités, alors qu'une apparition reconnue et « homologuée » aurait pu attiser les tensions[155].



Photo des martyrs du 9 mars 2011, affichée à l'entrée du Monastère

3. *Les élections*

En septembre 2011, la nouvelle loi électorale longtemps débattue finit par accoucher d'un système électoral compliqué, où les deux tiers des membres sont élus au scrutin de liste et un tiers au scrutin individuel[156]. Cette loi sera d'ailleurs jugée par la suite inconstitutionnelle,

[154] Vidéo visible sur Youtube : http://www.youtube.com/watch?v=o6rc5X0w7u8, visité le 18/2/2014. La personne qui annonce l'apparition du Muqaṭṭam enjoint les chrétiens présents à Maspero à chanter toute la nuit pour qu'elle leur apparaisse également. Voir la vidéo : http://www.youtube.com/watch?v=1fe2uqYa0Vo, visité le 18/2/2014.

[155] Cela va également dans le sens de ses conceptions religieuses influencées par les courants évangéliques, favorisant le contact direct entre le fidèle et son Créateur sans intermédiaires. Sur les apparitions de la Vierge, voir l'article de HEO A., « The Virgin Made Visible: Intercessory Images of Church Territory in Egypt », *Comparative Studies in Society and History*, 54 (2), 2012, p. 361-391. Heo note la même réaction après le meurtre de plusieurs coptes en janvier 2010 devant une église de Nag Hammādī en Haute Égypte. Une apparition s'ensuit mais est vite « étouffée », « to deflect attention from the church (p. 373-374) ».

[156] STEUER C., « Des élections révolutionnaires ? », in *Egypte/Monde arabe*, troisième série, n° 10, 2013 : STEUER C. (dir.), *Les élections de la révolution*, § 10, en ligne : http://ema.revues.org/3156, visité le 18/2/2014.

décision provoquant la dissolution du parlement en juin 2012. Le nouveau mode de scrutin amène à découper des circonscriptions énormes au sein desquelles il faut « désormais disposer soit d'une fortune colossale, soit du soutien d'un parti politique puissant, soit enfin d'une notoriété médiatique d'envergure nationale[157]» pour avoir une chance d'être élu. On assiste donc, à l'occasion de ces premières élections, à une sorte de « recyclage des notabilités[158]» qui ont peu de chances de l'emporter sans le soutien d'un parti. En outre, le découpage électoral pour les scrutins de liste et individuel ne coïncide pas : pour les listes, la circonscription numéro trois comprend Qaṣr al Nil (centre-ville), Būlāq, Mūskī, ʻĀbdīn, Azbikiyya, Darb al Ahmar, Gamāliyya, Manshiyyat Nāṣir, Bāb al Shaʻriyya, Ẓāhir ; tandis que la circonscription numéro sept pour les individuels inclut : Manshiyyat Nāṣir, Darb al Aḥmar, Bāb al Shaʻriyya, Ẓāhir.

Un avocat du quartier, qui a été à la pointe du mouvement de contestation contre l'église et les associations juste après la révolution, choisit d'être le candidat du Wafd[159] aux élections alors que l'église soutient clairement les Égyptiens Libres. La stratégie du Bloc Egyptien – la coalition à laquelle participe ce parti – est de mettre de plus en plus l'accent sur l'identité de celle-ci, au détriment des différentes formations politiques qui la composent. Les partis se partagent les circonscriptions sans se présenter les uns contre les autres pour éviter la concurrence.

Egyptiens Libres est alors le parti qui parvient le mieux à incarner les aspirations des coptes. Il négocie son ancrage local avec l'église du père Samʻān et semble agir de même à l'échelle du pays, du moins dans les quartiers et les régions où les chrétiens sont nombreux. Le prêtre désigne, en accord avec le parti, l'un de ses protégés et ancien élu local pour être présent sur la liste en tant qu'« ouvrier» [160] à une position difficilement éligible (sixième). Le candidat, commerçant aisé, est choisi pour son appartenance à une grande famille du quartier, les Bagatra, selon une logique mêlant *ʻaṣabiyyāt* (solidarités traditionnelles) et notabilité locale. Tout cela s'effectue dans une relative improvisation. Avant l'annonce officielle des listes, peu de gens savent quels rescapés de l'ancien régime (*fulūl*) se présenteront, et quels « grands »

[157] STEUER C., « En Egypte, la révolution continue », p. 22.
[158] *Idem.*
[159] Pour rappel, c'est un vieux parti nationaliste de l'époque républicaine, créé lorsqu'une délégation (*wafd* en arabe) se rend en Europe après la Deuxième guerre mondiale pour réclamer l'indépendance de l'Egypte. Le parti réapparait dans les années 1970 lorsque Sadate ouvre le jeu politique à un multipartisme largement contrôlé. Le parti se veut libéral et prône l'union de la croix et du croissant. Il a pourtant noué une alliance avec les Frères musulans après la révolution qui s'est rapidement dissoute avant même les élections.
[160] Nous rappelons que le système électoral égyptien prévoit un certain nombre de sièges réservés aux ouvriers et paysans. Sur l'histoire des élections égyptiennes : BEN NEFISSA S., ARAFAT A., *Vote et démocratie dans l'Egypte contemporaine*, IRD/Karthala, Paris 2005.

des familles (*kubār al ʻā'ilāt*) tenteront leur chance au scrutin. Les chrétiens, rassemblés par l'appréhension d'un « danger » islamiste, se soudent autour de la liste et, dans leur très grande majorité, votent pour le Bloc Egyptien.

La personnalité du candidat et son statut de chef de famille, sont vite éclipsés par la jeune équipe de campagne agissant dans une logique politique se souciant peu des solidarités familiales. Le parti mène campagne en insistant sur l'enjeu de l'écriture de la nouvelle constitution. Cela engendre une montée en généralité par rapport aux enjeux locaux, aux questions du service et des rapports clientélistes. Le vote prend, dès lors, des couleurs politiques et idéologiques. Cette tendance est favorisée par l'enjeu de cette élection qui doit désigner un parlement à qui échoira la responsabilité de rédiger la nouvelle loi fondamentale. Le paradoxe réside ici dans le fait que c'est le sentiment communautaire – la crainte des islamistes – qui permet cette projection sur la scène politique nationale.

Le 19 novembre 2011, un meeting électoral se tient dans le quartier[161]. La question du lieu de rassemblement a été débattue la veille par l'équipe de campagne. Celle-ci a déjà organisé auparavant des réunions dans un café pour présenter le parti. Mais les femmes ne pouvant se rendre dans un tel lieu, l'option ne peut pas être maintenue. L'église, pas plus que les diverses associations du quartier, ne conviennent mieux car la campagne doit garder son allure de neutralité. En effet, le quartier est tellement marqué par la logique clientéliste et les différents conflits qu'elle génère, qu'il devient difficile d'investir les lieux de pouvoirs locaux de nouveaux projets ou de nouvelles idées.

C'est donc finalement la rue qui s'impose pour accueillir le meeting électoral. Mais la rue non plus n'est pas neutre au Muqaṭṭam. Le lieu de rencontre est fixé devant la maison du bras droit de Samʻān – le responsable de la Gamʻiyya –, ce qui marque clairement le soutien du Monastère au parti. Le groupe décide d'accueillir les participants en musique et opte, après avoir envisagé des chansons nationalistes à la gloire de l'Égypte, pour des chants chrétiens nationalistes (*tarānīm waṭaniyya*). Une centaine de personnes assistent à l'événement. L'inquiétude face à la poussée islamiste est palpable. Un homme prédit 70 % des voix pour les partis se réclamant de l'islam politique. Un autre demande à Ṭalʻat, le responsable de l'organisation du meeting, comment ils pourront distinguer les candidats musulmans modérés (*al muslimīn al muʻtadilīn*) des islamistes. Ṭalʻat lui explique qu'il doit surtout voter pour un

[161] D'autres meetings étaient programmés mais ont été suspendus à cause des incidents violents de la rue Muḥammad Maḥmūd en novembre 2011. Cette rue, adjacente à la place Taḥrīr, mène au Ministère de l'intérieur. Des manifestants qui essayaient de se frayer un chemin jusqu'au bâtiment du Ministère furent violamment réprimés : nombre d'entre eux y laissèrent leur vie.

candidat qui lui apporte quelque chose, qui soit honnête. Il privilégie par principe l'approche politique, mais précise que le parti donnera en temps voulu le nom des candidats indépendants qu'il soutient. Un homme s'écrie alors « on ne veut pas des noms, on veut des symboles[162]! ». La conférence se veut didactique, ses organisateurs insistent sur la priorité du politique, sur l'importance de l'enjeu constitutionnel par rapport à la délivrance de services individuels ou collectifs. « Le service viendra ensuite » dit la coordinatrice de campagne, Munā Munīr, une femme extérieure au quartier et active dans le service social[163]. Le message est répété lorsqu'un homme prend la parole pour se plaindre des traditionnels problèmes d'eau et d'électricité que rencontrent les quartiers informels égyptiens. Régulièrement les intervenants répètent les noms du Bloc égyptien et son symbole, l'œil (*ramz al 'ayn*) pour que les électeurs les retiennent. Quelques personnes se lancent dans un discours militant sur la nécessité d'obtenir « nos droits » et de voter pour élire l'assemblée qui dessinera l'Égypte de demain. Le « nous » semble se référer aux coptes sans que ce soit jamais explicite. Cela permet au discours de se maintenir dans ce que Cyrille Lemieux appelle la « grammaire publique », c'est-à-dire la montée en généralité nécessitant de s'appuyer sur des principes partageables par des tiers[164]. La présence à la conférence d'une candidate musulmane du parti, contraint encore d'avantage les intervenants à se maintenir dans ce registre. Cela n'empêche pas l'un de ceux ayant tenu un discours politique sur la nécessité de l'engagement « pour défendre nos droits », de faire un commentaire à son voisin, peu amène à l'égard des musulmans, en venant se rasseoir. Cet aparté lui permet d'exprimer un sentiment brut à l'abri de l'exigence de justification du discours public[165].

L'importante mobilisation des coptes ne résulte pas seulement de ce travail de sensibilisation. L'Église pèse de tout son poids pour diriger les voix de ses fidèles vers le parti des Egyptiens libres et la coalition de la Kutla. Mais, au-delà de cet objectif commun, les relations s'avèrent difficiles entre l'équipe de campagne et Abūnā Sam'ān. En effet, celui-ci essaye d'imposer successivement un de ses proches, puis deux anciens relais locaux du PND, à la tête de l'équipe de campagne. La coordinatrice des Egyptiens libres tient pourtant bon en refusant

[162] En effet, chaque candidat voit figurer un symbole à côté de son nom sur les affiches électorales et bulletins de vote afin de permettre aux illettrés de s'y retrouver.
[163] De la même manière, une vidéo réalisée par le Haut conseil électoral défend la même distinction entre politique et service. Diffusée sur des chaînes de télévision et sur le site du Conseil, elle raconte une petite histoire sous forme de dessin-animé. Il s'agit d'une métaphore assez transparente. C'est comme quand on va chez le médecin, est-il expliqué : on peut discuter et prendre un jus d'orange avec le docteur mais l'essentiel est de se faire soigner. Donc on doit d'abord se faire soigner et ensuite, on peut accessoirement discuter et partager une boisson.
[164] LEMIEUX C., *Le devoir et la grâce*, p. 76-81.
[165] Ce que Cyrille Lemieux appelle la « grammaire naturelle », *Ibidem*, p. 81-85.

que le parti soit dominé par la logique clientéliste du prêtre. Elle parvient à imposer Magdī, qui réussit à maintenir à la fois la distance et la coordination entre le parti et l'église. Le choix des candidats individuels illustre, à son tour, la tension entre l'église et les Égyptiens libres. Ceux-ci, en effet, doivent changer la paire de candidats qu'ils avaient décidé de soutenir pour s'aligner sur les préférences du Monastère. Le choix se porte, pour le siège « travailleur », sur un *fulūl* notoire, député sortant ayant rendu des services à l'église – notamment dans l'affaire des expulsions qui opposait le prêtre au gouvernorat –, et, comme candidat « autres catégories » (*fi'āt*)[166], un commerçant chrétien connu pour avoir financé le programme de soutien aux démunis de l'Église, les Frères du Seigneur (*Ikhwāt al rabb*)[167]. Le père Sam'ān souhaite maintenir sa marge de manœuvre clientéliste en choisissant lui-même les indépendants qui lui sont le plus favorables. L'un des membres de l'équipe de campagne décrit cet alignement sur les candidats de l'église comme un choix « stratégique », le parti ayant absolument besoin du soutien du Monastère dans la course électorale. La même personne note pourtant une distinction fondamentale entre l'équipe de l'église et la leur. Les *khuddām* du Monastère soutiennent Les Égyptiens libres parce qu'ils pensent que c'est un devoir religieux. En revanche, lui-même, comme l'équipe du parti, sont mus par des motivations politiques. Il pense même que l'église a dû recevoir de l'argent pour soutenir les candidats individuels. Cette accusation, invérifiable, exprime un rapport de méfiance vis-à-vis de l'église, voire une tentative d'émancipation par-rapport à son autorité, même si l'équipe de campagne au Muqaṭṭam est entièrement chrétienne et s'adresse quasi exclusivement à des électeurs chrétiens[168]. On assiste en fait à une sorte de pluralisme paradoxal où deux acteurs poursuivent le même but, et, cependant, mus par des motivations différentes.

L'équipe du parti continue à être active après les élections législatives, consciente de la nécessité de tisser des liens avec des musulmans. La méfiance semble toujours dominer les esprits. Plusieurs de nos interlocuteurs expliquent que même quand un musulman tient des propos modérés, on ne sait jamais ce qu'il pense vraiment. On le voit, la prise de distance par rapport au cadre communautaire est rendue difficile par le rapport de méfiance avec l'Autre musulman, mais la confiance vis-à-vis des églises du quartier et des associations locales ne se porte guère mieux. Cet exemple, certes circonscrit, montre la difficulté pour les coptes de

[166] Il est prévu une représentation au parlement des travailleurs, et des « autres catégories » à savoir des gens qui ont un certain niveau d'études. Il est rare que les travailleurs soient réellement des travailleurs manuels.
[167] Ce qui n'a pas empêché le candidat *fi'āt* que le parti a renoncé à soutenir au profit des candidats choisis par l'église, de venir distribuer devant le Monastère des petits cartons de campagne à son effigie avec sur l'autre face l'image du saint Sam'ân.
[168] En effet, le parti n'a de bureau local que dans les *zarā'ib*, et l'équipe ne fait pas campagne dans le reste de Manshiyyat Nāṣir.

prendre leur autonomie par rapport au clergé, tant la sortie du cadre communautaire peut apparaître comme une perspective incertaine[169].

Au deuxième tour, il faut départager les candidats indépendants. Les électeurs doivent choisir entre Ḥaydar Bughdādī, le député sortant PND, et Nāṣir ʻUthmān, un Frère musulman, pour le siège alloué aux « ouvriers ». L'autre siège, celui des « autres catégories », est disputé entre Khālid Muhammad, un Frère, et Muhammad Ahmad Gābir, un salafiste. Le 3 décembre se tient donc une réunion du parti pour savoir quelle attitude adopter face à cette configuration. Personne au sein de l'équipe locale n'est enthousiaste à l'idée de soutenir Bughdādī, ce proche d'Ibrahīm Sulaymān (un ancien ministre emprisonné après la révolution). Mais le groupe prend l'option de se ranger derrière « le meilleur des pires ». Il faut dire que l'équipe croit que Ḥaydar est opposé à un salafiste, alors qu'en réalité il doit s'imposer face à un Frère. Personne ne vient dissiper cette confusion qui a pu être provoquée par le candidat *fulūl* pour s'assurer le soutien des coptes. Le parti appelle donc les habitants du quartier à voter pour Ḥaydar contre un salafiste (en réalité un Frère) et pour un Frère contre un salafiste car il est nécessaire de voter pour deux candidats sous peine de voir invalider son vote[170]. Magdī, le chef d'équipe, précise bien que ceux qui ne veulent pas « descendre » n'y sont pas obligés. Deux jeunes filles qui représentent le Monastère, arrivent plus tard à la réunion. Elles ont l'air d'en savoir plus que les membres du parti sur l'organisation de ce deuxième tour. Celle qui prend la parole connaît, par exemple, le nombre de voitures que le candidat Ḥaydar mettra à la disposition des électeurs pour les emmener voter. Elle craint cependant de nuire à l'église en faisant campagne pour le candidat de manière trop ostensible. Magdī propose qu'ils descendent ensemble de manière à ce qu'ils soient associés au parti et non à l'église. L'autre jeune fille du Monastère répond aux réticences concernant Ḥaydar : « il est suffisant qu'il respecte nos prêtres » (*kifāya biyiḥtirim al āba' bituʻnā*). La dichotomie islamiste/civil (*madanī*) semble l'emporter sur toute autre considération. Un ancien élu du quartier au conseil local confie par exemple que Ḥaydar a mauvaise réputation ; c'est un homme à femme, qui est connu pour traîner dans les cabarets, mais du coup, ajoute-t-il, « on est sûr qu'il n'est pas un islamiste ! ».

La veille du deuxième tour, le candidat Ḥaydar vient rendre une visite de courtoisie au QG du parti. Dans son discours de remerciement, il révèle son attachement au père Samʻān – « mon

[169] Sur une présentation de l'espace public égyptien structuré par l'appartenance communautaire voir GUIRGUIS, *Les coptes d'Egypte*.
[170] Le carton distribué par le parti Nūr pour le second tour encourageait à voter pour Nāṣir ʻUthmān, le frère musulman contre Haydar Bughdādī.

père spirituel » – ainsi qu'au quartier de Manshiyyat Nāṣir – « je suis un serviteur de première catégorie du quartier des chiffonniers ». Il mentionne également son intention de défendre l'Etat civil contre les Frères et les salafistes mais il passe vite au registre des services accomplis. Ḥaydar énumère ceux qu'il a rendus au quartier et au père Sam'ān, notamment dans l'affaire récente opposant le prêtre aux autorités locales pour sauver des familles menacées d'expulsion. Il met également en avant son ancienne collaboration avec Ibrahīm Sulaymān et affirme que c'est eux qui ont apporté l'eau courante dans le quartier. Ḥaydar insiste également sur sa proximité avec les gens simples : il roule en Peugeot 504, donne aisément son adresse et son numéro de téléphone. Bref, il mélange tous les registres qui font la campagne électorale : le service – forme d'échange qui dominait avant la révolution et qui n'a pas disparu –, l'attachement affectif – de l'ordre d'une *adāb* (politesse) égyptienne, « une mise en forme socialement acceptable de l'échange[171] » dont on ne peut faire l'économie –, et, enfin, le politique évoqué rapidement à travers la défense de l'État civil, registre émergeant lié à la polarisation entre « islamistes » et « libéraux »[172].

Ce deuxième tour du scrutin individuel est marqué par le retour en scène des anciens *fulūl* du quartier qui ont été marginalisés par le scrutin de liste et qui se sont fait discrets jusqu'alors. C'est leur statut même de notable-courtier qu'il essayent de sauver en tentant de revenir dans le jeu. Ils achètent des voix et promettent de faire voter leurs affidés (*al nās bitu'hum*). De manière intéressante, le seul candidat issu du quartier qui s'est présenté comme individuel, Ḥarīs Tawfīq, et que l'église a refusé de soutenir, fait partie de cette entrée en scène des *fulûl*. La veille, pourtant, il expliquait à qui voulait l'entendre que Ḥaydar avait insulté les chiffonniers, en les traitant de *balṭagiyya* (délinquants) au moment de l'incident de mars 2011. Il s'en prend également à l'un des prêtres de l'église d'Abūnā Sam'ān, l'accusant de soutenir Ḥaydar uniquement « parce qu'il avait des intérêts personnels avec lui ». Le candidat

[171] HAENNI, *L'ordre des caïds*, p.157. À la même page : « En d'autres termes, dans l'échange clientélaire, le vocabulaire de l'affection, qu'il se fasse d'un côté, selon les répertoires de l'amitié et de l'altruisme et, de l'autre, selon ceux de la soumission et du respect, est sans doute une occultation des fondements de l'échange. Gardons-nous d'y voir pourtant une 'fausse conscience' ». En effet, dans notre cas personne n'est dupe : Ḥaydar veut les voix des chrétiens. Or le parti pense qu'il vaut mieux voter pour un escroc que pour un islamiste.

[172] Les Frères avaient déjà contribué à politiser l'acte électoral lors de précédentes élections. L'appartenance à la classe ouvrière a également joué un rôle dans le vote lors d'élections précédentes, par exemple à Ḥilwān. LONGUENESSE E., « Logiques d'appartenance et dynamiques électorales dans une banlieue ouvrière. La cas de la circonscription 25 à *Hilwân* », GAMBLIN S., (éd.), *Contours et détours du politique en Égypte. Les élections législatives de 1995*, l'Harmattan/CEDEJ, Paris/Montréal/Le Caire 1997.
Concernant la polarisation entre islamistes et libéraux, nous mettons des guillemets tant ces termes sont polysémiques et disputés dans le contexte postrévolutionnaire. On peut néanmoins affirmer, au moins pour le cas qui nous occupe, que « libéral » tel qu'utilisé par les acteurs désigne souvent l'absence de référence à l'application de la loi islamique en politique et l'opposition aux forces islamistes.

malheureux affirmait même vouloir lancer une pétition contre ce prêtre, pris comme le bouc émissaire du choix d'Abūnā Sam'ān[173]. Il sera vu le lendemain appelant à voter pour Ḥaydar.

Finalement les deux indépendants liés à la confrérie des Frères musulmans l'emportent. Les Egyptiens libres décident ensuite de boycotter les élections du *Maglis al Shūrā* (le Conseil consultatif), considérant que les règles n'ont pas été respectées durant les élections de l'Assemblée du peuple et que le Haut conseil électoral n'a pas pris en considération les nombreuses plaintes déposées contre les Frères. Le soir du premier tour, Munā Munīr vient faire le débriefing de la journée avec l'équipe de campagne du Muqaṭṭam. Elle parle déjà de l'avenir, notamment de la suite des élections[174] à laquelle elle leur demande de participer, forts de leur expérience acquise récemment. Elle évoque ensuite la contrepartie du vote des habitants de Manshiyyat Nāṣir aux élections. Elle leur apprend que le parti pense créer une association qui couvrira toute l'Égypte pour rendre des services aux habitants des quartiers qui les ont soutenus. Ce projet ne verra pas le jour le jour mais le parti aidera le groupe, dont nous avons retracé précédemment le parcours, à créer son association. Celle-ci, tout en étant couplée au parti, est située dans un local différent. Elle relance les activités de Shams al Aṣdiqā'[175] qui s'étaient arrêtées quelques années plus tôt. En mai 2013, les moniteurs emmènent les enfants au Collège de la Salle où des activités sont organisées en collaboration avec ASMAE Egypte, une association soutenue par les deux ASMAE Belgique et France.

Lors des élections présidentielles, Abūnā Sam'ān soutient de tout son poids le candidat de l'ancien régime, Aḥmad Shafīq, un ancien militaire et dernier premier ministre nommé par Mubarak peu avant sa chute[176]. Il appelle ouvertement ses ouailles à voter pour lui lors des réunions spirituelles au sein de son église. L'équipe de Miṣriyyīn al Aḥrār fait également campagne pour Shafīq. Ce parti ne soutient pas officiellement de candidat particulier. Mme

[173] Il évitait en effet d'attaquer de front le père Sam'ān qui de toutes évidence était la source de cette décision de soutenir Ḥaydar, en s'attaquant au prêtre qui avait porté la décision. Cette attitude se retrouve à plusieurs niveaux et moments après (et avant) la révolution. Par exemple l'équipe du parti critique l'implication politique de Sam'ān en politique mais exempte le pape des mêmes reproches. On retrouve aussi cette tendance dans la volonté de certains de faire porter les « dérives » du régime de Moubarak à son entourage ou à son épouse. Attaquer celui qui incarne l'institution semble soit trop risqué pour soi-même, soit menacer celle-ci de manière trop radicale.

[174] Rappelons que les élections se déroulaient en plusieurs phases successives à travers l'Egypte.

[175] Rappelons qu'il s'agissait d'un mouvement de jeunesse lancé dans le quarier par le Frère Yves Lecocq.Voir chapitre 2.

[176] Il a dit dans une réunion, entre les deux tours, que le bureau de vote du quartier était celui qui avait donné le plus de voix à Shafīq et qu'il fallait veiller à battre ce record au second tour. Des journaux ont recueilli également des témoignages de coptes affirmant qu'ils avaient reçu des consignes de vote de leurs églises. A 'Izbat al Nakhl par exemple. Voir *al Miṣrī al Yawm*, 24/5/2012.

Munā, la responsable de l'antenne du Muqaṭṭam certifie que le soutien à Shafīq relève de son initiative personnelle. Le candidat vient visiter l'église du père Sam'ān très tôt durant sa campagne électorale. Des histoires circulent aussi qui essayaient de justifier « religieusement » ce choix : le pape (déjà décédé au moment du scrutin) l'aurait salué en disant « *yā ra'īs* » (chef), ce qui signifierait qu'il voyait en lui le prochain président de la république (*ra'īs al gumhūriyya*). Certains ironisent, faisant remarquer que l'interjection est souvent utilisée pour appeler le garçon de café, ce qui n'en fait pas un présidentiable pour autant. Un rapprochement est également fait entre l'échelle, symbole électoral de Shafīq, et l'Echelle de Jacob. Nous demandons à des habitants du quartier durant la campagne comment ils peuvent faire confiance à un candidat issu de l'armée après le massacre de Maspero et, surtout, après celui qui a endeuillé leur quartier. Nous nous attendons alors à ce qu'ils nous répondent en arguant que Shafīq n'est désormais plus un militaire, qu'il a pris sa retraite. En réalité, les gens assument le fait de voter pour l'armée et pensent qu'à tout prendre cela vaut toujours mieux que les Frères. « L'armée va nous protéger » nous dit un jeune *khādim* du Monastère. Concernant les incidents de mars 2011 au Muqaṭṭam, des discours nuançant ce qui c'était passé commencent alors à circuler. Ils affirment par exemple que l'on n'est pas sûr que l'armée soit derrière le massacre. Certains avancent même l'idée que si l'armée porte bien la responsabilité des morts du 8 mars, elle a tué ce jour-là encore bien plus de musulmans dans le camp opposé. D'autres enfin affirment que les coptes aussi étaient armés lors de la confrontation. Il nous semble qu'il s'agit là d'une tentative de réduire la « dissonance cognitive » créée par le fait de voter pour une institution encore honnie quelques semaines plus tôt[177]. La contradiction provenait aussi des questions posées par l'enquêteur : cela contraignait nos interlocuteurs à trouver une réponse à un dilemme auquel, sans doute, ils préféraient ne pas trop penser. Plus récemment, à l'occasion de la crise ayant suivi le renversement du président Morsi, on a même commencé à entrendre certains coptes raconter que le massacre de Maspero avait, en réalité, été commis par des tireurs d'élite appartenant aux Frères musulmans.

[177] La dissonance cognitive est un concept formulé par Leon Festinger qui relève de la théorie psychologique. Il y a dissonance cognitive lorsqu'un individu doit s'arranger pour faire cohabiter des croyances et des expériences incompatibles entre elles. Voir MONIN B. « Cognitive Dissonance », in DARITY W. (dir.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 1, Macmillan Reference USA, s. l. 2008, p. 599-601.

G. Conclusion

Ce qui distingue Abūnā Sam‘ān des autres acteurs qui sont intervenus dans le quartier réside dans le fait qu’il est qu’il est le seul capable d’assumer l’ensemble des liens qui font la vie sociale du quartier : les *‘aṣabiyyāt*, les liens clientélistes politiques et religieux, les relations avec les notables, la bienfaisance… C’est en s’adaptant à ces différents environnement, qui nécessitent de négocier avec des instances de nature et d’importance très différentes, que le prêtre parvient à apparaître comme le véritable représentant des chiffonniers. Cette position doit pourtant être constamment négociée et se trouve donc instable par nature tant elle superpose et articule différentes logiques d’action parfois contradictoires. Ce n’est pourtant là qu’un des aspects de l’autorité de Sam‘ān, son versant temporel pourrait-on dire. Nous allons voir dans les chapitres suivants comment il parvient à inscrire son Monastère et son projet spirituel « charismatique » dans la structure communautaire copte, en négociant sa position religieuse vis-à-vis de la hiérarchie cléricale mais aussi vis-à-vis des chiffonniers et, plus largement, des chrétiens qui lui reconnaissent une autorité spirituelle ainsi que des dons extraordinaires.

Chapitre 4 : Le miracle du Muqaṭṭam

« Pour en revenir au *Renouveau copte* lui-même, en tant que mouvement social s'étirant sur une certaine durée, et sur sa physionomie actuelle, prétendre poser la question du dosage, dans ces innovations, de l'invention ou de la continuité avec le passé, est fort risqué et peut-être oiseux. Il est clair qu'on est en face d'une combinaison sophistiquée *de passé et de présent, de futur* même, et que c'est ce qui fait tout l'intérêt de ce cas de figure. Peu de groupes humains à la recherche d'une place dans la modernité d'une nation sans perdre ni leur passé ni leur singularité, peuvent exhiber un tel patrimoine de textes, de lieux, d'objets, voire de traditions vivantes, bref de *preuves* d'avoir existé *en tant qu'elles-mêmes.* »
Fanny Colonna[1]

Nous entrons ici dans la temporalité la plus profonde de l'inscription du projet de Sam'ān qui plonge ses racines dans une tradition millénaire. L'historiographie contemporaine a beaucoup évoqué les phénomènes d'invention de la tradition, notamment pour analyser l'émergence des nationalismes européens au XIX^{e} s.[2] Nous ne renions pas cettte approche mais nous pensons qu'il faut également s'interroger sur les aspects de continuité du travail de l'imagination à l'œuvre dans ces reprises et reformulations. Pour ce faire, nous allons retracer dans le détail le parcours historique du récit qui a permis à Sam'ān d'appuyer son autorité sur la tradition copte et ainsi se doter d'une légitimité difficilement attaquable par ses ennemis. Au même titre que les liens clientélistes ou que l'autorité traditionnelle du prêtre liée à sa fonction, ce récit constitue un appui conventionnel à l'action. Cette histoire est celle du déplacement du mont Muqaṭṭam qui occupe une place importante au sein de la tradition copte, comme nous allons essayer de le montrer. Cette légende a été revisitée par Sam'ān qui l'a « matérialisée » dans un Monastère dédié au saint Sam'ān qui jadis déplaça le Muqaṭṭam[3].

[1] COLONNA F., « Le renouveau copte, invention de la tradition ou élaborations émancipatrices », in *Chronos*, n° 25, 2012, p. 63.
[2] HOBSBAWM E., RANGER T. (éd.), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 1983.
[3] Une bibliographie de base sur ce récit se trouve dans ABULLIF W., « Abramo I », in *Enciclopedia Dei Santi. Le Chiesa Orientali*, vol. 1, Citta Nuova, Rome 1998, coll. 38-40.

A. Histoire d'une légende

1. Une montagne sacrée

Le site du Muqaṭṭam est depuis longtemps un site sacré. Sacralité qui ne va pas sans une certaine concurrence entre chrétiens et musulmans. L'importance de ce lieu pourrait d'abord être rapportée au fait qu'il s'agisse de la seule montagne du Caire. A ce titre, elle recueille tout ce que ces monts et autres grottes sacrées peuvent dégager comme aura de sacralité.
Déjà au début de la conquête musulmane, c'est-à-dire au milieu du VIIe siècle, les nouveaux maîtres du pays s'intéressent à ce lieu, comme le rapporte Sylvie Denoix :

> Les habitants de Babylone[4] avaient coutume d'ensevelir leurs morts à l'est de la ville, au pied du Muqattam. Les musulmans, ayant entendu dire qu'il s'y produisait des miracles, achetèrent le site aux chrétiens pour y loger leurs propres sépultures. Un lieu plus au sud fut attribué aux coptes. La tribu qui avait alloti sa concession sur cet emplacement s'appelait Qarāfa ; elle donna son nom au cimetière des musulmans[5].

Cette Qarāfa est, de nos jours, habitée et, à ce titre, mieux connue sous le nom de *Cité des morts*[6]. L'on voit donc que, très tôt, les contrebas de la montagne sont considérés comme sacrés et que l'on y situe même des miracles. Cette sacralité ne cesse de se développer, jusqu'à peupler le cimetière de tombeaux de personnages importants au fil des siècles, encore célébrés aujourd'hui lors de pèlerinages[7]. La nécropole contient, en effet, de nombreux tombeaux de saints, fondateurs de confréries et Gens de la Maison (membres de la famille du Prophète)[8]. Bon nombre de ces tombeaux sont probablement apocryphes, mais n'ont cessé

[4] Il s'agit du nom de l'ancienne ville chrétienne, d'époque romaine, proche du nouvel établissement musulman, Fūsṭāṭ. Cette dernière désignait d'abord le camp des combattants arabes qui s'est par la suite urbanisé.
[5] DENOIX S., « Les premiers siècles arabes. De la conquête aux califes fatimides chiites (641-1171) », in RAYMOND A. (dir.), *Le Caire*, Citadelles & Mazenod, Paris 2000, p. 61.
[6] EL KADI G., « La cité des morts au Caire. Un abri pour les sans-abri », in *Maghreb-Machrek*, n°127, 1990, p. 134-153.
[7] Voir sur ces pèlerinages MAYEUR-JAOUEN C., *Pèlerinages d'Egypte* ; MASSIGNON L., « La Cité des morts au Caire », in *BIFAO*, n° 57, 1958, p. 25-79.
[8] Cette expression désigne les membres de la famille du prophète, vénérés par les musulmans. Elle recouvre pour les chiites, qui les vénèrent particulièrement, une acception plus réduite que pour les sunnites. Les fatimides qui sont ismaéliens et se rattachent au chiisme, ont contribué à développer ces cultes en Egypte. « Famille de Muhammad », in SOURDEL D., SOURDEL J., *Dictionnaire historique de l'islam*, PUF, Paris 1996, p. 282.

d'attirer pèlerins et orants[9]. On y trouve également un mausolée qui, selon une tradition qui remonte à la fin du X^e s, est réputé abriter les frères du prophète Joseph[10].

Commençons par le nom Muqaṭṭam et son origine. L'historien al Maqrīzī (1364-1442) propose un saisissant résumé des tentatives d'interprétation étymologique de ses prédécesseurs. Historien égyptien dont la famille est d'origine syrienne, il occupe la fonction de secrétaire de la chancellerie d'Etat à l'époque mamelouke. Ses travaux historiques sont d'une grande importance, notamment du fait qu'il cite régulièrement des sources dont nous n'avons pas gardé d'autres traces[11] :

> Ibrahim ben Ouacif Shah, parlant de l'arrivée de Misraîm ben Beïsar ben Ham ben Nouh au pays d'Egypte, dit : Les compagnons du prêtre Aqlimoun mirent au jour les trésors des Egyptiens et leurs manuscrits, renfermant les sciences exposées en écriture *berabi* ; ils déblayèrent leurs monuments et retrouvèrent les mines d'or, d'émeraudes et de turquoises, etc. Ils rétablirent la description des arts, c'est-à-dire de l'alchimie. Et Misraîm institua comme chef de l'alchimie un homme de la caste sacerdotale nommé Moqaïtâm (مقيطام[12]) le sage, qui exerçait son art sur la montagne orientale, laquelle prit de lui le nom de Moqattam, c'est-à dire le nom de Moqaïtâm le sage.
>
> El-Bakri dit : Le Moqattam (avec un damma sur la première lettre, un fatha sur la seconde, un techdid sur le *tha* non pointé et muni d'un fatha مقطم) est une montagne qui confine à Masr et où l'on enterre les morts.
>
> El-Qoda'ï dit : Le Moqattam, d'après Abou Abd Allah El-Yemani, est cette montagne attribuée à Moqattam ben Masr ben Beïsar ben Ham ben Nouh lequel était un pieux serviteur de Dieu et qui se retira sur cette montagne pour se livrer à ses dévotions, d'où la montagne aurait pris son nom. Mais cela n'est pas exact ; car on ne connait à Masr aucun fils du nom de Moqattam.
>
> Voici maintenant ce que racontent les savants : Le nom de Moqattam est dérivé du mot قطم [qatam] équivalent de قطع [qata'a] (*couper*) ; en effet, il semblerait qu'on ait *coupé* tous les arbres et toutes les plantes de cette montagne, d'où le nom de Moqattam. C'est du moins ce que prétendent Ali ben El-Hassan El-Henaï El-Doussî surnommé Kara' et d'autres encore[13].

L'historien Yusuf Raghib estime vraisemblable la dernière étymologie, vu l'aspect tranché des falaises qui ont servi de carrière au cours des siècles précédents[14]. Elle est retenue

---

[9] MAYEUR-JAOUEN C., « Coupoles et minarets d'Egypte », in AMIR-MOEZZI M. A. (dir.), *Lieux d'islam. Cultes et cultures de l'Afrique à Java*, (Collection monde, h. s. n° 91/92), Editions Autrement, Paris 1996.

[10] Tradition qui a connu une évolution décrite par RAGHIB Y., « Deux monuments fatimides au pied du Muqattam », in *Revue d'études islamiques*, XLVI, fasc. 1, 1979, p. 91-117.

[11] BAUDEN F., « al-Maqrîzî », in DUNPHY R. G. (éd.), *Encyclopedia of the Medieval Chronicle*, Brill, Leiden/Boston 2010, p. 1074-1076.

[12] Les parenthèses sont de l'éditeur du texte.

[13] MAQRĪZĪ, *Description topographique et historique de l'Égypte*, trad. par BOURIANT U., E. Leroux, Paris 1900, p. 356-359.

[14] RAGHIB Y., « Le site du Moqattam », in *Annales islamiques*, n° 33, 1999.

aujourd'hui par les habitants du Muqaṭṭam qui l'attribuent par contre au fait que la montagne se serait brisée en plusieurs morceaux suite au miracle.

Maqrīzī relève un certain nombre de légendes liées au Muqaṭṭam. Il raconte – épisode que nous avons déjà évoqué – le rachat par 'Amr Ibn al 'Āṣ, des terres proches de la montagne. L'historien rapporte alors ce dialogue entre le conquérant de l'Egypte et « El-Maqoqos ». Ce dernier – en réalité al Muqawqis nom donné par les Arabes au patriarche chalcédoinien Cyrus d'Alexandrie en référence à son origine caucasienne – est désigné par Byzance en 631 pour imposer les formulations christologiques chalcédoniennes dans l'Eglise d'Egypte. Pendant dix ans, le patriarche copte Benjamin se cache pour fuir la répression et sera rappelé dans ses fonctions par le conquérant musulman[15]. Celui-ci, d'après Maqrīzī, se serait adressé de la sorte à à Cyrus :

> Qu'a donc votre montagne à être ainsi stérile ; il n'y pousse pas de plantes comme dans les montagnes de Syrie. Si nous faisions creuser un canal qui y amènerait l'eau du Nil et si nous y plantions des palmiers ? - Nous avons trouvé dans les livres, répondit El-Maqoqos, que cette montagne a été, plus que tout autre, fertile en arbres, en plantes et en fruits. Elle était le séjour de Moqattam fils de Masr fils de Beïsar fils de Cham fils de Noé. Et quand arriva la nuit où Dieu parla à Moïse, Dieu dit aux montagnes : Je vais parler avec un de mes prophètes sur l'une de vous. Toutes les montagnes se dressèrent et se haussèrent, excepté la montagne de Jérusalem qui se baissa et se fit toute petite. Dieu lui demanda : Pourquoi as-tu agi ainsi ? et il le savait mieux que personne. La montagne répondit : Par vénération et respect pour toi, ô mon Seigneur. Et Dieu alors prescrivit aux autres montagnes de lui donner tout ce qu'elles possédaient de plantes. Et le Moqattam donna toutes les plantes qui le couvraient, et depuis cette époque il est resté dépouillé comme tu le vois à présent. Dieu dit alors au Moqattam : En récompense de ce que tu as fait, je te donnerai les arbres du Paradis, ou, suivant une autre version, les plantes du Paradis[16].

'Amr écrit au calife Omar pour lui demander la démarche à suivre. Et celui-ci de répondre : « Je ne connais en fait de plantes du Paradis, que les musulmans. Fais-leur donc un cimetière de cette montagne ». Maqrīzī rapporte également une tradition qui touche au voyage de la Sainte-Famille :

[15] DEN HEIJER J., « La conquête arabe vue par les historiens coptes », dans C. DÉCOBERT (éd.), *Valeur et distance. Identités et sociétés en Egypte*, Paris, 2000, p. 227-245 ; SWANSON M. N., *The Coptic Papacy in Islamic Egypt (641-1517)*, The American University in Cairo Press, Le Caire/New York 2010, p. 3-4.
[16] MAQRĪZĪ, *Description topographique et historique de l'Égypte*.

> Jésus, fils de Marie, est passé au pied de cette montagne vêtu d'un caftan de laine et ceint d'un ruban ; sa mère était près de lui et Jésus, se tournant vers elle, lui dit : Ô ma mère, voici le cimetière du peuple de Mohammed.

On retrouve chez les auteurs cité par Maqrīzī un amalgame entre légendes locales et bibliques[17]. Cette histoire se retrouve déjà sous la plume de l'un des premiers chroniqueurs égyptiens, Ibn 'Abd al Ḥakam (mort en 871). C. Décobert rapporte la fin de l'histoire selon ce chroniqueur :

> L'épilogue de l'histoire suivit de peu. Un compagnon de la conquête mourut. Il fut enterré au pied du Muqaṭṭam. Il s'appelait 'Amir. En arabe, la racine de *'amara* signifie « féconder, rendre productif ». L'anthroponyme 'Amir (participe actif) est « le fécondant ». La terre du Muqattam a ainsi été fécondée par le musulman défunt.

Décobert propose de tirer une leçon de ce jeu de mot : « les chrétiens attendent la fertilité d'une montagne stérile, annoncée par leurs livres sacrés. Ils l'attendent toujours. Et celle-ci se réalise avec l'arrivée des musulmans ». Ce thème d'une réalisation par l'islam des attentes des autres monothéismes se retrouve tout au long de la conquête arabe. Il s'agit, en résumé, d'une appropriation d'un lieu sacré par les musulmans qui entendent montrer leur préséance sur les chrétiens concernant le Muqaṭṭam.

Ensuite, au milieu du Xe siècle, 'Umar al Kindī reprend le récit presque cent ans après Ibn 'Abd al Ḥakam. On y perçoit les prémisses de la tradition qui parviendra jusqu'à Maqrīzī.

> On raconte que Mûsâ (Moïse) se prosterna, et que se prosternèrent avec lui tous les arbres d'al-Muqaṭṭam jusqu'à Tuwâ[18]. [...]

Al Kindī reprend aussi un épisode où Jésus passe devant la montagne avec sa famille et s'exclame : « Mère voici le cimetière de la communauté de Muhammad ». Et il mentionne aussi l'histoire du Muqaṭṭam donnant toute sa végétation qui sera reprise quelques siècles plus tard par Maqrīzī. Ce dernier recueille donc des traditions qui remontent au VIIIe siècle et qui sont transmises et enrichies au fil du temps[19].

---

[17] Nous suivons ici et dans les développements qui suivent l'article de DECOBERT C., « Entre Moïse et Pharaon ».

[18] « Tuwâ est une vallée de la Mecque » (note de C. Decobert). Cité dans *Idem.*

[19] A. Louca, dans un article, analyse un texte d'Ibn Mammātī (m. 1209), poète, historien et grand dignitaire ayyoubide copte converti à l'islam qui reprend également une variante de ce récit. LOUCA A., « Lecture sémiotique d'un texte d'Ibn Mammâtî », in VERMEULEN U., DE SMET D. (dir.), *Egypt and Syria in The Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras*, Peeters, Louvain 1995, p. 237.

Dans ces récits apparait également une confusion entre le Muqaṭṭam, le Sinaï et Jérusalem. Nous assistons à la mise en place d'une « géographie spirituelle, faite de montagnes et de vallées confondues[20] ». Cette confusion annonce, tout en la resituant dans les traditions juives et chrétiennes, la conquête arabe et la prise de possession du pied du Muqaṭṭam pour y installer le cimetière musulman. De cette manière, écrit Décobert, « la montagne a quelque chose à voir avec les racines de l'islam, avec ce qui l'annonçait chez les chrétiens, avec l'attente que sa seule désolation suscitait[21]». Le Muqaṭṭam n'est qu'un exemple d'une reprise de récits sacrés des chrétiens par les musulmans manifestant une concurrence entre les deux communautés. Le voyage de la Saint-Famille en Egypte est l'objet d'une concurrence des récits entre coptes et musulmans. Aux X^e^et XI^e^ s., les chrétiens d'Egypte commencent à étoffer leurs descriptions des étapes du voyage, réagissant ainsi à la formulation par les musulmans de leur propre tradition concernant le séjour de la famille du Christ[22].

Ce sont avant toutes choses les histoires et les mythes qui donnent à la montagne son caractère sacré[23], mais elle a également accueilli des dévots de différentes confessions, avant et après l'arrivée de l'islam. L'anachorète saint Arsène se serait installé au V^e^ s. sur le Muqaṭṭam, à hauteur de Ṭura[24]. La montagne abrite aussi régulièrement des moines depuis l'époque fatimide, ainsi qu'une mosquée de la confrérie soufie Khalwatiyya[25]. On raconte aussi que c'est là que disparait le calife al Ḥākim en 1021[26]. Plus récemment, en 1404, un sanctuaire bektachite est fondé au pied de la montagne. Il est absorbé dans les années 1950 par une zone militaire sécurisée[27].

---

[20] DECOBERT, « Entre Moïse et Pharaon », § 39.
[21] *Ibidem*, p. 38-43.
[22] DECOBERT C., « Un lieu de mémoire religieuse », in DECOBERT C. (dir.), *Valeurs et distance. Identités et sociétés en Egypte*, Maisonneuve & Larose/Maison des sciences de l'homme (L'Atelier Méditerranéen), Paris 2000, p. 250.
[23] Voir aussi sur le Muqaṭṭam l'article de CASANOVA P., « Les noms coptes du Caire et localités voisines », *BIFAO*, n° 1, 1901, p. 206-210.
[24] *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique*, t. IV, Paris 1930, coll. 745-747. La mention de saint Arsène provient de la note de lecture de NESSIM YOUSSEF Y., « Richard McGregor, Adam Sabra, (éds.), *Le développement du soufisme en Égypte à l'époque mamelouke. The Development of Sufism in Mamluk Egypt* », *Archives de sciences sociales des religions*, 140 (2007) - Varia, en ligne : http://assr.revues.org/index11263.html, consulté le 04/11/2009.
[25] Confrérie soufie fondée au XIV^e^ s. dans le nord-est de la Perse qui s'est ensuite répendue en Turquie et dans les pays arabes. Elle s'implante en Egypte au XV^e^ s. Voir CHIH, *Le soufisme*, p. 53-68.
[26] BEHRENS-ABOUSEIF D., « al-Muḳaṭṭam », in *Encyclopedia of Islam*, CD-ROM edition v.1.1, Leiden 2001. Nous le verrons certains récits coptes identifient al Hākim comme étant le calife du miracle du Muqaṭṭam. Plusieurs indices semblent attester d'une tradition orale importante autour d'al Ḥākim qui pourrait entretenir des liens complexes avec le récit du miracle de la montagne. Communication orale de Johannes den Heijer.
[27]Il s'agit d'une confrérie soufie. Un de ses sanctuaires se trouvait à la hauteur de la Citadelle. MAYEUR-JAOUEN C., *Pèlerinages*, p. 123. Le voyageur Louis Malosse nous en a laissé un témoignage dans son ouvrage *Impressions d'Egypte*, Armand Colin 1896, p. 71-73 (consultable sur le site Gallica de la BNF). Sur l'importance des montagnes chez les Bektachites voir CLAYER N., « Les hauts lieux du bektachisme albanais », in AMIR-MOEZZI M. A. (dir.), *Lieux d'islam.*

Tout cela donne à penser que le Muqaṭṭam s'est retrouvé au centre d'une concurrence symbolique entre les musulmans et les chrétiens. La première trace du récit chrétien du déplacement de la montagne – visiblement ignoré par al Maqrīzī[28] – peut être trouvée dans l'*Histoire de Patriarches d'Alexandrie*, dans une partie de l'ouvrage basée sur une source rédigée aux alentours de 1051. Or, à cette époque, le cimetière de la Qarāfa est déjà bien développé. La légende du déplacement de la montagne par le patriarche Abrām a donc pu jouer le rôle de marquage territorial, de manière à concurrencer les récits sacrés musulmans. L'arrivée de l'islam et la condition de *dhimmī* invitent à investir l'Egypte d'une sacralité toute chrétienne, les coptes réagissent « à ce rétrécissement de l'espace en sacralisant le plus possible les lieux qui leur restaient[29]». Il est intéressant de remarquer que la notice de Doris Behrens-Abouseif consacrée au Muqaṭṭam dans l'*Encyclopédie de l'Islam* ne mentionne pas la légende chrétienne[30]. Elle rapporte pourtant un grand nombre de récits concernant le Muqaṭṭam. Il semble ainsi que cette histoire se soit perpétuée au sein de la communauté copte, au cœur d'une historiographie bien chrétienne à usage interne uniquement. Nous ne connaissons aucune réfutation de ce récit, ni aucune mention dans une source musulmane avant le XX^{e} s.

2. Le récit

La première trace de cette histoire se trouve donc dans l'*Histoire des Patriarches d'Alexandrie* (HP)[31]. Ce texte constitue la plus importante source dont nous disposons sur l'histoire des coptes. L'HP est composé de biographies des patriarches. Cela impose des contraintes structurelles au récit qui constituent souvent le cœur de la narration, même si, à bien des occasions, ce sont les notations historiques sur la communauté copte ou sur l'histoire

[28] Nous avons entendu raconter au Muqaṭṭam que les musulmans avaient censuré les passages de Maqrīzī y faisant référence pour cacher l'authenticité du récit.
[29] MAYEUR-JAOUEN C., *Pèlerinages d'Egypte*, p. 58.
[30] BEHRENS-ABOUSEIF, « al-Muqaṭṭam ».
[31] Sur ce texte, sa composition complexe et sa transmission en plusieurs recensions, voir : DEN HEIJER J., « History of the patriarchs of Alexandria », in *Coptic Encyclopedia*, t. 4, New York 1991, p. 1238-1242 ; DEN HEIJER J., PILETTE P., « Transmission et diffusion de l'historiographie copto-arabe : nouvelles remarques sur les recensions primitive et vulgate de l'Histoire des Patriarches d'Alexandrie », in MONFERRER SALA J. P., TORALLAS TOVAR S. (dir.), *Cultures in Contact. Transfer of Knowledge in the Mediterranean Context. Selected Papers*, CNERU, Cordoue 2013 ; PILETTE P., « L'*Histoire des patriarches d'Alexandrie*. Une nouvelle évaluation de la configuration du texte en recensions », in *Le Muséon*, 126, 3-4 (2013). L'Institut orientaliste de l'Université catholique de Louvain a entrepris un projet international d'édition scientifique de ce texte intitulé : International Copto-Arabic Historiography Project (ICAHP). Dans ce cadre Manhal Makhoul a réalisé son mémoire de master sur la vie du patriarche Abrām : *La vie du 62^{e} Patriarche d'Alexandrie « Afrahām ibn Zur'a ». Edition critique et synoptique de la version indépendante, traduction annotée et commentaire*, 2 vol., mémoire de master, Louvain-la-Neuve 2011-2012. Il continue à étudier ce texte dans le cadre de ses recherches de doctorat.

politique qui prennent le plus d'espace. L'HP davantage qu'une œuvre cohérente est une « tradition historiographique[32] ». Certains des récits de vie des patriarches sont écrits en copte et traduits ensuite en arabe, d'autres sont rédigés directement en arabe. Par une étude critique des manuscrits, J. den Heijer a montré que le compilateur est Mawhūb ibn Manṣūr Ibn Mufarrij – qui a vécu à la fin du XI^{e} s. – et pas, comme on le prétend encore fréquemment au sein de la communauté copte, Sawīrus ibn al Muqaffa' (X^{e} siècle[33]). Nous verrons plus loin que cet élément a son importance, puisque Sāwirus est l'un des acteurs du récit qui nous intéresse. La vie du patriarche Abrām est rapportée par Mikhā'īl, évêque de Tinnīs. Elle est écrite en copte en 1051, sous l'imâmat d'al Mustansir (1036-1094), avant d'être intégrée et traduite en arabe par le compilateur Mawhūb ibn Manṣūr ibn Mufarrij, à la fin du XI^{e} s.[34]. L'auteur est encore enfant au moment des persécutions dont sont victimes les Coptes, vers 1010-1020, sous le califat d'al Ḥākim, ce qui a pu avoir une influence sur son récit.

Dans le cas qui nous occupe, il s'agit d'un mélange entre la vie du patriarche Abrām[35] aux prises avec les difficultés de sa communauté et le récit du déplacement de la montagne.Il est d'abord question, au commencement, de l'histoire d'une succession difficile. Le patriarche Anbā Minā meurt et l'on ne trouve personne pour lui succéder. C'est Abrām ibn Zur'a qui s'impose aux alentours de 975[36]. Marchand syrien réputé pour sa charité (« C'était un vieil homme dont la barbe descendait le long de sa poitrine comme notre père Abrām[37]»), il est proche du Calife al Mu'izz, le premier de la dynastie des Fatimides égyptiens. Un jour que les évêques et les prêtres sont rassemblés dans l'Eglise de Saints-Serge-et-Bacchus, Abrām entre pour prier. L'un des prélats, le voyant entrer s'écrie que c'est Dieu lui-même qui l'envoie. Abrām se défend d'être digne de la tâche, mais les évêques le convainquent et l'emmènent à

[32] PILETTE, « L'*Histoire des patriarches* », p. 419.

[33] Ses dates de naissance et morts restent inconnues ATIYA A., « Sawirus Ibn Al Muqaffa' », in *Coptic Encyclopedia* ; en ligne sur : http://ccdl.libraries.claremont.edu/cdm/singleitem/collection/cce/id/1736/rec/1, consulté le 1/7/2013.

[34] Mikhā'īl fut diacre et secrétaire du patriarche Chenoute II. Il est ensuite nommé évêque, mais reste secrétaire patriarcal. DEN HEIJER J., *Mawhûb ibn Mansûr ibn Mufarrig et l'historiographie copto-arabe. Etude sur la composition de l'Histoire des patriarches* d'Alexandrie, (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, t. 83), Peeters, Louvain 1989, p. 151-152.

[35] Le nom du patriarche varie selon les versions : *Afrahām*, *Abrām*, *Abrahām*, voir MAKHOUL, *La vie du 62^{e} patriarche*, p. 66-67. Par commodité nous retiendrons Abrām, qui est le nom sous lequel il est connu aujourd'hui.

[36] La datation est plus qu'incertaine. Abrām est supposé être contemporain du règne d' al Mu'izz (973-975). Mais certains auteurs, nous y reviendrons, situent le « miracle » sous son fils al 'Aziz ou encore al Hākim. Voir sur ces problèmes de datation GARITTE G., « Ephrem », in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, t. 15, Letouzey et Ané, Paris 1963, p. 586-587.

[37] SAWĪRUS IBN AL MUKAFFA', *History of the Patriarchs of the Egyptian Church*, vol II, part. II, traduit et annoté par ATYA A. S., BURMESTER O. H. E., 'ABD AL MASĪH Y., Publications de la société d'archéologie copte, Le Caire 1948, p. 135. Cité par la suite HP.

Alexandrie pour le consacrer patriarche[38]. Une fois en place, il abolit la simonie qui, nous apprend l'HP, est courante à l'époque[39]. Une vignette édifiante décrit ensuite comment il s'attaque à un notable qui vit avec sa concubine. Le texte rapporte qu'un jour où le patriarche lui rend visite, l'homme de mauvaise vie refuse de lui ouvrir. Le saint-homme essuie alors ses pieds sur le seuil de la porte pour débarrasser ses chaussures de la poussière qui s'y est accumulée. Le seuil, pourtant en pierre, se brise alors en deux. L'écho de ce miracle se répand ensuite très vite parmi les habitants du Caire et inspire la crainte du patriarche copte. « Après quelques jours, l'homme périt avec tout ce qu'il possédait[40] ».

Le vizir du calife al Mu'izz s'appelle Ya'qūb Ibn Killis. Juif d'origine irakienne, il se convertit à l'islam sunnite puis au chiisme ismaélien lorsqu'il entre au service d'al Mu'izz en Ifriqiya (la Tunisie actuelle). Il ne reçoit cependant le titre de vizir que sous al 'Azīz et exerce cette fonction jusqu'à sa mort en 991, ce qui n'est pas cohérent avec notre récit puisqu'il y est déjà désigné sous ce titre[41]. L'un de ses amis juifs s'appelle Mūsā (Moïse) et a, selon l'HP, fait fortune grâce au soutien du calife. Ibn Killis est jaloux de l'accès privilégié du patriarche auprès du souverain fatimide. Ce sentiment lui fait suggérer au calife de confronter, au cours d'un débat, son ami juif et le patriarche afin de lui dévoiler la vraie nature des chrétiens. Al Mu'izz accepte et suggère que le patriarche lui envoie un évêque de son choix pour discuter en sa présence avec Mūsā[42].

L'évêque est choisi pour la subtilité de son art oratoire. Une petite histoire précède le débat proprement dit dont le but est de montrer l'habileté de Sawīrus[43]. Elle raconte une discussion qui l'oppose au Qādī al Quda'[44]. La discussion se passe un vendredi. Un chien passant par là, le Qādi suprême lui demande « Que dirais-tu à propos de ce chien ? Est-il chrétien ou

[38] A l'époque Alexandrie était encore le siège du patriarcat, même si les patriarches résidaient de plus en plus à Fusṭāṭ ou dans des villes du Delta. Voir sur cette question DEN HEIJER J., « Le patriarcat copte d'Alexandrie à l'époque fatimide », in DECOBERT C., *Alexandrie médiévale 2*, IFAO, Le Caire 2002.

[39] Notamment sous le prédécesseur d'Abrām, Menas II la simonie existait, de même qu'une sorte d'aumône obligatoire qui constituait en réalité une forme de « taxe » prélevée par l'Eglise. En effet, dans cette période troublée, le patriarche ne parvenait pas à se tenir à ses obligations financières, notamment les taxes sur les terres du patriarcat. Voir SWANSON M., *The Coptic Papacy*, p. 46 et 48.

[40] HP, p. 137.

[41] BIANQUIS T., « Les pouvoirs de l'espace ismaïlien », in GARCIN J.-C., BALIVET M., BIANQUIS T. e. a. (dir.), *Etats, sociétés et cultures du Monde Musulman médiéval. Xe-XVe siècle*, t. 1, Nouvelle Clio, PUF, Paris 1995, p. 89-90. Il y a donc un problème entre le texte de l'HP qui en fait le vizir d'al Mu'izz et les faits historiques.

[42] En fait Ibn Killis lui-même était réputé pour son goût des débats. On en trouve trace dans un fragment des documents de la Geniza qui présente une réponse à une attaque du vizir contre la religion juive. Voir COHEN M. R., SOMEKH S., « In the Court of Ya'qûb ibn Killis: a Fragment from the Genizah », in *The Jewish Quarterly*, LXXX, n° 3-4, janvier-avril, 1990.

[43] Sawīrus ibn al Muqaffa', le fameux théologien à qui est souvent attribuée la rédaction de *l'Histoire des Patriarches* ; voir plus haut.

[44] Le juge des juges, le juge suprême.

musulman ? ». Sāwirus propose alors de tester l'animal. « Il se fait qu'aujourd'hui nous sommes vendredi, jour où les chrétiens jeûnent et ne mangent pas de viande et quand ils rompent le jeûne dans la soirée, ils boivent du vin. Par contre les Musulmans ne jeûnent pas le vendredi et ne boivent pas de vin, mais mangent de la viande. Place devant le chien de la viande et du vin et s'il mange la viande, il sera donc musulman. Et s'il n'en mange pas mais boit du vin, il sera chrétien ». Ce qui nous vaut pour conclusion de l'anecdote : « Quand ils entendirent ces paroles, ils s'émerveillèrent de sa sagesse et ils le quittèrent[45] ».

Arrive enfin le jour de la confrontation entre Sawīrus et Mūsā en présence du calife. C'est le chrétien qui ouvre la discussion : « il n'est pas légal de converser avec un juif en présence du Commandeur des Croyants (*amīr al mu'minīn*)[46]». Le juif rétorque « vous m'insultez et vous dites devant le Commandeur des Croyants que je suis un ignorant ». Sawīrus demande alors au calife s'il se fâchera s'il parvient à démontrer que Mūsā est un ignorant. Al Mu'izz n'y voyant pas d'inconvénient, le chrétien poursuit : « Ce n'est pas que je porte témoignage contre toi, ô juif, mais un grand et illustre prophète de Dieu a témoigné contre toi à ce propos ». Le juif lui demande de quel prophète il s'agit : « C'est Isaïe qui a dit au début de son livre concernant Dieu : 'le bœuf connaît son propriétaire, et l'âne connait la mangeoire de son maître, mais Israël ne Me connaît pas'[47]». Le calife demande alors à Mūsā si cela est bien exact, ce qu'il est bien obligé de reconnaître. Sawīrus achève alors sa démonstration : « Dieu n'a-t-il pas dit, en effet, que les bêtes sont plus intelligentes que vous ? Il n'est donc pas correct pour moi de converser au conseil du Commandeur des croyants avec lui, car les bêtes sont plus raisonnables que lui. Dieu, en effet, lui a attribué l'ignorance ». Le calife est émerveillé par cette discussion.

L'orateur juif cherche alors comment laver l'affront. Il obtient alors une audience auprès du calife et lui apprend qu'il est écrit dans l'Evangile : « Si vous avez de la foi comme une graine de moutarde et que vous dites à la montagne : 'déplace-toi et jette-toi dans la mer', elle le

[45] HP, p. 138. Johannes den Heijer, en situant les récits de polémiques interconfessionnelles dans leur contexte, estime que ce type d'histoires apologétiques ne peut être considéré comme une preuve indiscutable que des débats comme ceux qui sont décrits dans l'HP ont bien eu lieu. On peut y voir certes des indices mais ils doivent être corroborés par d'autres sources ; « Apologetic Elements », p. 193-194. Dans une autre perspective ce débat interconfessionnel est envisagé par Maryann Shenoda comme une manière de « voiler » les sentiments des coptes vis-à-vis de leurs relations avec les musulmans, « Displacing Dhimmî, Maintaining Hope: Unthinkable Coptic Representations of Fatimid Egypt », in *Middle East Studies*, n° 39, 2007, p. 588.

[46] Titre qui revient au calife, revendiqué les dirigeants fatimides.

[47] Es., 1,3. La version TOB indique « Israël ne connait pas, mon peuple ne comprend pas ». C'est cette dernière version qui est reprise dans l'hagiographie contemporaine.

fera[48] ». Le juif propose au Commandeur des croyants d'intimer l'ordre aux chrétiens de prouver la vérité de cette allégation. « S'ils ne le font pas, il est recommandé qu'il leur soit fait ce qu'ils méritent à cause de leur mensonge[49] ». Le calife approuve ces paroles et fait venir Abrām à qui il demande si ces paroles sont bien présentes dans l'Evangile. Le patriarche est bien forcé de l'admettre. Al Mu'izz le met donc au défi de réaliser ce prodige, sans quoi les chrétiens seront passés par le fil de l'épée. Anbā Abrām est abasourdi, mais se ressaisit et demande au souverain trois jours de délais pour « trouver et implorer le Seigneur[50] ».

Le patriarche convoque alors tous les prêtres et notables du Caire. Il expose la situation au clergé et au peuple chrétien, et impose aux moines de Wādī Habīb (Wādī Natrūn[51]) de prier trois jours durant sans s'en retourner chez eux. Abrām prie également trois jours entiers sans rompre son jeûne à l'Eglise al Mu'allaqa[52]. Le matin du troisième jour, le patriarche tombe endormi de fatigue et de chagrin. Pendant son sommeil, la Vierge lui apparaît en rêve et lui demande : « que t'est-il arrivé ? ». Il lui répond « Ne savez-vous pas, Ô ma Mère, ce que le roi de ce pays m'a dit ? ». Il lui explique le miracle qu'il est supposé accomplir. Marie le rassure : « Ne crains rien, je ne vais pas ignorer les larmes que tu as répandues dans cette Eglise. Lève-toi maintenant, descends et sors par la porte de Darb al Ḥadīd[53] qui mène au grand marché. Alors que tu sortiras, tu trouveras un homme dont le signe distinctif est qu'il n'a qu'un œil, portant sur son épaule une jarre pleine d'eau. Arrête-le car il est celui par les mains duquel ce miracle devra se manifester [54]». Le patriarche se réveille dans l'expectative : ne serait-ce pas Satan qui est venu le tromper en rêve ? Cependant, comme annoncé, il rencontre l'homme providentiel. Celui-ci se défend de pouvoir honorer les attentes placées en lui, n'étant qu'un pauvre pécheur. Il confie au patriarche ce qui est arrivé à son œil : « Je suis

[48] Voir Mathieu 17,20 : si un jour vous avez de la foi gros comme une graine de moutarde, vous direz à cette montagne : 'Passe d'ici là-bas', et elle y passera ; Mathieu 21,21 : Jésus leur répondit : Je vous le dis en vérité, si vous aviez de la foi et que vous ne doutiez point, non seulement vous feriez ce qui a été fait à ce figuier, mais quand vous diriez à cette montagne: Ote-toi de là et jette-toi dans la mer, cela se ferait ; Marc 11,23 : Je vous le dis en vérité, si quelqu'un dit à cette montagne: Ote-toi de là et jette-toi dans la mer, et s'il ne doute point en son cœur, mais croit que ce qu'il dit arrive, il le verra s'accomplir ; Luc 17,6 : Et le Seigneur dit: Si vous aviez de la foi comme un grain de sénevé, vous diriez à ce sycomore: Déracine-toi, et plante-toi dans la mer; et il vous obéirait.

[49] HP, p. 140.

[50] Idem.

[51] L'un des plus importants sites d'implantation de monastères au nord-ouest du Caire dans le désert libyque. Voir GABRA G. (dir.), *The A to Z of the Coptic Church*, The Scarecrow Press, Lanham/Toronto/Plymouth 2009, p. 264-265.

[52] L'église « suspendue » car elle est construite sur deux piliers est l'une des plus vieille églises du Caire. Elle a été fondée entre la fin du VII[e] siècle et la première moitié du VIII[e] siècle, comme la plupart des églises du Vieux-Caire. Voir SHEEHAN P., *Babylon of Egypt. The Archeology of Old Cairo and the Origins of the City*, The American University in Cairo Press, Le Caire/New York 2010, p. 88-92.

[53] Cette porte, l'une de celles de la forteresse de Babylone, est identifiée dans BUTLER A. J., *The Arab Conquest of Egypt*, Oxford 1902, p. 240-242.

[54] HP, p. 141-142.

un homme, un tanneur, et cet œil que vous avez vu, je l'ai enlevé en application du commandement du Seigneur lorsque j'ai convoité ce qui ne m'appartenait pas avec envie […] [55]». L'homme raconte alors sa vie simple et le fait qu'il apporte chaque matin de l'eau aux plus pauvres. Il passe la journée à travailler et la nuit à prier.

Pour finir, le tanneur enjoint le patriarche à se rendre au Muqaṭṭam avec les prêtres et tout le peuple, munis de croix, d'évangiles, d'encensoirs et de candélabres. Le calife et ses soldats resteront d'un côté, tandis que le prélat copte se tiendra de l'autre. « Je serai au milieu du peuple, de manière à ce que personne ne puisse me reconnaître[56] ». Le tanneur leur ordonne alors de s'exclamer « Seigneur, prends pitié », pendant un long moment. Il recommande que l'assemblée demeure ensuite silencieuse, avant de se prosterner à trois reprises. Rasséréné par les paroles de cet homme simple, le patriarche se rend donc auprès du calife, comme demandé, et l'emmène ave sa suite au Muqaṭṭam. Les événements s'exécutent comme prévu. « Enfin, Abrām leur commanda de rester silencieux et il se prosterna lui-même, ainsi que tous ceux qui l'accompagnaient. Et chaque fois qu'il relevait son visage et faisait le signe de croix la montagne se soulevait dans les airs. Lorsqu'ils se prosternaient à nouveau, la montagne regagnait le sol »[57].

Le calife est pris de panique : « C'est assez, Ô patriarche, je reconnais la justesse de ta foi ! ». Le patriarche se retourne alors et cherche des yeux le saint homme qui a disparu[58]. On voit que le texte insiste beaucoup sur la discrétion du saint qui ne veut pas être reconnu, ni se mettre en avant. A tel point, nous y reviendrons, qu'il n'a pas encore de nom dans l'HP. La tradition ultérieure lui en donnera un. Al Mu'izz supplie alors le patriarche de lui exprimer n'importe quel souhait qu'il s'empressera d'accomplir. Abrām refuse d'abord, puis, cédant à l'insistance du calife, lui suggère d'autoriser la restauration des églises de Saint-Mercure et al Mu'allaqa. S'ensuit un épisode où des musulmans s'opposent à ces travaux, obligeant le calife à intervenir personnellement pour permettre la restauration des églises.

[55] Mat. 18,9.
[56] HP, p. 143.
[57] *Idem.*
[58] HP, p. 144.

3. D'autres montagnes, d'autres miracles

Nous avons montré comment le lieu même du miracle, le Muqaṭṭam était un *topos* important pour les deux religions. D'autres montagnes font également l'objet de récits aux structures narratives proches de celle que nous venons de résumer. Les séjours de la Sainte-Famille en Egypte présentent d'autres sanctifications de lieux en rapport avec des monts, ainsi qu'un miracle où Jésus déplace un rocher. La tradition rapporte en effet que face à Gabal al Ṭayr (Montagne de l'Oiseau), situé à une vingtaine de kilomètres de la ville de Minia, le Christ et sa famille souhaitent traverser le fleuve pour échapper à des brigands. Les bateliers refusent à cause des mauvaises conditions météorologiques. Jésus calme alors les éléments et le rocher s'incline pour les laisser passer. Mais trois jours plus tard, le rocher commence à suivre la Sainte-Famille. Le Christ arrête alors la pierre de sa main, dont la paume laisse sa marque sur le rocher. D'où cette autre manière d'appeler la montagne : Gabal al Kaff (Montagne de la Paume)[59]. Cette histoire est incluse dans un texte connu sous le nom de *Vision de Timothée*, conservé en copte sur quelques fragments des X^e^ et XI^e^ s. et en arabe et éthiopien sur des manuscrits datant du XVIII^e^ s.[60]. L'histoire de la paume est également décrite dans l'*Histoire des églises et monastères d'Egypte* attribuée à Abū Ṣāliḥ ou Abū l-Makārīm[61]. Ce texte est attribué à plusieurs auteurs successifs, mais le premier jet date du XII^e^ s. Il montre que, dès cette époque, des églises ont déjà été construites à Gabal al Ṭayr et qu'un pèlerinage y célèbre le séjour de la famille du Christ[62]. Ce récit vient concurrencer une autre vision, cette fois-ci de Théophile, qui sanctifie une autre montagne, Qusqām, plus au sud. Selon le récit, la Vierge parle en rêve au patriarche Théophile et lui indique la sainteté du lieu, mentionnant que la Sainte-Famille s'y est reposée. Mais plus important encore, le Christ y aurait consacré la première église de la chrétienté :

---

[59] Voir BOUD'HORS A., BOUTROS R., « La Sainte-famille à Gabal al-Tayr et l'homélie du rocher », in *Etudes copte VII. Actes de la 9^e^ journée d'études coptes (Montpellier, 3-4 juin 1999)*, Louvain 2000, p. 62.

[60] On trouve une édition des fragments en copte et des témoins arabes dans *Patrologia Orientalis*, t. 49, fasc. 1, n° 217, et des manuscrits éthiopiens dans le tome 49, fasc. 2, n° 218.

[61] Sur ce texte et les problèmes d'interprétation qu'il pose, voir : ZANETTI U., « Abu l-Makarim et Abu Salih », in *Bulletin de la Société d'archéologie copte*, n° 34 (1995) ; les deux articles de DEN HEIJER, « The composition of the *History of the Churches and Monasteries of Egypt* », in JOHNSON D. W. (dir.), *Acts of the Fifth International Congress of Coptic Studies*, vol. 2, CIM, Rome 1993 et « Coptic Historiography in the Fatimid, Ayyubib, and early mamluk periods », in *Medieval Encounters*, vol. 2, n° 1, avril 1996, p. 77-81 ; voir aussi : DEN HEIJER, PILETTE, « Abū l-Makārim. Al-Shaykh al-Muʾtaman Abū l-Makārim Saʿd Allāh ibn Jirjis ibn Masʿūd », in THOMAS D., MALLETT A. (dir.), *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, Volume 4 (1200-1350), Brill, Leide 2012, p. 983-988.

[62] BOUTROS R., « Dayr al-adhra-Gabal al-Tayr », in *Etudes coptes VI. Huitième journée d'études (Colmar, 29-31 mai 1997)*, Peeters, Paris/Louvain 2000, p. 111-112.

> Un jour qu'ils se trouvent en Judée [après la crucifixion du Christ], raconte L. Valensi, [Jésus] emporte [Marie] sur une nuée, avec Marie-Madeleine, Salomé, tous ses disciples, jusqu'à cette modeste maison qui les a abrités en Egypte. Devant tous, il bénit alors la masure et en fait la première église. Puis surgissent un plat, un calice et une cassette, et Jésus demande à Pierre de se préparer à célébrer le premier sacrifice. S'adressant aux disciples, il leur commande de rappeler leurs parents. Procédant à leur résurrection générale, il les fait baptiser et les reçoit devant l'autel pour la première communion. […] Et c'est ainsi que la chétive habitation de la Sainte Famille sur le mont Qusqâm est le lieu même de fondation de la première église, de consécration du premier autel, de célébration de la première liturgie[63].

On le voit, les montagnes sont sacrées aussi bien d'ailleurs pour les chrétiens que pour les musulmans d'Egypte, puisqu'une bonne partie de ces lieux sont partagés ou disputés.
Un autre rapprochement peut être fait avec une utilisation similaire du *logion* de la montagne déplacée par la foi. Celui-ci se retrouve dans les Evangiles, dans certains apocryphes et même dans le Coran. Mais on trouve surtout des utilisations métaphoriques de cette parole. C'est seulement dans des récits concernant Grégoire le Thaumaturge qu'un miracle de déplacement d'un rocher est raconté en rapport avec le *logion***.** La première version, en grec, est due à Grégoire de Nysse (335-394)[64]. Il en existe aussi une version copte (bohaïrique), dont d'importants fragments ont été retrouvés dans la bibliothèque du monastère de Saint-Macaire[65].

> Lorsque Grégoire eut déclaré que la foi en Dieu ne se confirmait non par des mots mais par des miracles, le prêtre répondit : « Je voudrais aussi voir un tel miracle pour pouvoir convaincre mon cœur que je puisse confesser la foi ». Il est dit de ce grand homme qu'il accomplit un grand miracle à cet endroit. Lorsque le prêtre dit au sujet d'une grosse pierre qui gisait en face d'eux et qui ne pouvait être mue par la main de l'homme : « par le pouvoir de la seule foi, fais moi voir cette pierre déplacée à une autre place sur ton commandement ». Alors le grand homme Grégoire ne le rebuta d'aucune façon, mais aussitôt commanda à la pierre comme à quelqu'un qui avait un entendement : « déplace-toi et va à cette autre place », c'est-à-dire celle que le prêtre avait indiqué. Et lorsque cela se fut produit, aussitôt l'homme crut à la parole et abandonna tout, sa parenté, sa maison, sa femme, ses enfants, ses amis, sa prêtrise dans le temple et ses biens. Il choisit d'être avec Grégoire, à la place de tout ce qu'il possédait, et de bénéficier la compagnie de ses travaux et cette vraie philosophie et son enseignement[66].

---

[63] VALENSI L., *La fuite en Egypte. Histoire d'Orient et d'Occident,* Seuil, Paris 2002, p. 96.
[64] Dans le *Panégyrique sur Grégoire le Thaumaturge*: *De vita Gregori Thaumaturgi***,** 22,23-25, in *Patrologia Graeca*, vol. 46, p. 915-920.
[65]WHITE E. H. G., *The Monasteries of the Wâdi'n Natrûn,* vol. 1, New York, 1926, p.144-156
[66] *Ibidem*, p. 150. *Panégyrique sur Grégoire le Thaumaturge*: *De vita Gregori Thaumaturgi***,** 22,23-25, in *Patrologia Graeca*, vol. 46, p. 915-920.

Notre récit présente aussi un canevas semblable à d'autres histoires saintes de la tradition copte. C'est le cas surtout de celle de sainte Dimyāna, étudiée par Febe Armanios. Dimyāna est une martyre du quatrième siècle dont le culte a connu son apogée aux XV^e^ et XVI^e^ siècles[67]. Cette sainte n'« existe » d'ailleurs dans les textes qu'à partir du XV^e^ siècle et ne sera incluse dans le Synaxaire (le calendrier liturgique reprenant les saints à honorer chaque jour) qu'au XX^e^ s.[68]. Dimyāna est la fille de Murqus[69] (Marc), le gouverneur de la province de Burullus (nord-est du Delta). Il la fait baptiser dès l'âge d'un an et l'élève dans la foi chrétienne, à tel point qu'elle souhaite finalement consacrer sa vie à Dieu. Son père lui construit alors un couvent où elle et quarante autres jeunes chrétiennes peuvent s'adonner à la prière. Plus tard, le père de la future sainte est appelé pour être gouverneur de la province d'al Faramā dans le nord-est du Sinaï. L'empereur exige de la part de tous ses gouverneurs de prêter allégeance aux dieux romains, ce que Murqus accepte finalement. Du coup Dimyāna et ses quarante consœurs se rendent à al Faramā pour essayer de le faire changer d'avis. Ce dernier est tué et Dimyāna, torturée, avant de ressusciter, pour finir décapitée avec ses quarante compagnes[70]. Une histoire est ajoutée à la vie proprement dite de Dimyana, probablement pour servir à des homélies dans le courant du XV^e^ siècle. Elle se passe 120 ans après la conquête arabe, au VIII^e^ siècle. Un magicien du nom de Yūnus souhaite construire un palais au-dessus de l'église où repose le corps de Dimyāna (sans le savoir). Il utilise ses pouvoirs magiques pour abuser de la fille d'un roi « franc ». A cette fin, il envoie chercher cette jeune fille par un démon pour avoir ensuite des relations sexuelles avec elle. Le père, averti par la jeune fille, parvient finalement à savoir où elle est emmenée chaque nuit. Il décide alors d'envahir l'Egypte, détruisant au passage un important barrage du Delta qui inonde une grande partie de la région et cause d'innombrables dégâts. C'est là que la trame de l'histoire du Muqaṭṭam réapparaît. Le calife du récit, tout à fait fictif, s'appelle Sinān. Un notable juif vient le voir et lui glisse qu'il pourrait demander au patriarche de remettre en état ces terres dévastées, car il est connu que le chef des chrétiens peut accomplir de tels prodiges. L'intention malicieuse du juif est soulignée dans le texte. Le calife met le patriarche au défi. Celui-ci demande trois jours durant lesquels il se retire dans l'église de la Vierge au Caire ; ceux-ci seront dédiés à la prière et au jeûne de tous les chrétiens et enfin le miracle

[67] ARMANIOS F., *Coptic Christians in Ottoman Egypt: Religious Worldview and Communal Beliefs*, thèse de doctorat soutenue à *l'Ohio State University*, disponible en ligne sur http://etd.ohiolink.edu/send-pdf.cgi/Armanios%20Febe.pdf?osu1068350208, visité le 20 juillet 2010, p. 76.
[68] *Ibidem*, p. 78.
[69] Nous reprenons les noms propres et géographiques tels que Febe Armanios les restitue. Il faut simplement noter qu'ils ont été arabisés dans les textes hagiographiques et constituent donc des sortes d'anachronismes par-rapport à l'époque à laquelle les événements sont supposés s'être déroulés.
[70] *Ibidem*, p. 80-83.

s'accomplit. Le calife promet alors de reconstruire l'église de Sainte-Dimyāna et d'octroyer aux chrétiens ce qu'ils lui demanderont[71]. Cette histoire a disparu de l'hagiographie contemporaine de la sainte martyre sans que nous en sachions la raison[72].

B. **Mise en contexte et évolution du récit**

1. La légende dans son contexte

Précisons à présent quelques éléments du contexte de ce récit permettant d'éclaircir quelque peu les circonstances de l'irruption de cette légende. L'Egypte est conquise par les armées fatimides en 969, mais le calife al Mu'izz n'y entre qu'en 973, après que son envoyé Gawhar lui ait préparé le terrain. L'arrivée des Fatimides[73] en Egypte est plutôt bien accueillie car elle intervient dans une période de famine[74]. La ville du Caire (al Qāhira) est fondée par Gawhar un peu au nord de la ville de Fusṭāṭ. Une fois les dangers écartés, l'Imām al Mu'izz s'installe au Caire en 973. Il n'a l'occasion d'y régner que deux ans durant lesquels il durcit la politique fiscale par rapport au gouvernement de Gawhar. Sous son successeur al 'Azīz, le Caire devient le premier centre commercial de la Méditerranée. Cette réussite est due en grande partie à Ibn Killis, son vizir qui met en place une réforme administrative et monétaire permettant un meilleur rendement fiscal[75].

Les califes al Mu'izz et al 'Azīz sont réputés pour leurs dispositions favorables envers les chrétiens et les juifs, comme le montre le cas du chrétien 'Isa Ibn Nasturus qui officie comme l'équivalent d'un vizir, sans en avoir le titre, à la fin du règne d'al 'Azīz[76]. Pendant la première partie de son règne, le calife al Hākim fait preuve, quant à lui, d'une grande intolérance vis-à-vis des non-musulmans – il ordonne par exemple la destruction du Saint-

[71] *Ibidem*, p. 97-100.
[72] Communication orale du père Wadi Abuliff des franciscains du Mūskī.
[73] Dynastie chiite de la famille de l'ismaélisme. Elle s'implante d'abord au Maghreb avant de conquérir l'Egypte. Le nom fatimide provient de Fatima, fille du prophète et épouse de Ali. La dynastie se réclame de cette décendance et prétend au califat.
[74] BIANQUIS T., « Les pouvoirs de l'espace ismaïlien », p. 87-88. Nous y reviendrons car cette famine n'est pas mentionnée dans l'*Histoire des Patriarches* mais est par contre reprise dans l'hagiographie la plus récente de saint Sam'ān. L'hagiographie contemporaine utilise donc les livres d'histoire de manière sélective. Le « miracle » continue à être daté de 979 alors que le calife est mort en 975. Problème déjà noté par DEN HEIJER, « Apologetic Elements ».
[75] SANDERS P. A., « The Fatimid State, 969-1171 », in DALY M. W. (dir.), *The Cambridge History of Egypt. Volume 1*: PETRY C. (dir.), *Islamic Egypt, 640-1517*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, p. 158.
[76] DEN HEIJER J., « Religion, Ethnicity and Gender under Fatimid Rule. Three Recent Publications and Their Wider Research Context », in *Bibliotheca Orientalis*, LXV, n° 1-2, janvier-avril 2008, p. 48.

Sépulcre à Jérusalem – et se montrer d'ailleurs très dur avec tous les Egyptiens. Plusieurs églises sont ainsi rasées par ses soins. Ce personnage haut en couleurs et controversé se distingue par ses manières originales, notamment ses balades incognito au cœur de la vieille ville. Rappelons que sa « disparition » au cœur du Muqaṭṭam laisse planer autour de lui une aura de mystère[77]. Mais déjà de son vivant, un petit groupe d'« hérétiques » lui voue un culte, qui, s'il ne prend pas racine en Egypte, donne finalement naissance en Syrie[78] à la communauté druze[79]. Concernant notre récit, rappelons simplement que Mikhā'īl de Tinnis a connu dans son enfance cette période de persécution sous le règne d'al Hākim, ce qui peut expliquer qu'il inclue dans sa biographie d'Abrām cette histoire lourde de menaces pour la communauté copte. Selon une estimation récente, la supériorité démographique des chrétiens commencerait à vaciller autour de 900[80]. Si la présence copte se maintient dans les campagnes plus solidement qu'on ne l'avait cru auparavant, le XI^e^ s. marque peut-être une nouvelle période de déclin :

> On perçoit nettement, du moins pour le Fayyûm, que cette société vit en ce début du XIe siècle ses dernières heures. La communauté chrétienne, déjà affaiblie par le règne d'Al-Hâkim, est ensuite frappée durement par les famines et par les faiblesses du pouvoir central qui caractérisent le long règne du calife Al-Mustansir (1036-1094). Le milieu du siècle est marqué par l'arrivée et la sédentarisation, au cœur des villages coptes, de populations bédouines, arabes et berbères[81].

Cet affaiblissement au fil des X^e^ et XI^e^ s. du poids démographique des coptes – s'il est confirmé par de nouvelles études plus systématiques[82] –, pourrait expliquer en partie le sentiment de vulnérabilité qui transparait au travers de la légende. D'ailleurs les versions

[77] Al Hākim aurait disparu en 1021, alors qu'il se promenait un soir sur le plateau du Muqaṭṭam. Il a laissé les deux personnes qui l'accompagnaient en leur ordonnant de l'attendre est n'est jamais réapparu. Certains récits ont alors affirmé que sa sœur Sitt al Mulk, qui assurera ensuite la régence, l'avait assassiné. D'autres histoires ont circulé, il aurait été assassiné par un inconnu ou encore se serait réfugié dans un monastère (d'où la confusion avec notre récit) etc. Voir CANARD M. « Hākim bi'amr allah », in *Encyclopaedia of Islam*, édition cd-rom v. 1-1 ; HALM H., *Die kalifen von Kairo. Die Fatimiden in Ägypten 973-1074*, C.H. Beck, Munich 2003 ; OTT C., « Finally we know … Why, How, and Where Caliph al-Ḥākim disappeared! *Sīrat al-Ḥākim bi-Amrillāh* and its Berlin Manuscript » in Sabine DORPMUELLER S.(dir.), *Fictionalizing the Past: Historical Characters in Arabic Popular Epic*. Workshop held the Netherlands-Flemish Institute in Cairo, 28th-29th of November 2007. In honor of Remke Kruk (Orientalia Lovaniensa Analecta, 206), MA: Uitgeverij Peeters en Departement Oosterse Studies Louvain/Paris/Walpole 2012.

[78] Entendue ici comme Grande Syrie, Bilad al Shām.

[79] BIANQUIS T., « Les pouvoirs », p. 91-94. Les druzes croient qu'al Hākim est une incarnation divine. L'un des premiers meneurs de cette secte fut l'un des vizirs du calife, al Darazī qui lui donna son nom. Voir MANTRAN R., « Druzes » in *Encyclopaedia Universalis*, version online.

[80] MOUTON J.-M., « L'islamisation de l'Egypte au Moyen Age », in HEYBERGER B. (dir.), *Chrétiens du monde arabe. Un archipel en terre d'Islam*, Autrement (collection mémoires n° 94), Paris 2003, p. 113.

[81] MOUTON J.-M., « L'islamisation de l'Egypte au Moyen Age », p. 120-121.

[82] Les études sont encore trop partielles pour parvenir à des certitudes solides sur le nombre des chrétiens à l'époque qui nous intéresse ; voir DEN HEIJER J., « Religion, Ethnicity », p. 47-48.

ultérieures du récit vont renforcer la charge apologétique et l'insistance sur la supériorité de la foi chrétienne[83].

La piété musulmane est durablement influencée par les Fatimides qui contribuent au développement du culte des saints (même s'ils n'en sont pas à la base) et encouragent le culte des Gens de la Maison (les membres de la famille du prophète). La dynastie ismaélienne se prétend descendante de la lignée de Fāṭima, la fille du prophète et épouse de ʻĀlī (d'où le nom « fatimide »). Ils introduisirent le *mawlid* (fête anniversaire) du prophète entre 1024 et 1123, ainsi qu'un certain nombre d'autres pèlerinages liés à la famille de Mohammed[84]. Précisons tout de même que coptes et musulmans se côtoient lors d'un certain nombre de fêtes religieuses comme le Nouvel An et l'Epiphanie[85]. Il semble également que la cour fatimide participe à l'occasion aux festivités de Noël[86]. Rappelons que les ismaéliens sont minoritaires dans le pays qu'ils dirigent face aux sunnites et aux chrétiens. Les empêchements visant les cérémonies coptes existent mais ne s'imposent pas sur de longues périodes. Al ʻAziz, par exemple, interdit les processions chrétiennes au bord du Nil, mais déjà en 998, à l'époque de la minorité d'al Ḥākim, un haut fonctionnaire y participe de nouveau. Et après la période répressive d'al Ḥākim, son fils al Ẓāhir se joint même à la procession avec son harem[87]. P. Sanders a d'ailleurs montré comment la politique symbolique de la dynastie a joué habilement sur la création de cérémonies susceptibles de rapprocher sunnites et chiites tout en affirmant discrètement la marque de leurs croyances propres[88].

Cette période est l'une de celles où la situation des chrétiens est la plus favorable et où les élites coptes entretiennent de bonnes relations avec le pouvoir – auquel elles participent d'ailleurs directement –, entrecoupées de brefs intervalles de persécution. Dès lors, l'une des manières de décrypter ce récit serait d'y voir la défense d'une position, d'une influence dont la communauté chrétienne jouissait sous les premiers Fatimides et qu'elle sent lui échapper. En effet le récit insiste beaucoup sur les bonnes relations (du moins avant la menace) entre le patriarche et le calife[89]. Qui plus est, le passage qui clôt l'épisode du miracle, c'est-à-dire la

[83] SWANSON, *The Coptic Papacy*, p. 51.
[84] MAYEUR-JAOUEN, *Pèlerinages*, p. 70-75.
[85] FERRE A., « Fatimids and the Copts », in *Coptic Encyclopedia*, vol. 4, p.1098.
[86] HALM H., *Die kalifen von Kairo. Die Fatimiden in Ägypten 973-1074*, C.H. Beck, Munich 2003, 141-142.
[87] *Ibidem*, p. 142.
[88] SANDERS P. A., « Les Fatimides sont-ils devenus égyptiens ? Culture et identité dans le Caire médiéval », in DECOBERT C. (dir.), *Valeurs et distance. Identités et sociétés en Egypte*, Maisonneuve & Larose/Maison des sciences de l'homme (L'Atelier Méditerranéen), Paris 2000. Il s'agissait pour les Fatimides de faire le lien entre la cité rituelle du Caire et Fusṭāṭ.
[89] Comme l'a montre Marc Swanson, on trouve de nombreux exemple dans l'HP de ces bonnes relations émaillées de conflits entre le patriarche et le gouvernant musulman de l'Egypte. *The Coptic Papacy*, p.6-11.

demande de réparer deux églises importantes du Caire copte, est particulièrement révélateur. Il s'agit sans doute de défendre le droit de plus en plus menacé, si ce n'est de construire des églises, au moins d'entretenir celles qui existent. Cette histoire serait donc, d'une part, « une justification de la position favorable des notables coptes pendant la période fatimide[90] » : le miracle, en quelque sorte, justifierait cette position dominante et les droits acquis par la communauté. D'un autre côté, il s'agirait aussi, bien entendu, d'une manifestation claire du fait que « n'importe quel défi à la foi chrétienne est vain[91]». C'est une démonstration de force. Et, finalement, une preuve de la supériorité de la foi chrétienne sur l'islam[92].

On retrouve un cas similaire dans l'HP qui précède l'histoire du Muqaṭṭam. Il est comparable dans le sens où l'auteur décrit une période antérieure de manière idyllique, probablement en contraste avec la situation qu'il vit et juge moins favorable pour les Chrétiens. Il s'agit de la *vita* de Benjamin. Lorsqu'il sort de la clandestinité, il est accueilli par le conquérant égyptien, ʻAmr Ibn al ʻĀṣ, qui lui promet d'exaucer tous ses souhaits s'il prie pour la victoire de l'émir. Et un peu comme pour la reconstruction des églises du Vieux-Caire, il est fait mention d'un « document de protection » de la ville de Babylone. Cela constitue sans doute une manière de justifier le droit, établi par le conquérant de l'Egypte, d'entretenir les édifices chrétiens, dans une période plus tardive. On retrouve la volonté de maintenir un avantage jugé acquis, à une époque où la situation est moins favorable. La tentation est grande de glorifier un passé qui semble radieux par contraste[93].

Dernier élément d'interprétation qui pourrait avoir un lien avec le récit : en 1006-1007 d'importantes pluies projetées en torrent le long des versants de la montagne engloutissent un quartier d'esclaves noirs qui n'était pas intégré aux remparts, lesquels d'ailleurs « ne peuvent freiner les torrents fougueux qui les défoncent pour se ruer au sein du Caire, et déchirer l'enceinte du grand Palais[94] ». Cette catastrophe pourrait-elle être à l'origine du récit du déplacement du Muqaṭṭam, posé sur le papier vers 1051 ?

---

[90] DEN HEIJER J., « Les patriarches coptes d'origine syrienne », in EBIED R., TEULE H. (dir.), *Studies On The Christian Arabic Heritage in Honour of Father Prof. Dr. Samir Khalil Samir S. I. at the Occasion of his Sixty-Firth Birthday*, Peeters (Eastern Christian Studies, 5), Louvain/Paris/Dudley 2004, p. 51.

[91] DEN HEIJER J., « Apologetic Elements », p. 195.

[92] C'est encore dans cet esprit que l'histoire est racontée au sein des familles, si nous en croyons le témoignage d'un ami copte ayant grandi en Italie. C'est surtout de cette manière que le récit est souvent mis en exergue par les coptes que nous avons croisé au Caire.

[93] DEN HEIJER J., « La conquête arabe vue par les historiens coptes », DECOBERT C., *Valeurs et distance. Identités et sociétés en Egypte*, Maisonneuve & Larose/Maison des sciences de l'homme (L'Atelier Méditerranéen), Paris 2000, p. 230-232 ; DENOIX S., « Fustât, lieu de mémoire », in AMIR-MOEZZI M. A. (dir.), *Lieux d'islam.*

[94] RAGHIB, « Le site du Moqattam », p. 172.

2. L'évolution du récit

Tout d'abord, l'histoire se perpétue dans le Synaxaire. Le problème est que nous ne savons pas exactement quand le récit y est introduit, ni même exactement quand ce recueil commémoratif et liturgique en langue arabe est compilé[95]. Une hypothèse avance cependant le XIV^e^ s. comme date de compilation[96]. L'édition de Basset se base sur deux manuscrits, l'un datant justement de la fin du XIV^e^ s., l'autre du XVI^e^ s.[97]. Le contenu, très proches de la version de l'HP, est cependant abrégé et ne mentionne pas un certain nombre de détails. Le tanneur n'y a toujours pas de nom, ce qui montre bien que le nom de Sam'ān et autres ajouts se sont faits au sein d'une filière parallèle[98]. Dans une version plus récente du Synaxaire datant de 1936-1937 en arabe, l'histoire est un peu plus développée, mais le saint n'a toujours pas de nom[99]. Dans la version utilisée par M. Shenoda, datant de 1978[100], le saint n'est toujours pas nommé. Comme celle-ci le remarque, le Synaxaire éthiopien mentionne, par contre, le nom de Sam'ān[101]. La datation du recueil de vies de saints en langue éthiopienne est incertaine, tout comme celle du texte arabe. L'édition que nous avons consultée est basée sur des manuscrits allant du XV^e^ au XVIII^e^ s.. Il est du coup malaisé de dater cette version qui devrait, pour ce faire, être comparée avec les versions arabes[102]. Le nom du saint apparaît en tout cas également dans la deuxième filière que nous allons bientôt décrire. Autre petite différence, le verset de l'Evangile qui stipule que la foi déplace les montagnes n'est pas le même dans l'HP et le Synaxaire. Dans la première, il est mentionné que la montagne se jettera dans la mer ce qui correspond à Marc 11,23, alors que le Synaxaire reprend Mathieu 17,20, où la montagne passe simplement d'un endroit à l'autre. Il s'agit peut-être du souci d'un plus strict littéralisme, car, en effet, à aucun moment il n'est question que la montagne se jette dans la mer.

Essayons maintenant de préciser la deuxième filière du miracle. Il existe un certain nombre de manuscrits, produits entre le XVI^e^ et le XIX^e^ s., qui relatent l'histoire du miracle hors de l'HP

---

[95] COQUIN R.-G., ATIYA A., « Synaxarion, Copto-Arabic », in *Coptic Encyclopedia*, vol. 7.
[96] *Ibidem*, p. 2173.
[97] Sur les différentes éditions et leurs défauts voir la partie rédigée par Coquin dans l'article citée aux deux notes précédentes.
[98] DEN HEIJER, « Apologetic Elements ».
[99] Publié au Caire, Matba'āt al-missriyyāt al ahliyya, p. 191-195.
[100] Voir SHENODA, « Displacing Dhimmî », p. 603, note 26.
[101] Voir *Le Synaxaire Ethiopien IV, le mois de Tahschasch*, publié et traduit par GREBAUT S., éditions Brepols (Patrologia Orientalis, t. XV, fasc. 5, n° 76), Turnhout 1973, p. 621.
[102] Voir COQUIN R.-G., « Synaxarion Ethiopian », in *Coptic Encyclopedia*, vol. 7, p. 2190-2192. Coquin note également que les éditeurs de l'édition égyptienne ont utilisé dans leur travail une version arabe du Synaxaire éthiopien.

et du Synaxaire. Johannes den Heijer a montré que le plus ancien témoin de cette filière est contenu dans le manuscrit Paris arabe 282 datant de 1650-1651. Nous connaissons également une autre version datant de 1594 et provenant de textes originaire de Syrie écrits en Karshouni (c'est-à-dire de l'arabe écrit en caractères syriaques), dans un manuscrit. Il est donc plus ancien, mais le manuscrit égyptien semble être le témoin d'une tradition antérieure dont le syrien serait dérivé[103]. Notons les principales variations par rapport au récit original. Celles-ci nous le verrons, se retrouveront toutes dans le récit qui circule à la fin XX^{e} s..

- Le Tanneur reçoit le nom de Sam'ān. La cause de la perte de son œil est développée. On savait qu'il avait convoité ce qui ne lui appartenait pas, mais on apprend ici qu'il a regardé la jambe découverte d'une cliente.

- Cette version fait précéder la prière des chrétiens pour le déplacement de la montagne d'une prière des juifs et des musulmans, ce qui met en avant l'inefficacité de leurs suppliques. Le mouvement de la montagne varie également dans cette version. Au lieu de se soulever et de revenir à sa place, la montagne se déplace d'un lieu à un autre en plusieurs morceaux. Seule cette version du mouvement du Muqaṭṭam permettra dans des ajouts ultérieurs d'attribuer la fondation du Caire à ce miracle.

- Enfin le calife se convertit au christianisme. Dans la version égyptienne, il demande à être baptisé par le patriarche et disparaît ensuite mystérieusement. Dans la syrienne, il rejoint un monastère pour y vivre comme un moine[104].

Une autre variation doit également être mentionnée. Plusieurs versions ne désignent pas al Mu'izz comme le calife de l'histoire mais bien son fils al 'Azīz, ou encore son petit-fils al Ḥākim. La mention de al 'Azīz provient de l'*Histoire des églises et monastères d'Egypte*. Cette version est un abrégé de l'HP mais peut être rattachée à la deuxième filière par la présence de la prière inefficace des juifs et des musulmans avant celle des chrétiens[105]. D'autres manuscrits non encore édités, situent le miracle sous le règne d'al Ḥākim[106].

[103] DEN HEIJER J., « Apologetic », p. 198. Le manuscrit syrien est écrit en Karshouni, c'est-à-dire de l'arabe écrit en caractères syriaques. Ce texte a été édité et traduit par L. LEROY dans la *Revue de l'orient chrétien*, n° 14, 1909 et n° 15, 1910. L'édition la plus récente se trouve dans le mémoire de MAKHOUL, *La vie du 62^{e} patriarche*. Celui-ci continue actuellement d'explorer la présence de ce récit de miracle dans les textes de tradition chrétienne syrienne.

[104] Ces remarques (sauf l'apparition du nom du saint et la fondation du Caire grâce au miracle) sont reprises à DEN HEIJER J., « Les patriarches », p. 52-53.

[105] *The Church & Monasteries of Egypt and Some Neighboring Countries Attributed to Abû Salih the Armenian*, traduit par EVETTS B. T. A., et annoté par BUTLER A. J., Calrendon Press, Oxford 1895, p. 117.

[106] DEN HEIJER J., « Apologetic », p. 201; SHENODA M., « Displacing Dhimmî », p. 606, note 62.

Mentionnons finalement l'étonnante similitude du déplacement du Muqaṭṭam avec une histoire recueillie en Irak. En effet, Marco Polo (1254-1324) nous relate un récit qui est tellement semblable à celui qui nous occupe, qu'il ne peut avoir qu'une origine commune avec la tradition égyptienne[107]. Nous verrons aussi que cela a son importance pour le débat qui ne pouvait manquer d'éclore avec certains musulmans à propos de la véracité de ce miracle. Le grand voyageur italien nous indique que l'histoire qu'il va nous relater s'est produite en 1225 quelque part entre Bagdad et Mossoul[108]. Le calife souhaite se débarrasser des chrétiens et les fait donc venir devant lui. Il leur montre le passage de l'Evangile sur la foi qui déplace les montagnes. Il donne dix jours aux chrétiens pour déplacer une montagne qu'il leur a désignée. Un ange apparaît au patriarche le neuvième jour et lui dit d'aller trouver un cordonnier borgne qui pourra réaliser le prodige. C'est évidemment cette précision qui ôte les derniers doutes. Le texte ajoute de plus le passage où le cordonnier s'arrache un œil parce qu'il a été tenté par la jambe d'une cliente. La montagne est déplacée et le calife se convertit en secret au christianisme.

C. **Permanence du miracle à travers l'histoire copte**

1. *L'inscription dans le calendrier liturgique*

Un des lieux où le miracle est commémoré dans la tradition copte est le calendrier liturgique. Ce sont les trois jours de jeûne supplémentaires ajoutés à la fin du jeûne de la Nativité (25 novembre-6 janvier). On trouve, selon Yuhanna Nessim Youssef, la première mention de l'addition de ces trois jours dans les Quinze canons du patriarche Christodolus (1047-1077) mais sans mention d'une raison précise. Y. Nessim Youssef précise seulement : « later tradition justified the addition as a commemoration of the Miracle of the transfer of the Muqaṭṭam[109]». Une autre tradition prétend que ces trois jours ont été ajouté « en compensation d'une dispense générale accordée pour les mariages entre cousins germains, au 4^{e} degré[110]».

[107] Mentionné par DEN HEIJER J., « Les patriarches ».
[108] D'après l'édition/ traduction de Ronald LATHAM, *The travels of Marco Polo*, Penguin Books, London 1978, p. 53-57.
[109] NESSIM YOUSSEF Y., « The Miracle of Ibn Zar'ah in Coptic tradition Texts and Icons », in *Coptica*, 8, 2009, p. 81.
[110] MASSON J., « A la naissance des jeûnes dans la tradition copte », in *Proche Orient* Chrétien, t. 62, fasc. 3-4, 2012, p. 250.

2. *La colonne de la Vierge : Ibn al Rāhib et les voyageurs occidentaux*

Présentons à présent un élément de l'histoire qui apparaît pour la première fois dans un récit du XIII[e] s. et qui persiste jusqu'à nos jours. Il s'agit d'une colonne de l'église al Mu'allaqa à l'effigie de la Vierge, contre laquelle le patriarche se serait endormi après trois jours de prières. Cette peinture peut toujours être observée aujourd'hui et constitue l'un des plus anciens lieux de mémoire du miracle[111]. La Vierge est, selon certaines versions, sortie de la colonne pour parler à Abrām. C'est Charalambia Coquin qui a repéré cela et surtout qui a rassemblé les références des récits de voyageurs occidentaux qui racontent l'histoire du miracle avec le détail de la colonne. Plus récemment Youhanna Nessim Youssef a repris le sujet dans un article[112].

C'est dans le *Chronicon Orientale* que se trouve la plus ancienne mention de la colonne, dans la deuxième moitié du XIII[e] s. Ibn al Rāhib, célèbre chroniqueur, est l'une des sources principales de cet ouvrage au point qu'on le lui a souvent attribué. Il est diacre à l'église al Mu'allaqa et son ouvrage *Kitāb al Tawārikh* semble avoir largement inspiré la version condensée du *Chronicon*.

> Notre-Dame lui apparut près d'une colonne, lui disant : « Va par la rue des charpentiers jusqu'au lieu qu'on appelle le château de la Chandelle, et celui qui passera par cette route portant sur ses épaules une cruche d'eau, c'est par celui-là que votre salut viendra[113]».

[111]Disons un mot d'une tradition attestée en Occident, mais dont nous ne savons pas si elle a un équivalent oriental. Cela pose la question d'une éventuelle influence des franciscains italiens présents au Caire au XIV[e] s. On trouve dans la Bible des métaphores de la Vierge, comme colonne ou pilier. Dieu est également décrit plusieurs fois comme apparaissant dans une colonne de nuages ou de feu, colonne qui a été identifiée comme un symbole de la Vierge par saint Bonaventure (1221-1274) lui-même franciscain et italien. Mais dès le premier siècle, vers 40, la Vierge apparait sur une colonne à saint Jacques pendant qu'il prêche. Elle lui donne une statue d'elle-même tenant l'enfant Jésus et un pilier de jaspe. Cet épisode donne lieu à de nombreux écrits et à une abondante iconographie. Laissons cela en suspend mais nous avons là une piste qui pourrait attester d'une influence dans un sens ou dans l'autre. D'OSTROW S. F., « Paul V, the colomn of the Virgin, and the new pax romana », in *Journal of the Society of Archeological Historians*, vol. 69, n° 3, septembre 2010. Les références bibliques sont Exode (13,21 – 22 – 33,9), Nombres (12,5 – 14,14), Deutéronome (31,15), Apocalypse d'Esdras (9,12).

[112] NESSIM YOUSSEF Y., « The Miracle of Ibn Zar'ah », p. 81-96.

[113] Traduction de C. CANNUYER, *Les Coptes*, Brepols (Fils d'Abrām), éd. Revue et augmentée, s. l. 1996, à partir de l'édition de L. Cheikho dans *Corpus scriptorum christianorum orientalium*, vol. 45, t. 1, Louvain 1962, pour l'éd. Arabe. Le *Kitāb al Tawārikh* contient aussi une mention à cette fameuse prière juive et musulmane (DEN HEIJER, « Les patriarches », p. 53, n. 38.), peut-être y évoque-t-il aussi la colonne. Malheureusement le texte n'est pas édité à ce jour. Voir SIDARUS A., « Ibn al-Rāhib », in *The Encyclopaedia of Islam*, supplément vol. XII, 2004, p. 396.

Dans la deuxième filière que nous avons présentée plus haut, la colonne apparait aussi mais le patriarche s'y adosse seulement. Ce détail est présent dans Paris arabe 282, de même que dans les manuscrits édités par Leroy[114]. Cette version se rattache à la deuxième filière également par l'évocation de la prière de Juifs et des Musulmans. Nous avons vu qu'un certains nombre d'éléments relient le récit du miracle à l'église al Mu'allaqa : le jeûne d'Abrām, l'apparition de la Vierge, la reconstruction de l'église. La colonne et la fonction d'al Rāhib viennent encore renforcer ce lien. J. den Heijer a écrit, à propos du texte du manuscrit Paris arabe 282, qu'il est « manifestement destiné à une présentation orale, sans doute dans les églises, et peut-être produite afin de remplacer le récit moins spectaculaire du *Synaxaire*[115] ». Il se pourrait que l'on retrouve ici la trace d'une tradition orale perpétuée sans doute au sein même de l'église al Mu'allaqa. Nous avons d'autres indices allant dans ce sens grâce à des témoignages de voyageurs européens en Egypte, qui se font raconter l'histoire lorsqu'ils visitent le Vieux-Caire.

Le premier de ceux-ci est Symon Semeonis, un franciscain irlandais qui visite l'Egypte en 1323 et qui écrit, parlant de l'église al Mu'allaqa : « il existe encore une colonne de marbre blanc, d'où on raconte que Sainte-Marie a parlé à un Jacobite au sujet de la libération des chrétiens[116]».

Peu de temps après Leonardo Fescobaldi, un voyageur issu de la noblesse florentine, en livre un autre témoignage. Il entreprend son voyage en Terre Sainte en 1384. Après cela, il sera maire de Castello, puis ambassadeur du pape Boniface IX.

> La troisième [église] était celle de Sainte-Marie des Escaliers de la Colonne. Elle est très dévote et très bien décorée. Il y a deux grands miracles reliés à elle. Le premier est une colonne où Notre Dame, sculptée à la demande des évêques et canons de cette église, parla tandis qu'un Juif était en train de calomnier notre foi en présence du Sultan[117].

Joos Van Ghistele (1482-1483), un noble flamand en pèlerinage en Terre Sainte, relate également le miracle. Il est également à la recherche du Royaume du prêtre Jean, c'est-à-dire

[114] LEROY, « Histoire d'Abrām le Syrien », in *Revue de l'orient chrétien*, n°14, 1909, p. 386. MAKHOUL M., *La vie du 62e Patriarche*, p. 99.
[115] DEN HEIJER, « Les patriarches », p. 51-52.
[116] COQUIN C., *Les édifices*, p. 74. Sur ce voyageur et d'autres à la même époque GRABOÏS A., « La description de l'Egypte au XIVe siècle par les pèlerins et voyageurs occidentaux », in *Le Moyen Age*, 2003/3-4 (Tome CIX).
[117] *Visit to the Holy Places of Egypt, Sinaï, Palestine and Syria in 1384 by Fescobaldi, Gucci & Sigoli*, trad. de l'italien par BELLORNI Th. et HOADE E., préface et notes de BAGATTI B., Franciscan Press (Publications of the Studium Biblicum Franciscanum), n° 6, Jérusalem 1948, p. 2-3 pour l'identification, p.50-51 pour le texte.

l'Ethiopie[118]. Sa description des lieux de passage de la Saint-Famille est assez conséquente. L'ensemble de son récit est marqué par la tentative de localiser les histoires bibliques dans le paysage égyptien. Par exemple, les pyramides sont identifiées aux greniers à blé du prophète Joseph. « Le lieu [l'Egypte], écrit Lucette Valensi, s'est organisé comme une anthologie de références bibliques, un palais de la mémoire dont chaque niche, chaque station enferme un souvenir et un récit[119]». Celui-ci est donc constitué par un mélange d'histoires que certains Coptes racontent au seigneur flamand et de légendes présentes à son esprit et dont il cherche la trace dans la vieille terre d'Egypte. Il raconte également le miracle du Muqaṭṭam, cent ans après L. Frescobaldi, avec de plus amples détails que ses prédécesseurs. Il est amené à une église « qui ressemblait de l'extérieur à une maison délabrée, et qui est tenue en plus grande vénération encore que les autres ». L. Frescobaldi raconte :

> Elle est appelée l'église de Notre-Dame de la Colonne à cause d'un grand miracle qui se produisit une fois jadis, de la manière décrite ci-dessous […]
>
> En Egypte, il y avait une fois un roi qui favorisait les juifs par-dessus toutes les races et ces derniers étaient si écoutés que le roi faisait tout suivant leurs conseils. Les Juifs le remarquèrent et comme ils enviaient toujours les chrétiens, ils conseillèrent au roi de chasser et de tuer par des moyens astucieux tous les chrétiens qui étaient dans son pays. Le roi répondit là-dessus que cela lui plaisait mais qu'il devait avoir une raison officielle pour mettre cette idée à exécution. Les Juifs dirent : « Ici nous pouvons vous aider, car ces chrétiens disent qu'ils ont une bonne croyance, et il est écrit dans leurs Evangiles que tout est possible pour ceux qui ont une bonne croyance ; (cela apparaît dans l'Evangile de saint Marc où le Christ lui-même dit à ses disciples que s'ils ont une croyance vraiment solide, ils peuvent ordonner à une montagne de disparaître et la jeter dans la mer et s'ils ne doutent pas de leur croyance, ce miracle se produira). Donc vous pouvez faire venir ces chrétiens chez vous et leur dire que vous désirez que grâce à la force de leur croyance, ils ordonnent à la montagne située près du Caire de venir plus près du Nil, et ceci à cause de certaines histoires qui vous y poussent ».
>
> Le roi ayant entendu ceci fit venir sur-le-champ le patriarche des chrétiens de cet endroit et lui exposa longuement ce qui est écrit ci-dessus. Le patriarche et d'autres notables chrétiens très compétents en matière de loi, assez embarrassés, répondirent au roi qu'il était bien vrai que l'Ecriture Sainte en parlait, mais il fallait prendre cela au figuré, bien que cela puisse aussi se passer en réalité.
>
> Là-dessus le roi répondit : « Suivant votre croyance, je désire que vous réalisiez ma demande, sinon il s'avérera que votre croyance n'est pas bonne » et il leur dit encore d'autres fourberies trop longues à écrire, et finalement il ordonna qu'ils l'accomplissent à la lettre, ou qu'ils renient leur croyance, ou

[118] Le prêtre Jean est une figure mythique sans doute née au Moyen Age dans l'Orient latin au contact des chrétiens orientaux. Elle est associée à un royaume dont la localisation a varié avec le temps. L'une d'elles est l'Ethiopie. Voir RICHARD J., « Prêtre Jean » in *Encyclopaedia Universalis*, version en ligne, consultée le 3/7/2013.

[119] VALENSI L., *La fuite en Egypte*, p. 123.

qu'ils meurent tous, et il fit occuper sur-le-champ tous les passages-frontières de son pays, pour qu'aucun chrétien ne s'échappe.

Le patriarche et les autres chrétiens comprirent le danger qu'ils couraient et demandèrent un délai de 12 jours, ce qui leur fut accordé. Pendant ce temps, le patriarche réunit tous les chrétiens de cet endroit dans l'église de la colonne, leur fit savoir le désir du roi et le grand danger qu'ils couraient, et il a incité chacun à prier du fond du cœur Dieu (à qui rien n'est impossible), afin d'avoir son aide et sa providence dans une telle détresse, chose qu'ils firent tous avec ferveur. Et pendant qu'ils étaient en prières, ils entendirent clairement une belle voix sortir d'une colonne de marbre blanc qui se trouvait dans cette église, et dire : « Allez à un certain endroit (endroit que la voix désigna par son nom), vous y trouverez un chausseur, bon chrétien et homme pieux, qui réalisera le désir du roi par la grâce de Dieu et par la force de la sainte et vraie croyance chrétienne ». Entendant cela, les chrétiens furent déjà très contents et remercièrent grandement Dieu qui n'abandonne jamais les siens lorsqu'ils l'appellent avec une croyance véritable. Ils allèrent aussitôt à l'endroit dont on a parlé ci-dessus, où ils trouvèrent la personne mentionnée, et lui firent connaître en détail ce qui était arrivé. Après que cette personne pieuse eut entendu ceci, elle répondit : « Je veux bien réaliser l'ordre et la volonté de Dieu, notre Seigneur, suivant notre croyance ». Et ils allèrent aussitôt solidairement chez le roi dire qu'ils étaient prêts à réaliser son désir avec l'aide de Dieu.

Le roi se prépara sur-le-champ, ainsi qu'une foule de gens, et ils allèrent ainsi, tous ensemble, jusqu'au pied de la montagne, et là, la personne dont on a parlé précédemment (qui en avait reçu l'ordre de Dieu), ordonna, par la force de la sainte croyance chrétienne, à la montagne de disparaître, ce qui se passa sur-le-champ, à la vue de tous ceux qui étaient présents, et une grande masse de sable s'avança alors, ainsi qu'on peut encore la voir, car le château du sultan (qui a été décrit ci-dessus se trouve sur le versant de cette masse qui s'était avancée plus près du fleuve. Depuis lors le roi fut plus content des chrétiens que jamais auparavant. Les principaux juifs qui avaient organisé le complot furent tués, et les autres durent payer un plus grand tribu qu'avant[120].

Frère Jean Thenaud, gardien du couvent des Cordeliers d'Angoulême, fait partie d'une mission auprès du sultan Mamelouk Qanṣūh al Ghawrī (1501-1516)[121]. Il écrit en 1512 :

Entre aultres [églises] est Nostre Dame de la Coulomne en laquelle repose le corpz de saincte Barbe que S. Georges délivra du dragon. Aussi Nostre Dame la haulte où est le corpz de celluy sainct qui fist devant ung Suldan remuer une montaigne d'ung lieu en aultre pour qu'il cogneust la verificacion d'icelluy texte evengelique : *Si habueritis fidem sicut granum sinapis*, etc.[122].

[120] VAN GHISTELE J., *Voyage en Egypte*, trad. et notes R. BAUWENS-PREAUX, IFAO, le Caire 1976, p. 51-53.

[121] CARRE J.-M., *Voyageurs et écrivains français en Egypte. I. Des pèlerins du Moyen Age à Méhémet-Ali*, deuxième édition revue et corrigée, Le Caire, IFAO 1956, p. 3-4. Qansū al Ghūrī est l'avant-dernier sultan mamelouk. Il est un esclave du sultan Qa'itbay qui est successivement gouverneur de Haut Egypte puis grand chambellan d'Alep. Qansū al Ghūrī devient sultan à l'occasion d'une révolte militaire en 1501. HOLT P. M., « kansawh al-ghawrī », in *Encyclopedia of Islam*, vol. IV, p. 552-553.

[122] *Le voyage outremer de Jean Thenaud, gardien du couvent des Cordeliers d'Angoulême*, publié et annoté par SCHEFER C., Ernest Leroux éditeur, Paris 1884, p. 51-52.

En 1533-1534, Greffin Affagart, seigneur de Courteilles dans le Maine, raconte à son tour le miracle lors de son pèlerinage en Terre Sainte[123]. Il est le premier voyageur à mentionner la conversion du calife :

> [L'église] en laquelle est le corps du sainct homme qui fist transmuer une montaigne dedans la mer pour ce que Notre Seigneur a dict en l'Evangile : *Si habueritis fidem sicut granum synapis et dixeteritis huic monti : 'transi huic et projice te in mare, transiet.* C'est-à-dire : si vous avez bonne foy et vous commandez à une montaigne qu'elle se mue d'un lieu en autre et se gette dedans la mer, il sera faict ; parquoy le Souldan, pour avoir occasion de faire mourir tous les chrestiens qui estoient en son pays, leur commanda qu'ilz accomplissent ce passaige de l'Evangile, ou autrement il les feroyt tous mourir ung jour. Adonc l'évesque fist faire procession, jeûne et oraisons pour la sentence qui estoyt donnée. Quant vint le jour que le Souldan avoyt ordonné, les gens d'Eglise et tout le peuple pleuroient, et n'y avoyt aucun qui sceust donner conseil sur cette affaire. Adonc se leva ung bon homme, simple mareschal, et demanda à l'evesque s'il estoyt vroy et si Nostre Seigneur avoyt dict cela en l'Evangile, lequel luy respondyt qui ouy, parquoy dist le bon homme : « Craignez-vous ? Allons hardiement et croyons fermement que tout ce qu'il a promis il tiendra » ; et ainsi s'en allèrent contre la montaigne que le Souldan leur avoyt assignée. Les Egiptiens estoient là attendans pour les brusler tous car ilz pensoient estre chose impossible, mays le bon homme qui avoyt ferme foy et entière, avecques son marteau frappa contre le pied de la dicte montaigne en disant : « Je te commande, en la vertu de Jésus Crist, que tu te jettes en la mer », et incontinent la montaigne se leva et se jetta en la mer, pour laquelle chose le Souldan et grand multitude du peuple se convertirent en la foy chrestienne[124].

Johan Vansleb, en 1672-1673, envoyé au Caire par Louis XIV afin d'acheter des manuscrits pour la bibliothèque royale, rapporte lui aussi le miracle[125].

> La première église est celle de Maalaca. C'est une église fort ancienne, magnifique et très claire, et je ne puis dire que c'est la plus belle que les Coptes ayent en toute l'Egypte. Les Coptes l'ont achetée de Amrou ibn el Ass[126], comme on peut le voir écrit sur les murailles de cette église de la main propre de ce prince, maudissant tous les Mahométans qui la voulurent ravir. A l'entrée de cette église, on y voit sur une des colonnes qui sont à la main droite, une petite image de la saint Vierge que les Coptes disent avoir parlé à Ephrem, l'un de leurs patriarches, le consolant qu'il estoit fort affligé à cause de Meez le din alla[127], calife de ce temps, luy avoit commandé de transporter la montagne nommée djebel il

[123] CARRE, *Voyageurs*, p. 4.
[124] *Relation de Terre Sainte (1533-1534)*, publié, introduit et annoté par CHAVANON J., V. Lecoffre éditeur, Paris 1901, p. 168-169.
[125] DELAHAYE G.-R., « Johann Michael Vansleb (1635-1679). Voyageur en Egypte et en Orient pour le compte de la Bibliothèque royale », in *Le Monde Copte*, n° 33, 2003.
[126] 'Amr ibn al 'Āṣ, le premier conquérant arabe de l'Egypte.
[127] Al Mu'izz li dīn allah.

> Mocattam qui est derrière le chasteau du Caire d'un lieu à un autre, pour prouver la vérité de sa religion fondée sur les paroles du Sauveur qui dit dans son Evangile : *Si* […] ; le menaçant s'il ne la transportoit pas de détruire entièrement sa nation comme des gens qui professoient une fausse religion et qui ne méritoient pas de vivre parmy eux qui estoient fidèles. Et à cause que cette image a parlé à leur patriarche, le consolant et l'assurant qu'il transporteroit la montagne en dépit des Juifs qui avoient irrité le calife contre eux, ils la tiennent en grande vénération[128].

Ce qui nous intéresse ici, c'est que tous ces voyageurs se font raconter le miracle lorsqu'ils visitent le Vieux-Caire, ce qui montre que cette histoire est restée bien vivace au fil du temps. Mais surtout, nous avons la preuve que ce « détail » de la colonne n'est pas anodin. Il ne faut sans doute pas sous-estimer le fait que ces voyageurs lisent fréquemment leurs prédécesseurs, mais la colonne est mentionnée dès le début du XIV[e] s. pour le premier d'entre eux. Mieux encore, cette tradition de la colonne est toujours vivante ; on peut encore se la faire montrer lorsque l'on visite l'église. Ce qui veut dire qu'en ce lieu, durant des siècles, la mémoire du miracle s'est localisée dans une colonne de l'Eglise. De manière générale, le Vieux-Caire est un véritable conservatoire de l'histoire sacrée des Coptes, abritant notamment une source où la Sainte-Famille s'est désaltérée durant sa fuite en Egypte[129]. Ces récit dessinent une véritable « topographie légendaire[130]» pour les chrétiens qui est parfois contrariée par des prétentions musulmanes concurrentes sur les mêmes lieux, comme lorsque les pouvoirs ayyoubide et mamelouk mirent en valeur le jardin de Maṭariyya revendiqué par les deux communautés[131]. Certains lieux de mémoire, par contre, se perpétuent uniquement au sein du cadre de la communauté chrétienne : c'est le cas de la légende du Muqaṭṭam. Cette tradition relatant une nette victoire de la foi chrétienne sur la musulmane pouvait sans-doute difficilement être exposée aux musulmans qui l'auraient perçue comme une attaque.

3. *Alfred Butler*

Un autre *topos,* le baptistère du Calife (*Ma'mūdiyyat al Sulṭān*), va renforcer l'ancrage de la légende dans le Vieux-Caire. C'est Alfred Butler qui mentionne ce monument pour la première fois. Celui-ci est, à la fin du XIX[e] s., l'un des grands historiens de l'Egypte médiévale. Ce britannique marque un intérêt particulier pour l'histoire des Coptes. C'est dans

[128] *Relation d'Egypte*, cité par SCHEFER C. dans son édition du voyage de Thenaud p. 51-52, note 2.
[129] VALENSI L., *La fuite en Egypte.*
[130] HALBWACHS M., *La topographie légendaire des évangiles en Terre sainte,* PUF (Quadrige), Paris 2008 [1941].
[131] *Ibidem*, p. 130.

son ouvrage sur l'histoire des églises du Caire que se situe le récit du miracle[132]. A l'occasion d'une visite au Vieux-Caire, il relate une histoire que le prêtre de l'église d'Abū Sayfayn (Saint-Mercure) lui a racontée. Le calife al Mu'izz se fait lire les Evangiles et le Coran pour comparer les deux ouvrages, et, après réflexion, finit par trancher « *Muhammad mafīsh* » (il n'y a pas de Muhammad). Il ordonne alors que soit détruite la mosquée jouxtant l'église d'Anbā Shenūda pour reconstruire ou élargir Abū Sayfayn. Le calife ensuite devient chrétien et « s'est fait baptiser dans le baptistère attenant à la chapelle Saint-Jean[133] ». Il faut remarquer ici que Butler semble considérer la conversion du Calife et le miracle de la montagne comme deux légendes différentes. En effet, le prêtre lui raconte l'histoire où le calife compare les deux livres sacrés, sans la relier à celle du Muqaṭṭam : « La coïncidence des deux légendes […] » permet selon lui de dater la (re)-construction de l'église de l'époque du premier fatimide d'Egypte. Il y voit donc deux histoires différentes, même s'il fait le rapprochement entre elles. Tout comme la colonne de la Vierge, ce baptistère peut toujours être visité. Cela dit, il servait à entreposer des caisses quand nous l'avons visité en 2007. L'église qui l'abrite était en cours de rénovation en 2011, ce qui présage peut-être d'une future remise en valeur du baptistère. Il n'est pas connu par tous les coptes, mais on me l'a mentionné à plusieurs reprises au Muqaṭṭam comme une preuve de la véracité du récit de miracle.

4. *Murqus Simaika Bacha (1864-1944)*

Murqus Simaika, un copte influent de la fin du XIX^{e} siècle et du début du XX^{e}, va provoquer une véritable polémique autour de la conversion du calife al Mu'izz. Issu d'une famille de notables cairotes, il est éduqué à l'école patriarcale où il apprend l'anglais et le français[134]. Il parvient, grâce à sa connaissance de la langue du colonisateur, à trouver un emploi de secrétaire dans un hôpital. En 1883, il commence sa carrière dans les chemins de fer. C'est une période de grande tension entre les laïcs coptes du Maglis Milli, le Conseil communautaire, et le patriarche Kīrillus V. Le clergé se sent alors attaqué dans ses

[132]BUTLER A., *The Ancient Coptic Churches of Egypt*, vol. 1, Oxford, Clarendon Press, 1970 [1884].
[133] *Ibidem*, p. 127.
[134] Tous les renseignements sur Murqus Simaika sont tirés de l'article de Donald Malcolm REID, « Archeology, Social Reform, and Modern Identity Among the Copts », in ROUSSILLON A. (dir.), *Entre réforme sociale et mouvement national. Identité et modernisation en Egypte 1882-1962*, CEDEJ, Le Caire 1995, p. 311-335 et du même auteur *Whose Pharaohs. Archeology Museums, And Egyptian National Identity from Napoleon to World War I*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles/London 2002, p. 258-285.

prérogatives par les incursions des laïcs dans les divers domaines de la vie de l'Eglise[135]. Murqus Simaika y est élu en 1890. Il s'intéresse très tôt à l'histoire et à l'archéologie copte et rencontre Butler dès 1890. Le Comité de conservation des monuments de l'art arabe, fondé en 1881 par le khédive Tawfīq, n'inclut pas dans un premier temps la préservation des monuments coptes à son programme et ne le fera qu'à partir de 1894[136]. Murqus Simaika (Murqus Simayka), pour parvenir à siéger au Comité et pour fonder le Musée copte doit d'abord se réconcilier avec le patriarche. En effet, en 1892, le pape, intransigeant dans sa lutte contre le Conseil communautaire[137], est marginalisé par le khédive : ce dernier fait nommer un vicaire pontifical pour le remplacer et ordonne sa retraite forcée au Monastère d'al Barāmūs. Or Simaika, en tant que membre du Maglis Millī, vote contre le retour du patriarche qui sera pourtant rétabli dans ses fonctions en 1893[138].

Simaika choisit dès lors de mettre de côté son engagement en faveur de la réforme communautaire (laïque) pour travailler désormais avec le patriarcat. Il obtient a insi un siège au Comité en 1905 et parvient à fonder le Musée copte en 1908 – qui ouvre ses portes en 1914 – avec l'appui de l'orientalise Max Herz[139]. Simaika est également membre du Conseil législatif entre 1906 et 1913 et de l'Assemblée législative en 1914. Le Musée copte vient répondre à un nouveau besoin : « la nouvelle classe de laïcs éduqués et influents sentirent la nécessité d'appréhender le passé de la tradition ecclésiastique 'médiévale', encore vivante et imaginer un glorieux passé[140] ». L'influence des égyptologues et des coptisants et arabisants est décisive dans cette orientation[141]. En 1931, le Musée copte passe de la tutelle du patriarcat à celle du département des antiquités avec la bénédiction de Simaika qui obtient ainsi la promesse d'un financement pour construire une nouvelle aile à son musée. Il nous faut encore noter son rôle dans la transmission et la restauration d'un certain nombre de manuscrits

[135] Les relations tendues entre le Conseil et le pape sont décrite dans SEIKALY S., « Coptic Communal Reform: 1860-1914 », in *Middle Eastern Studies*, vol. 6, oct. 1970, n° 3, p. 247-275.
[136] « Fondé en 1881 au sein de l'administration des *waqf*, le Comité a pour mission de recenser, protéger, conserver et restaurer les monuments 'arabes' (islamiques) de la capitale égyptienne », LETURCQ J.-G., « HERZ Miska dit Max », in POUILLON F. (dir.), *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, 2e éd., IISMM/Karthala, Paris 2008, p. 493.
[137] Voir l'introduction.
[138] *Ibidem*, p. 258-259.
[139] LETURCQ J.-G., « Simaïka pacha Marcus » et « HERZ », in POUILLON F. (dir.), *Dictionnaire des orientalistes*, p. 899 et 493-494. Herz (1856-1919), un architecte d'origine hongroise sera un membre important et actif du Comité de conservation des monuments de l'art arabe à qui l'on doit de nombreuses restaurations de monuments islamiques.
[140] REID, « Archeology, Social Reform », p. 323.
[141] Voir l'article de B. HEYBERGER, « L'Occident, protecteur encombrant », in *Qantara*, déc. 2009, n° 74, pour ses remarques générales et plus précisément pour les coptes : VOILE B., *Les Coptes*, p. 44-48.

coptes, parmi lesquels une version fort ancienne de l'HP qui contient notamment la vie du patriarche Abrām[142].

C'est en 1931 qu'éclate le débat sur l'histoire du Muqaṭṭam. Simaika écrit dans une publication officielle, la Chronique du gouvernement égyptien (*Taqwīm al ḥukūma al miṣriyya*), un petit texte qui décrit les monuments coptes. A propos du monastère d'Abū Sayfayn, il mentionne « une petite église qui possède des cloisons d'époque fatimide […] et un baptistère dont on dit que le calife al Mu'izz li Dīn Allah s'y est fait baptiser en secret[143] ». Le débat est lancé.

Le premier journal à relever le texte de Simaika est al Thaghr, une des publications liée au mouvement Miṣr al Fatāt, qui l'accuse de semer la discorde au sein de la nation égyptienne[144]. Simaika s'attire ensuite une réponse cinglante d'Aḥmad Zakī dans le quotidien al Ahrām[145]. Celui-ci se fend d'un article assez long, tout en effets de style et en classicisme. Aḥmad Zakī (1867-1934) est un homme de lettres de grand renom. Né à Alexandrie d'une mère kurde et d'un père marocain, il étudie à l'Ecole d'administration. Un concours lui permet ensuite de devenir traducteur pour le gouvernement provincial d'Ismaïlia. En 1888, grâce à sa connaissance du français, il est engagé au bureau de presse du Ministère de l'intérieur. Il enseigne dans divers lieux prestigieux parmi lesquels l'Institut français d'archéologie orientale (IFAO). C'est ensuite un autre concours qui lui fait obtenir le poste de traducteur pour le cabinet du premier ministre dont il devient secrétaire adjoint en 1897 et secrétaire général en 1911. Sa renommée, acquise au gré de ses diverses activités, lui permet de devenir membre de l'IFAO, de la *Royal Geographical Society* et de la *Royal Asiatic Society* à Londres. Il siège également, au cours de sa carrière, au conseil d'administration d'al Azhar et de l'Université égyptienne, au sein de laquelle il occupe la chaire de civilisation islamique. Aḥmad Zakī est en outre un fervent nationaliste, égyptien d'abord, panarabe ensuite. Il contribue à créer l'année même du débat qui nous occupe, un Comité pour la diffusion de la

[142] DEN HEIJER J., PILETTE P., « Murqus Simaika (1864 – 1944) et l'historiographie copto-arabe : à propos du manuscrit Musée Copte, Hist. 1 », in BUZI P., CAMPLANI A. (dir.), *Christianity in Egypt: literary production and intellectual trends in late antiquity. Studies in honor of Tito Orlandi* (*Studia Ephemeridis Augustinianum* 125), Institutum Patristicum Augustinianum, Rome 2011.

[143] *Taqwīm al hukūma al miṣriyya lī sana 1931*, p. 171.

[144] IBRAHIM V., *The Copts of Egypt*, p.83. Misr al Fatat est un groupe nationaliste, inspire par le fascisme qui est créé dans les années 1930 par de jeunes étudiants. Opposé à la présence étrangère et au Wafd, accusé d'être le parti des coptes, il développa des positions productivistes (pour ne plus dépendre des importations) et nationalistes teintées de références à la civilisation islamique. Voir GOLDSCHMIDT A., JOHNSTON A., *Historical Dictionary of Egypt*, p. 259-261.

[145] Le plus célèbre des quotidiens égyptiens. Fondé en 1876 à Alexandrie, il fut un temps le porte-parole de la minorité syrienne pro-française. Il est graduellement devenu le plus influent des quotidiens. Il fut le premier à proposer une photo dans une de ces éditions en 1881. Avant la Révolution de 1952, le journal était indépendant de tout parti et plutôt favorable au gouvernement. Aujourd'hui il est considéré comme l'une des voix du régime. GOLDSCHMIDT A., JOHNSTON A., *Historical Dictionary of Egypt*, p. 40.

culture arabe[146]. Il ne peut achever un grand dictionnaire arabe qu'il imagine à l'image du Larousse[147]. Autant dire que Murqus Simaika affronte là un adversaire de poids.
Le ton de cet article est rude et moralisateur, écrit dans un style très soigné, marqué par les assonances. Les allégations de Simaika sur le miracle sont qualifiées de mensongères, tandis que le ton de Zakī se veut parfois paternel, laissant entendre que l'intellectuel copte s'est laissé berner par de vieilles légendes.

> […] Tu sais, et les gens savent, que chaque jour je dois démentir les chrétiens qui disent du mal sur le prophète de l'islam donnant court à des affabulations propagées par des écrits contrefaits qu'ils utilisent pour tromper les gouvernements musulmans jusqu'à amener un groupe conséquent de musulmans à mentir sur eux-mêmes et leur prophète, trompés par des chrétiens falsificateurs et menteurs.
> Et tu sais comme moi que ces chrétiens trompeurs se trouvent parmi les hommes de religion. Et tu sais comme je sais qu'ils ont pratiqué la falsification à propos du prophète des musulmans pour des intérêts temporels, grâce auxquels ils veulent épargner de l'argent pour leurs églises et leurs monastères, et pour ne pas payer l'argent au fisc de l'Etat islamique pour leurs terrains et immeubles[148].

L'allusion se réfère sans doute à un certain nombre de scandales financiers qui touchent l'Eglise copte en ce début de XX^{e} s. Notamment en 1919, une affaire touche à la gestion du monastère al Muḥarraq, mais surtout en 1926 un débat est lancé au Sénat sur la mauvaise gestion des *awqāf* coptes (les biens de mainmorte de l'Eglise)[149]. Le ton est rude. Ahmad Zakī reproche en outre à son « excellence » d'avoir, publié cela dans un document officiel et, à ce titre, marqué du cachet de l'Etat et distribué à tous les services officiels du gouvernement. Quoi qu'il en soit, Zākī conclut que Simaika s'est trompé, puisque que personne auparavant n'a écrit sur cette supposée conversion : « Tu voulais écrire al Hākim bi 'Amr Allah et tu t'es trompé, et ta main a écrit al Mu'izz lī Dīn Allah et elle s'est trompée ».
La confusion viendrait, selon Zākī, d'une histoire mettant en scène la sœur d'al Hākim, Sitt al Mulk[150] qui aurait sauvé son frère en trouvant une importante somme d'argent. Zakī attribue à

---

[146] GERSHONI I., JANKOWSKI J. P., *Redefining the Egyptian Nation, 1930-1945*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, p. 24.
[147] GOLDSCHMIDT A., *Biographical Dictionary of Modern Egypt*, Lynne Rienner Publishers, Boulder (Colorado)/Londres 2000, p. 236-237.
[148] *Al khalīfa al mu'izz li dīn allah bānī al qāhira wa munshi' al gāmi' al azhar mā kāna murtadan wa lā naṣrāniyyan wa lakīn kāna ḥanifan musliman, bi qalam al ṣaḥafī al qadīra (Ḥ) mukatash al dasīsa al murqusiyya 'alā al muslimīn* [Le calife al Mu'izz li dīn allah, bâtisseur du Caire et fondateur de la mosquée d'al Azhar, n'était pas un apostat mais un fidèle musulman, écrit par le venerable journaliste (*Ḥ*) dévoileur des menées de l'Eglise copte contre les musulmans, Le Caire, s.d., p. 23-28. Cet ouvrage anonyme et non daté reprend les diverses interventions dans ce débat que nous examinerons par la suite.
[149] CARTER B. L., *The Copts in Egyptian Politics 1918-1952*, The American University in Cairo Press, Le Caire 1986, p. 29.
[150] Née en 970, fille de al 'Azīz et demi-soeur de al Hākim. Elle ne s'est jamais mariée, sans doute pour des

Ya‘qūb Artīn, un chrétien d’origine arménienne qui fut sous-secrétaire au Ministère de l’éducation entre 1884 et 1906[151], le fait d’avoir fait connaître cette histoire aux chrétiens d’Egypte. Artīn a notamment écrit des ouvrages sur le folklore et les légendes populaires. L’article se termine par une invitation à confesser publiquement son erreur afin de préserver sa dignité scientifique.

Simaika prend la plume pour répondre à son contradicteur dans le même quotidien, le 8 août 1931. Après un préambule sur la nécessité d’un débat où l’on respecte l’adversaire, Simaika déroule un certain nombre de points :

> Premièrement : ce que dit le bāshā[152] lorsqu’il prétend que ce récit auquel il s’oppose n’apparaît dans aucun livre et n’a été raconté par personne avant moi est faux. En réalité il apparaît premièrement dans le livre d’Alfred Butler consacré à la description des églises coptes, première partie page 118, édition d’Oxford de l’année 1884. Le texte dit ceci « le prêtre m’a dit – il veut dire le prêtre de l’église Saint-Mercure – que le Sultan al Mu‘izz s’y est fait baptiser après s’être converti au christianisme ».
>
> En vérité le récit est récurrent depuis des centaines d’années et mon ami Ahmed Bacha pourrait se donnait la peine de se rendre à l’ancienne église et de se faire guider jusqu’au baptistère du Sultan al Mu‘izz par les employés. Et cette histoire apparaît dans le livre « Relevé des joyaux de l’histoire de l’Eglise » (par les moines d’Anbā Maqarius[153]) édité chez Shams en 1923, deuxième partie page 248. Le texte dit ceci :
>
> « On raconte qu’après l’évènement du Muqaṭṭam, il laissa son siège de Calife à son fils al ‘Azīz pour se convertir au christianisme et il prit l’habit de moine. Il est enterré jusqu’à aujourd’hui dans l’église Saint-Mercure ».
>
> Deuxièmement : Il n’est pas exact de dire que j’ai confondu al Mu‘izz avec al Hākim. Par contre il est exact que c’est le prodige de la montagne Muqaṭṭam qui fut, dit-on, à l’origine de la conversion d’al Mu‘izz qui s’est produite à l’époque d’Abrām le Syrien qui est arrivé sur le siège patriarcal en 975 selon Sawirus Evêque d’Ashmunayn dans « l’Histoire des patriarches » et mon ami sait bien que cette histoire coïncide avec l’époque du calife al Mu‘izz.
>
> Troisièmement : Cette histoire est évoquée lorsqu’il est question d’un monument ancien de l’église qui n’est autre que le baptistère et même si le baptême ne s’était pas produit à l’endroit où il est

---

raisons dynastiques. On lui attribue un rôle dans la mort de son frère, mais cette information est sujette à caution. Beaucoup de récits, plus ou moins légendaires circulent sur son compte. HALM H., « Sitt al-Mulk », *Encyclopédie de l'islam*, nouvelle édition, t. IX, Leiden Brill 1998, p. 714.

[151] SALMONI B. A., « Historical Consciousness for Modern Citizenship. Egyptian Schooling and the Lessons of History during the Constitutional Monarchy » , in GOLDSCHMIDT A., JOHNSON A., SALMONI B. A. (dir.), *Re-Envisioning Egypt 1919-1952*, The American University in Cairo Press, Le Caire/ New York 2005, p. 165.

[152] *Bāchā* est un tire (comme Bey) honorifique réservé dans un premier temps à l’élite turco-circassienne à quelques exceptions près comme celle de ’Alī Bāchā Mubarak dont nous avons parlé dans le premier chapitre. Petit à petit ces titres se sont ouverts aux élites égyptiennes, notamment celles impliquées en politique. On désignait donc quelqu’un comme bey ou bacha quand celui-ci possédait officiellement le titre. Cependant dans un cadre informel on pouvait donner du bey à un supérieur hiérarchique pour autant qu’un véritable bey ne soit présent. RYZOVA L., *L’effendiyya ou la modernité contestée*, CEDEJ, le Caire 2004, p. 24, 47.

[153] Parenthèses de Simaika.

> commémoré, il y était quand même fait mention depuis deux ans dans une publication princière et dans de nombreuse publications parues depuis des dizaines d'années consacrées aux monuments coptes. Et l'intention de cette évocation ne signifie aucune apologie du christianisme, ni aucune attaque de l'islam[154].

Aḥmad Zakī répond dans un second article. De même, l'historien Muḥammad 'Abdallah 'Inān, un écrivain nationaliste de second rang[155], prend la plume dans le journal al Siyāsa pour réfuter le miracle et la conversion du calife. Si l'article mobilise des sources historiques érudites pour mettre en évidence les problèmes de chronologie – al Mu'izz est mort avant la date supposée du miracle – l'entrée en matière montre bien quels sont les enjeux. Le calife al Mu'izz y est décrit comme l'un des plus grands califes de l'islam en tant que fondateur du Caire et de la mosquée d'al Azhar. Il reprend ensuite le texte de Butler que Simaika utilise pour soutenir son propos, et montre bien que l'historien anglais qualifie l'histoire qu'il relate, de légende[156]. Un cheikh d'al Azhar vient encore enfoncer le clou et Simaika finit par prendre ses distances avec le récit dans un article d'al Ahrām. Il affirme avoir voulu simplement montrer, contrairement à ce que ses contradicteurs affirment, que cette histoire s'est transmise de génération en génération. « Et si vous voulez m'entendre clairement exprimer que je ne crois pas en ce récit, je le dis sans hésitations[157] ».

Ce débat est assez révélateur des enjeux qui se jouent dans les années 1920-1930 durant lesquelles l'Egypte se cherche une identité entre pharaonisme, arabisme et panislamisme. Alors que domine jusque là un nationalisme insistant davantage sur la personnalité égyptienne fondée sur sa géographie (le Nil) et sa civilisation millénaire, un nouveau récit émerge qui cherche à formuler l'égyptianité en termes islamiques. Le début des années trente est également marqué par un grand déchaînement de xénophobie contre les chrétiens levantins vus comme des éléments étrangers à la nation[158]. Les candidats coptes ne sont pas épargnés non plus durant les élections et sont régulièrement accusés de défendre les intérêts de leur communauté. Une forte opposition s'exprime également envers les institutions missionnaires. Elle provient aussi bien des chrétiens autochtones que des musulmans et même des juifs,

---

[154] *Al khalīfa al mu'izz li dīn allah*, p. 29-30.
[155] C'est ainsi que le qualifie GERSHONI I., « Imagining and Reimagining the Past: The Use of History by Egyptian Nationalist Writers », in *History and Memory*, vol. 4., n° 2, automne-hiver 1992, p. 11.
[156] *Al khalīfa al mu'izz li dīn allah*, p. 41-51.
[157] En première page d'*al Ahrām*, le 19/8/1931.
[158] Animé entre autres par le copte Salāma Mūsā, fondateur en septembre 1930 de la revue *l'Egyptien pour l'Egyptien* prenant pour cible à la fois les Anglais et les Syriens d'Egypte. MONCIAUX D., « 'L'Egyptien pour l'Egyptien' (1930-1931), campagne nationaliste économique et controverses sur l'identité » in *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 95-98, avril 2002 : DUPONT A.-L., MAYEUR-JAOUEN C. (dir.), *Débats intellectuels au Moyen Orient dans l'entre-deux-guerres.*

comme le montre l'exemple développé par Frédéric Abécassis de ces jeunes filles juives fréquentant une école congréganiste et se convertissent au catholicisme[159]. Dans ce contexte tendu, Simaika a la maladresse de croire qu'un récit de la tradition copte, prétendant annexer le fondateur du Caire et d'al Azhar, peut être défendu sur la place publique.

5. *Le premier livre consacré au miracle*

Peu de temps après le débat, probablement au milieu des années 1930, Armānyūs Habashī, écrit une histoire du miracle du Muqaṭṭam : *Le prodige du déplacement du mont Muqaṭṭam. L'histoire de l'Anbā Abrām et de Sam'ān-le-Cordonnier*. C'est la première fois qu'un ouvrage est consacré en propre à ce récit. Nous nous situons à une époque où l'édition hagiographique est relativement limitée, et surtout le fait d'une petite élite lettrée. Ḥabashī est un moine du monastère des Syriens attaché à l'évêché de Beni Suef. C'est lui qui établit la nouvelle recension du Synaxaire de 1935 avec un journaliste nommé Girgis Fīlūthā'us 'Awad[160]. Le livre commence par un commentaire sur les calamités vécues par l'Eglise et la résistance de ses héros grâce à la force de leur foi. Une série de miracles sont présenté en introduction, tous situé dans un passé récent. Le premier témoigne de la puissance du christianisme à travers l'exorcisme. La fille de Mohammed Ali, Zahra, est gravement malade. L'évêque de Menoufiya l'Anba Sarabamūn (mort en 1856), est réputé posséder un don pour chasser les démons. Mohammed Ali le fait donc venir dans son palais, rempli de soldats et d'une foule nombreuse pour l'occasion. Ainsi commence la prière, le démon s'agite à l'intérieur de la princesse et la projette au sol. Elle a l'écume aux lèvres et se met à crier d'une voix qui perturbe l'ensemble du château. Le démon finit par sortir et Mohammed Ali souhaite en retour récompenser l'évêque en lui offrant 40.000 livres. Il refuse en disant qu'il n'est pas dans ses attributions de recevoir de l'argent pour exploiter le don de Dieu. Il demande par contre, en échange, qu'il prenne les coptes en pitié. L'autre insiste pour qu'il prenne l'argent et, finalement, l'évêque accepte mais le distribue sur son passage aux soldats de la garnison[161]. Une autre histoire est relatée par Habashī, toujours sous le règne de Mohammed

[159] Voir chap. 7 sur les campagnes anti-missionnaires ; sur le cas des juives converties au catholicisme voir ABECASSIS F., « Conversions religieuses et identités nationales en Egypte dans la première moitié du XXe siècle », in GARCIA-ARENAL M. (dir.), *Conversions islamiques, identités religieuses en Islam méditerranéen*, Maisonneuve et Larose, Paris 2001.

[160] Il devient moine en 1915 et apprend le copte à Tanta. Il sert ensuite successivement à Alexandrie et à Beni Suef. Voir la notice du *Qāmūs al tarāgim* (Dictionnaire des biographies), Le Caire 1995, p. 20. Et VOILE, *Les coptes d'Egypte*, p. 98.

[161] Cette histoire est également mentionnée dans l'article de AFIFI M., « The state and the Church in Nineteenth-Century Egypt », in *Die Welt Des Islams*, nouvelles séries, vol. 39, issue 3, nov. 1999, p. 276.

Ali. Plusieurs années consécutives, les crues du Nil se font rares, provoquant une famine. Les égyptiens se rendent alors auprès du souverain pour lui demander s'il peut demander aux hommes de religion de prier Dieu pour qu'il facilite la crue. Une cérémonie est organisée où les musulmans prient d'abord, puis les juifs, les *Rūm* (les Grecs orthodoxes), les syriens et, finalement, les Francs. Mais l'eau ne bouge pas. Le patriarche Buṭrus al Gawlī (1809-1852) se présente enfin avec son clergé et les archontes. Il organise d'abord une eucharistie puis lave un pot qui contient des hosties avec de l'eau et jette ensuite le contenu dans le fleuve. L'eau bout et déborde des rives[162]. Enfin un troisième récit vient illustrer l'actualité des miracles dans la vie des coptes. Le khédive Ibrāhīm met en doute le miracle du Saint-feu, accompagnant la fête de Pâques au Saint-Sépulcre et décide d'accompagner le patriarche Buṭrus pour le vérifier lui-même. Cette tradition partagée par d'autres chrétiens orientaux implique que le feu naisse de manière miraculeuse le samedi de la semaine sainte, donnant lieu à une procession où les membres des différentes confessions allument leurs bougies à la flamme miraculeuse[163]. Le patriarche, mis au défi une fois de plus, parvient à s'en sortir grâce au miracle qui se produit en présence du khédive.

Le reste du récit concerne le miracle lui-même et est assez proche de la version du Synaxaire, avec, pourtant, quelques développements. Surtout apparaît l'important ajout que l'on retrouve également dans la version du Synaxaire des années 1930, dans l'édition duquel Armānyūs Habashī – rappelons-le – a joué un rôle important : « Si la parole de leur Messie est vraie, ce serait très utile pour nous car le mont Muqaṭṭam entoure le Caire. Si je parviens à l'écarter, la vue du centre de la ville sera bien meilleure que ce qu'elle n'est actuellement. Et si ce n'est pas la vérité ce sera pour nous une manière d'opprimer les chrétiens[164] ». Cet argument n'est pas anodin car nous glissons là vers un miracle de fondation, la translation du Muqaṭṭam rendant possible la création du Caire[165]. Or l'HP ne mentionne rien de tel.

6. *Aḥmad Amīn : 1953*

Aḥmad Amīn (1886-1954) est une figure dominante de la scène intellectuelle égyptienne de l'entre-deux-guerres. Il est le produit de la réforme de l'enseignement supérieur car il est issu

[162] Cette histoire est également relatée dans VAN-DOORN-HARDER, *The Emergence*, p. 67.
[163] Sur cette tradition : ARMANIOS, *Coptic Christianity*, p. 110-113.
[164] Ce passage se retrouve aussi dans la *vita* du saint Sam'ān qui date des années 1990.
[165] Il existe également des légendes musulmanes de fondation du Caire. Voir DENOIX S., « Rationnel ou irrationnel : un choix impossible ? Récits et merveilles dans deux œuvres d'historiens arabes du domaine mamelouk », in JACQUEMOND R. (dir.), *L'écriture de l'histoire. Ecrire l'histoire de son temps (Europe/Monde arabe)*, L'Harmattan, Paris 2004.

de la première génération de diplômés de l'Ecole de la magistrature de droit islamique. Il enseigne ensuite l'histoire islamique et la critique littéraire à l'Université du Caire de 1926 à 1948. Amīn se positionne clairement dans la continuité du réformisme initiée par Muḥammad 'Abduh. Il « se donna une mission d'éducateur et se consacr[e] à la diffusion de l'instruction, qu'il con[çoit] comme un instrument de progrès social[166] ». Son ambition est aussi de réhabiliter le patrimoine classique tout en l'inscrivant dans une perspective moderniste – l'activité de traduction et d'édition de la maison d'édition qu'il dirige pendant quarante ans, le Comité pour la création littéraire, le montre assez. Son objectif est « l'édition de textes arabes classiques, la traduction d'ouvrages en langues étrangères, et la traduction d'œuvres originales, principalement des manuels scolaires et des ouvrages de vulgarisation scientifique[167] ». Amīn est surtout connu pour son histoire de la civilisation arabe médiévale en trois tomes et son autobiographie, *Ḥayatī* (Ma vie).

Son *Dictionnaire des coutumes, des traditions et des expressions égyptiennes* constitue un ouvrage atypique dans son œuvre ainsi que dans le paysage intellectuel de l'époque. La rédaction du dictionnaire débute en 1938, mais l'année suivante, lorsqu'il est nommé doyen de la Faculté des lettres de l'Université du Caire, on lui demande de se consacrer à des sujets plus dignes de sa fonction. Il ne reprend donc la rédaction qu'en 1948 pour l'achever en 1953, année de publication du livre. Les thèmes du Dictionnaire sont très variés. Il traite des coutumes, de la culture matérielle, de l'organisation sociale, des productions culturelles et symboliques et même de certains personnages. La deuxième partie de l'ouvrage est consacrée à un glossaire de termes et d'expression égyptiens. Amīn affirme en introduction que l'on va sans doute l'accuser de diffamation envers les Egyptiens, puisque la plupart des faits rapportés sont des légendes et des illusions ; à quoi il répond qu'au contraire, suite aux progrès de l'instruction, la plupart des gens ne croient plus à ces histoires. Le miracle du Muqaṭṭam, d'inconnu qu'il était des musulmans avant la polémique des années 1930, se voit donc intégré au patrimoine traditionnel égyptien. Mais dans le même temps, il est relégué au rang de vieille légende.

L'article s'intitule, « le déplacement de la montagne » sur deux colonnes et demie. Amīn commence par préciser qu'il s'agit « d'une légende parmi les légendes coptes inventées par

[166] PERRIN E., « Un patrimoine ambivalent. La construction des traditions dans le *Dictionnaire des coutumes, des traditions et des expressions égyptiennes* de Ahmad Amîn », *Égypte/Monde arabe*, Troisième série n° 5-6 : ABOUKARAH O., LETURCQ J.-G. (dir.), *Pratiques du Patrimoine en Égypte et au Soudan*, mis en ligne le 31 décembre 2010, en ligne sur : http://ema.revues.org/index2898.html, consulté le 03 mars 2013, § 4. L'ensemble du portrait d'Ahmad Amîn est tiré de cet article.

[167] *Idem.*

leurs prêtres[168] [...] ». Le reste du récit est assez typique. Il reprend le débat entre le vizir juif converti à l'islam et le patriarche dont le nom n'est pas précisé. Le patriarche est mis au défi. Il reçoit trois jours ; le peuple chrétien prie et jeûne. La Vierge apparaît en rêve au patriarche le troisième jour et lui annonce que le saint – anonyme mais désigné comme un cordonnier – va passer par son église. Il est précisé également comment il est devenu borgne. Ils se rendent enfin à la montagne. Les musulmans et les juif prient avant les chrétiens qui, eux seuls, parviennent à déplacer le Muqaṭṭam. La conversion du calife est également présente mais, comme pour le saint, il n'est pas précisé son nom.

D. Conclusion

Nous voyons donc que ce récit de miracle n'a cessé d'être transmis à travers l'histoire copte depuis sa première formulation au XI^{e} s. Il s'inscrit dans le genre littéraire, très présent dans l'HP, des *disputatio* entre le patriarche et le dirigeant de l'Egypte. Le récit évoque également les inquiétudes des coptes et la nécessité de négocier leur place dans un pays où ils sont minoritaires. Les différentes versions montrent des évolutions, liées aux différents contextes qui marquent l'histoire égyptienne. L'une des branches de la tradition nous montre également les indices d'une tradition orale vivace, maintenue vivante dans des lieux précis autour d'artéfacts rappelant l'apparition de la Vierge au patriarche Abrām ou la baptême du calife. On voit qu'au XX^{e} s., au moment où des lettrés coptes se mettent à se réapproprier leur tradition, à l'aide du travail des érudits occidentaux, ce récit commence à prendre son autonomie par rapport aux textex de l'HP et du Synaxaire qui l'avaient perpétué jusque là. La mémoire copte qui commence à entrer dans le cadres d'institutions étatiques comme le musée copte, se trouve alors confrontée à de vifs débats de la part d'intellectuels musulmans qui n'avaient jusqu'alors pas connaissance de cette tradition et à laquelle ils peuvent difficilement accorder crédit.

[168] AMĪN A., *Qāmūs al 'ādāt wa al taqālīd wa al ta'bīr al miṣriyya* (Dictionnaire des us et coutumes et des expressions égyptiens), Maṭb'at lagnat al ta'līf al tirgama wa al nashar, Le Caire 1953, p. 74.

Chapitre 5 : La réinvention du miracle : une justification par la tradition

Un jour, Abūnā Sam'ān raconte le miracle devant une assemblée réunie dans la grand église du Monastère : le patriarche est réveillé par une voix qui « lui apporte un message venu du ciel [*risala min al sama'*] lui disant : 'le Seigneur Jésus t'envoie porter un message divin[1]'. Et le patriarche s'exclame 'Dieu te salue Notre mère Marie', elle lui dit 'n'aie pas peur [*lā takhaf*] Abrām : tes prières, tes jeûnes, tes larmes… toi et ton peuple avez été exaucés, et Dieu va déplacer cette montagne, par l'intermédiaire d'un homme appelé Sam'ān le Cordonnier. Tu vas sortir par la porte située à l'ouest où tu trouveras un homme venant du marché et portant une cruche pleine d'eau. Il n'aura qu'un œil. Prends-le avec toi pour ne pas qu'il s'enfuie' ». Le tanneur, en effet, se défend de pouvoir accomplir un tel miracle, mais le patriarche lui répond que ce sont les paroles de la Vierge, pas les siennes. A l'époque personne ne connait ce Sam'ān parce qu'il est apparu pour un moment limité et a disparu à nouveau : « c'est pour ça qu'il a fallu 995 ans pour que le Seigneur indique ce lieu pour construire une église à son nom ». C'est la voix de Dieu qui enjoint « au *khādim* qui œuvre [au Muqaṭṭam] et à son père confesseur [Zakariyyā Buṭrus] » de donner le nom de Sam'ān à cette nouvelle église[2].

En racontant les aventures du patriarche et du saint, le père Sam'ān raconte aussi sa propre histoire. Il emprunte d'ailleurs des éléments de sa *vita* pour conter le miracle du Muqaṭṭam : *lā takhaf* dit la Vierge au patriarche comme le verset de la Bible qui est parvenu miraculeusement à Sam'ān ; cette page de l'Evangile est qualifiée de *risala min al sama'* tout comme le message de Marie au patriarche et enfin le cordonnier tente de fuir sa mission à l'image de Faraḥāt lorsqu'il rebrousse chemin au moment de se rendre au Muqaṭṭam.

Abūnā Sam'ān va investir le récit du miracle afin de s'appuyer sur lui pour construire son charisme de prêcheur. Nous l'avons vu, cette histoire ne cesse jamais d'être transmise au sein de la communauté, contrairement à ce qu'Aḥmad Zakī a pu croire[3]. Le prêtre des chiffonniers sera le promoteur d'une individualisation du saint, d'une localisation du miracle, « matérialisé » par la construction du Monastère et du renouvellement de l'hagiographie et de l'imagerie de saint Sam'ān le Tanneur. La reprise, la réinvention de la tradition, permet non seulement de créer un nouveau lieu de culte, mais, en outre, de renforcer sa marge de manœuvre et son autonomie. Tout cela, bien entendu, dans la mesure où les règles du genre

[1] Le mot *risāla* peut signifier à la fois, mission et message, lettre.
[2] https://www.youtube.com/watch?v=-r2b3gFYfSk, vidéo mise en ligne le 20/5/2011, visité le 28/2/2014.
[3] Voir chap. 4.

hagiographique sont respectées. Force est de constater aujourd'hui que le premier lieu qui soit désormais associé au récit du miracle, est le Monastère. Or nous avons montré que cette tradition est transmise pendant des siècles dans l'église al Mu'allaqa. Celle-ci reste, d'ailleurs, un lieu important de référence au récit et de bien d'autres prodiges. Une des stations de la Saint-famille en Egypte se trouve, par exemple, au Vieux-Caire[4].

La force d'Abūnā Sam'ān est d'avoir su construire et allier dans sa prédication deux « métaphores vives » pour reprendre une expression du philosophe Paul Ricœur[5]. La première est celle des chiffonniers, dont nous avons déjà montré à quel point ils charrient des symboles riches de sens[6]. Mais Sam'ān s'appuie également sur le miracle du Muqaṭṭam et sa longue histoire pleinement inscrite dans la tradition copte. Il reprend à nouveau compte la métaphore du déplacement de la montagne et y imprime sa marque en « inventant » le saint Sam'ān et en lui dédiant un lieu de culte situé au creux même de la montagne qui s'est déplacée au X^{e} s. Le père Sam'ān parvient de la sorte à tracer une nouvelle topographie sacrée basée sur ce récit, à répandre le nom d'un saint qui n'avait guère d'autonomie par rapport au récit qui l'a vu naître et à diffuser très largement son imagerie au sein de la communauté copte.

A. **L'hagiographie comme ressource symbolique**

Dès la fin du XIX^{e} s., l'élite copte commence à s'intéresser à son patrimoine sous l'influence des savants occidentaux. L'idée que les coptes sont les descendants des pharaons – qui va être déclinée de diverses manières jusqu'à nos jours – semble pourtant antérieure à la pénétration européenne, si l'on en croit Jomard qui note déjà que les coptes se donnent « pour les descendants des anciens égyptiens[7] ». On peut tout de même affirmer que les éditions de textes, les découvertes archéologiques, et une certaine manière de mettre en valeur le patrimoine vont apporter aux coptes « des fondements sur lesquels s'appuyer[8]» pour formuler leur identité communautaire. Ce savoir émergeant bénéficie du nouveau souci des notables et de l'Eglise pour la grande masse des coptes, à qui l'on souhaite transmettre un minimum d'instruction générale (alphabétisation) mais aussi religieuse. Le patriarche Kīrillus IV (1854-

[4] COQUIN C., *Les édifices chrétiens du Vieux-Caire. 1 : bibliographie et topographie historiques*, IFAO, Le Caire 1974.
[5] RICOEUR P., *La métaphore vive*, Seuil, Paris 1975. Ce concept et son application aux chiffonniers seront développés dans le chapitre 7.
[6] Pour un plus long développement de cet argument, voir chap. 6.
[7] JOMARD E., *Description de l'Egypte*, 18, 1829, p. 13, cité par VOILE B., *Les coptes*, p. 46.
[8] *Ibidem*, p. 46.

1861) surnommé, *abū l-iṣlāḥ* (le père de la réforme) joue un rôle déclencheur, en important la première imprimerie privée en Egypte en 1860. A la fin des années 1800, on assiste ainsi à la création de nombreuses écoles et associations de bienfaisance qui vont donner naissance au premier réseau de diffusion du savoir copte[9]. Ensuite les écoles du dimanche viennent relier les différentes parties de la communauté d'une manière inédite. Elles constituent le cœur d'une tentative d'« homogénéisation » culturelle qui sera très efficace mais, pour autant, incomplète, comme notre recherche essayera de le montrer. Un effort visant à patrimonialiser la musique copte en témoigne bien. On la transcrit et l'enregistre, à partir du XIX^{e} s., tout en essayant d'unifier la formation des chantres[10]. De la même manière, le monachisme connait un impressionnant renouveau à partir des années 1940. Il est le fait essentiellement de jeunes chrétiens issus du mouvement des écoles du dimanche, ayant bénéficié d'une formation universitaire. Nous avons déjà abordé cette question mais rappelons que figurent parmi ces jeunes moines des personnalités comme Mattā al Miskīn, le futur Anbā Samu'īl, et le pape Shenouda. Le pape Kīrillus VI (1959-1971), considéré de son vivant comme un grand saint[11], vient apporter un nouvel élan de piété au sein de la communauté qui connaît son apothéose lors des apparitions de la Vierge à Zeitoun[12]. Le « retour » des reliques de saint Marc au moment de la construction de la nouvelle cathédrale du Caire, en 1968, est l'occasion de nombreuses publications et autant d'élans d'effervescence religieuse[13].

L'hagiographie connait, à partir des années 1960, un renouveau spectaculaire et la production de vies de saints augmente de manière spectaculaire. Ce genre littéraire s'impose jusqu'à nos jours comme un style florissant[14]. Brigitte Voile montre que jusqu'à l'essor de ce renouveau éditorial, la structure de l'intercession se transmet surtout à travers la liturgie qui accorde une place centrale aux saints et à leurs miracles, notamment par les lectures du Synaxaire. Le statut d'infériorité des coptes et le cadre villageois où vivent la plupart d'entre eux jusqu'au début du XX^{e} s., perpétuent une certaine conception du miraculeux et du sacré qui se trouve ébranlée par l'irruption de la modernité. A l'époque de Nasser une « nouvelle pédagogie de l'intercession[15] » vient répondre aux attentes de la nouvelle classe moyenne urbaine éduquée

[9] *Ibidem*, p . 47-49.
[10] GABRY-THIENPONT S., *Anthropologie des musiques coptes.*
[11] Mais canonisé seulement en 2013, en même temps que Ḥabīb Girgis, le fondateur des écoles du dimanche. Voir HAMAM M., « Habib Girgis (1876-1951) : la santità dell'ordinario », in *Tralci-niklima. La rivista dei giovani copti italiani*, mis en ligne le 22/6/2013 sur : http://www.tralci-niklima.com/2013/06/22/habib-girgis-1876-1951-la-santita-dellordinario-2/, consulté le 11/7/2013.
[12] VOILE, *Les coptes.*
[13] Voir KERIAKOS S., « Saint Marc : enjeux communautaires et dynamiques politiques », in *Conserveries mémorielles*, #14, 2013, en ligne : http://cm.revues.org/1723, consulté le 14 juillet 2013.
[14] VOILE, *Les coptes*, p. 75-86.
[15] *Ibidem*, p. 249-250.

mais de plus en plus marginalisée. Cette nouvelle conception de l'intercession passe par l'écriture ou la réécriture d'un certain nombre de vies de saints. L'impression des textes liturgiques, et autres ouvrages religieux permet une plus large diffusion des récits puisés dans la tradition. En outre, la presse copte – florissante dans les années 1960 – raconte régulièrement la vie des saints, privilégiant particulièrement les fondateurs de l'Eglise copte (Antoine, Paul, Marc, Shenouda, Macaire), les martyrs de l'époque romaine, les patriarches et les saints guerriers, Menas et Georges[16]. Des saints locaux se voient consacrer une vie et ainsi acquièrent une renommée plus large qu'auparavant[17]. Les femmes également, surtout les martyres, commencent à tenir une place plus importante dans l'hagiographie des années 1960. Plus récemment, Umm Irīnī, ancienne mère supérieure du couvent d'Abū Sayfayn (celui où se situe le « baptistère du Calife ») est devenue un sujet de choix pour les hagiographes[18]. Les saints martyrs occupent près de la moitié des vies écrites sous Nasser. Les saints médiévaux de la période musulmane, notamment mamelouke, font l'objet d'une attention croissante[19].
Ces vies de saint sont l'objet de réécritures qui amènent certaines inflexions dans les récits. Saint Marc, par exemple, avant tout réputé évangélisateur de l'Egypte, est désormais décrit comme un théologien et un père de l'église – on lui attribue même un rôle dans la fondation de l'Eglise de Rome. Le vocabulaire utilisé pour décrire les réalités romaines, contexte historique des martyrs, est arabisé : on parle d'*amīr*, de *wazīr*, de *ḥākim* etc. Plus clairement encore dans les commentaires et introductions des textes, le martyr est rapporté à l'expérience contemporaine des coptes. A travers ces personnages, c'est aussi l'imagination d'un espace sacré qui est offerte aux coptes :

> Chaque martyr tombé dans le sang et le feu fait apparaître un ou plusieurs sites : celui de son martyre, des lieux où il est passé, de l'emplacement de ses reliques, de ses icônes, des églises qui lui sont ou ont été dédiées, et l'ensemble de ces endroits finit par composer une carte, celle d'une Egypte chrétienne dont il ne subsiste parfois que des ruines ; elle constitue un imaginaire de l'espace communautaire des origines, qui se révèle beaucoup plus vaste que celui dont les coptes des années 1960 font quotidiennement l'expérience[20].

Au début des années 1990, nous le verrons avec le cas de saint Sam'ān, de nombreuses reliques sont « inventées » à l'occasion de fouilles archéologiques et redistribuées dans

[16] *Ibidem*, p. 91.
[17] Sur quelques saints locaux au Dayr al Muḥārib près de Louxor, voir GABRY-THIENPONT S., *Anthropologie des musiques coptes*, p. 53-54.
[18] MAYEUR-JAOUEN C., « Umm Irînî (1936-2006) », p. 101-121.
[19] VOILE, *Les coptes*, p. 111-120.
[20] *Ibidem*, p. 138.

diverses églises, de manière à faire essaimer la sacralité attachée aux restes des saints. Cette diffusion est d'autant plus nécessaire que ces « découvertes » se concentrent souvent sur les lieux de fouille : dans les anciens monastères et au Vieux-Caire[21].

Le mouvement de renouveau monastique contribue aussi à la création de cet espace imaginaire basé sur la tradition, à travers la fondation de nouveaux monastères. Le pape Kīrillus VI, par exemple, pose en 1959 la première pierre d'un couvent dédié à saint Ménas (Mīnā) au Maryout[22]. Ce saint, dont le futur pape avait reçu le nom au moment de devenir moine, possède à la fois les qualités du martyr et de l'ermite. Il est très vénéré en Egypte et de nombreuses églises lui sont dédiées. Cette manière d'utiliser la tradition se répand. Des personnages charismatiques, moines ou prêtres, témoignent d'une dévotion particulière et s'identifient à un saint dont ils prennent le nom. Ils développent des récits ou des édifices religieux consacrés à leur saint protecteur et contribuent de la sorte à réinventer leurs « compagnons invisibles[23]». Des saints contemporains, tels l'Anbā Abrām (1829-1914), font également leur apparition. Celui-ci est le grand saint du Fayyoum où il officie comme évêque pendant de longues années. Il est connu pour sa générosité, donnant toujours l'aumône à ceux qui se trouvent dans le besoin. On raconte par exemple qu'un jour, deux frères sont venus demander de l'argent pour l'enterrement du troisième membre de la fratrie. C'était en réalité une ruse pour escroquer Abrām. Peu de temps après, le frère est réellement décédé[24]. Sa réputation d'ascèse et de générosité s'étoffe dans les années 1960 et les diverses périodes de sa vie sont retravaillées pour unifier le récit et le mettre en conformité avec les canons du genre. Mais l'homme s'inscrit aussi dans son époque et l'on raconte à son sujet des miracles de résistance aux Anglais, aux missionnaires protestants et une implication réelle dans la vie de la communauté. Le saint est également réputé pour ses miracles punitifs contre des chrétiens convertis à l'islam[25].

A partir des années 1980, le cinéma vient en renfort d'une hagiographie écrite, toujours très florissante. La mise en image des vies de saints et de leurs miracles renforce encore la connaissance de ces histoires, racontées jusque-là en famille ou au catéchisme. A partir des années 1990, le gouvernement égyptien commence même à s'intéresser au patrimoine copte et

[21] Voir MEINARDUS O., *Coptic Saints and Pilgrimages*, The American University in Cairo Press, Le Caire/New York, 2002, p.51 et 61 e ; MAYEUR-JAOUEN C., « Bashnûna : l'invention d'un saint copte médiéval dans l'Egypte contemporaine », in GOBILLOT G., URVOY M.-T. (dir.), *L'orient chrétien dans l'empire musulman. Hommage au professeur Gérard Troupeau*, Editions de Paris, Paris 2005.
[22] GUIRGUIS, VAN DOORN-HARDER, *The Emergence*, p. 142.
[23] BROWN P., *The Cult of the Saints. Its rise and Function in Latin Christianity*, The University of Chicago Press, Londres/Chicago 1981. Sur Kirillus et Ménas VOILE, *Les coptes*, p. 189-213.
[24] Ce récit nous a été fait en juillet 2008 au Caire.
[25] VOILE, *Les coptes*, p. 175-186.

à son potentiel touristique. Cette patrimonialisation est également utilisée à l'appui du discours sur l'unité nationale indéfectible des coptes et des musulmans au sein de la nation, au moment où le terrorisme islamiste connait son apogée dans les années 1990. L'épisode le plus étonnant de cet intérêt soudain du gouvernement illustre bien ses ambiguïtés. Au milieu des années 1990, du jour au lendemain, les autorités égyptiennes mettent en place un droit d'entrée au Caire copte, dont les autorités semblent oublier qu'il est également un lieu de culte et de vie sociale pour un certain nombre de chrétiens[26]. Cette tentative fait long feu, mais l'Egypte ne laissera pas passer les célébrations du millenium et l'occasion que représente la mémoire du séjour de la Saint-Famille en Egypte. A partir de 1998, le Ministère du tourisme, de concert avec une organisation copte, décide de créer un « Holy Family Trail » qui prévoit la rénovation de nombreux sites ayant supposément hébergé la famille du Christ et la création d'infrastructures touristiques adéquates[27].

Cette effervescence religieuse s'appuyant sur la tradition reprise, brodée, inventée, est également une forme de démonstration de force. L'anthropologue Anthony Shenoda le dit avec beaucoup de justesse :

> It is a triumphant church of wonderworking saints that many of my Coptic interlocutors pointed to as an important redress to their sense of marginalization, precisely because the saints are powerful. Miracles attest to this power[28].

B. L'invention d'un saint

1. La nouvelle hagiographie

En 1984, l'église du Muqaṭṭam publie une brochure sur la vie du saint Sam'ān intitulée « Saint Sam'ān le cordonnier, le tanneur ». L'auteur en est Zakariyyā Buṭrus qui a épaulé Sam'ān dans la mise en place de son dispositif cultuel[29]. La *vita*, de manière classique pour les brochures hagiographiques coptes, est introduite par la photo du pape Shenouda. Suit une image du saint : une de celles qui décorent l'église qui lui est dédiée. Enfin une brève

[26] ORAM L., *Constructing Modern Copts*, p. 82-83.
[27] *Ibidem*, p. 86-90.
[28] SHENODA, *Cultivating Mystery*, p. 91.
[29] Information confirmée par plusieurs sources au sein du Monastère.

introduction explique la nécessité de se souvenir du miracle du déplacement du Muqaṭṭam et rappelle les trois jours de jeûne qui commémorent ce prodige. Et pourtant, regrette l'auteur, depuis presque mille ans, aucune église n'a été construite en l'honneur de ce saint, ce qui a pu être enfin accompli en 1974 « au Muqaṭṭam même ». C'est là l'objectif proclamé de cette hagiographie : faire connaître « au monde entier, et surtout aux coptes » la vie de saint Sam'ān. Vient ensuite la *madīḥa* de Sam'ān : une chanson en l'honneur du saint. On trouve le plus souvent le texte de ces chants à proximité des reliques pour que les fidèles puissent l'entonner en se recueillant devant les restes du saint[30].

Commence alors le récit proprement dit. Celui-ci reprend et étoffe l'histoire du miracle en privilégiant essentiellement la version la plus spectaculaire, à savoir le déplacement du Muqaṭṭam d'un endroit à l'autre, pour que le calife puisse construire sa nouvelle ville et mentionnant la conversion du calife au christianisme. De cette manière le récit agrège les différentes traditions en se présentant comme une recherche historique, dont la prétention scientifique est affirmée par la référence à des ouvrages d'histoire et même à un manuscrit.

Le texte commence par une introduction historique. Il y est d'abord question d'une famine qui frappe l'Egypte entre 934 et 968, provoquée par d'insuffisantes crues, causant disettes et épidémies. Ces événements – apprend-on – ont probablement une influence sur l'état d'esprit de Sam'ān et le mènent à une vie de renoncement. La nouvelle édition ajoute des commentaires d'édification à caractère général, agrémentés de citations bibliques – par exemple : « Mon cher frère. Est-ce que Dieu t'a autorisé quelque expérience douloureuse ? […] Est-ce que le ressentiment est devenu ton mode de vie et est-ce que tes paroles sont devenues des chuchotements et des plaintes en toutes circonstances ? Ou est-ce que tu vois Dieu dans ces moments et reçois de lui toutes ces circonstances en sachant bien que ' nous savons du reste que toutes choses concourent au bien de ceux qui aiment Dieu ' (Ro. 8,28) ».

Ensuite (point 2 de l'introduction historique), la construction du Caire est abordée. La capitale est, à l'époque, composée de différentes petites villes. Babylone, Umm Danīn (située au centre du Caire là où se trouve maintenant la gare), al Fusṭāṭ, al 'Askar entre al Fusṭāṭ et le Muqaṭṭam, al Qatā'i' (aux alentours de la mosquée d'Ibn Ṭūlūn) et le Caire établi en 969 par al Mu'izz. Il est également précisé que « c'est sous ce même monarque que le miracle s'est produit 10 ans exactement après la construction de la ville. Et, comme nous allons le voir, il y a un lien entre le Caire et le miracle ». Le texte évoque ensuite le chaos qui règne dans la

[30] Voir GABRY-THIENPONT, *Anthropologie de musiques coptes*, p. 110-111 ; GABRY-THIENPONTS S. « *Tarânîm* et *madîh* : chants liturgiques coptes ou chansons populaires égyptiennes ? », in *Cahiers rémois de musicologie* 7, 2014.

ville de Tinnis, dans le Delta, où une insurrection survient, prenant notamment pour cible les coptes. Ces calamités raffermissent pourtant la foi des chrétiens qui se tournent massivement vers Dieu. Al Mu'izz vient rétablir la stabilité et la paix. Le calife est décrit comme un lettré amoureux de la poésie qui apprécie les débats religieux. Son règne sur l'Egypte est situé par le livret entre 969 et 979 (en réalité, 975)[31].

A cette époque, les coptes sont spécialisés dans l'artisanat. C'est le cas de Sam'ān. Celui-ci est apparu dans l'histoire « comme une étoile filante » pour accomplir le miracle et serait resté inconnu de tous s'il n'avait joué un rôle dans le déplacement de la montagne. En effet, nous apprend l'hagiographie, de nombreux saints restent cachés et inconnus[32]. On sait juste à propos de Sam'ān qu'il vit à Babylone à l'époque du patriarche Abrām. Il travaille dans la tannerie et d'autres activités reliées au travail des peaux comme la confection de chaussures. Les sources, nous explique-t-on, le désignent comme le tanneur (*al dabbāgh*), le cordonnier (*kharrāz*), ou encore *al askāfī*, une autre manière de dire cordonnier en arabe. L'hagiographie fait le lien avec Anianus, un tanneur également, que la tradition présente comme le premier successeur de saint Marc au patriarcat d'Alexandrie[33].

Le saint Sam'ān est un être d'une grande pureté. Une histoire en particulier le démontre : il s'arrache un œil après avoir regardé la jambe découverte d'une cliente[34], suivant en cela le verset de Matthieu : « Mais moi, je vous dis que quiconque regarde une femme pour la convoiter a déjà commis un adultère avec lui dans son cœur. Si ton œil droit est pour toi une occasion de chute, arrache-le et jette-le loin de toi ; car il est avantageux pour toi qu'un seul de tes membres périsse, et que ton corps entier ne soit pas jeté dans la géhenne (5,28-29) ». Ce récit, nous dit le texte, suit le même schéma que les récits des saints pères qui présentent leurs faiblesses avant de présenter leurs hauts-faits. Des exemples en sont donnés avec les cas d'Abrām, de David et enfin d'Origène qui se castre. L'hagiographie se montre ici prudente, rappelant que l'Eglise ne prône pas et même réprouve cette interprétation littéraliste, mais que Sam'ān agit de la sorte en toute simplicité, prenant le verset dans son sens littéral. Le récit, de

[31] Voir chap. 4.

[32] Voir sur cette question de la discrétion du saint Sam'ān, voir BOUTROS N. H. D., « Le calife et le patriarche. Entre autorité politique et autorité de la mystique », in CECERE G., LOUBET M., PAGANI S. (dir.), *Les mystiques juives, chrétiennes et musulmanes dans l'Egypte médiévale (VIIe-XVIe s.). Interculturalités et contextes historiques*, IFAO, Le Caire 2013.

[33] Selon les Actes de Marc, un recueil de traditions sur le père fondateur de l'Eglise copte. Saint Marc aurait reçu une vision l'enjoignant de se rendre à Alexandrie. Là, sa sandale s'étant abimée, il avait dû la faire réparer. Celui qui s'en chargeait s'est alors piqué avec son aiguille et s'est exclamé « Dieu est un ». Saint Marc l'a guéri de sa blessure et en a fait son disciple. Voir DAVIS S. J., *The Early Coptic Papacy. The Egyptian Church and its Leadership in Late Antiquity (The Popes of Egypt 1)*, The American in Cairo University Press, Le Caire/New York 2004, p.10-11.

[34] Rappelons que ce détail apparaissait déjà dans la filière égypto-syrienne du miracle. Voir chap. 4.

manière à étoffer la personnalité un peu maigre du saint, met en exergue deux de ses qualités : son abstinence et son ascétisme. Sam'ān dit par exemple au patriarche : « je mange peu, juste de quoi me maintenir en vie[35]». Les mérites du jeûne et de l'ascétisme sont ensuite soulignés. De même, Sam'ān portait, le jour du miracle, ses habits les plus simples – simplicité à laquelle on reconnait les enfants de Dieu. La profondeur de sa dévotion est également soulignée. Il s'agit là du secret de la bénédiction du saint. « Au coucher du soleil, dit Sam'ān au patriarche, je sors avec les autres travailleurs et je mange juste de quoi de maintenir en vie. Ensuite je me consacre à la prière et je reste toute la nuit à prier[36] ». L'hagiographie nous propose ensuite quelques considérations édifiantes, faisant l'éloge de la vie de prière, à l'image du Christ lui-même. Saint Sam'ān rend également des services à la communauté. Il apporte de l'eau aux personnes âgées ou malades et distribue du pain et de la nourriture aux ermites qui vivent aux alentours de la ville. Son humilité est également mise en valeur. Pour preuve, lorsque le patriarche rencontre le saint, celui-ci s'exclame « pardonne-moi père, je suis un pécheur ». Sam'ān n'accepte de raconter sa propre histoire au patriarche qu'à la condition que celui-ci n'en parle à personne et pendant l'accomplissement du miracle, il reste parmi les fidèles en prière, de manière à ce qu'on ne le reconnaisse pas. Après le déplacement du Muqaṭṭam, le saint disparait sans demander son reste. La force de sa foi, enfin, est rappelée car il croit sans hésiter que le miracle va se produire. Sam'ān disparait donc après le miracle et il est précisé, dans la nouvelle édition, que l'on retrouve finalement son corps dans les années 1990.

Un chapitre est ensuite dédié au miracle proprement dit. Le premier débat entre Mūsā et Sawīrus est présenté. Ibn Killis s'est converti, est-il précisé, uniquement pour obtenir une fonction auprès du calife. Sawirus ridiculise le vizir en citant le verset de la Ṭura qui dit que les Juifs sont ignorants. Ibn Killis et Mūsā trouvent ensuite le verset sur la foi qui déplace les montagnes et le montrent au calife qui y voit une bonne occasion pour agrandir sa nouvelle ville. La deuxième édition seule, situe précisément le lieu où se trouve la montagne avant le miracle. Il s'agit de Birkat al Fīl (l'étang de l'éléphant) où se trouve aujourd'hui, ajoute le texte, le quartier de Ḥilmiyya al Gadīda. Le calife laisse à Abrām quatre choix : déplacer la montagne, se convertir à l'islam, quitter le pays, être tué. Ce passage constitue une nouveauté par-rapport à la tradition textuelle dont nous ignorons l'origine. Le patriarche demande alors trois jours répit qui lui sont accordés. Le peuple chrétien prie pendant trois jours, la Vierge apparaît et mentionne Sam'ān au patriarche. Le saint dit à Abrām de se rendre avec les

[35] L'historienne Irīs Ḥabīb al Miṣrī est citée en note comme référence.
[36] Il est ici fait référence à « un manuscrit du monastère de Saint-Antoine », sans plus de précisions.

chrétiens devant la montagne, de se tenir d'un côté tandis que le calife et sa suite se tiendront de l'autre. Il lui dit de répéter *kyrie eleison* 400 fois[37]. Tout se passe comme prévu, la montagne se soulève et chaque fois le soleil apparaît par-dessous le Muqaṭṭam. Le calife est effrayé et implore Abrām de mettre fin au miracle : il fera désormais tout ce qu'il lui demandera. Entretemps le saint disparait. Une brève explication étymologique est insérée, arguant qu'un manuscrit de Saint-Antoine identifie le mot Muqaṭṭam comme un dérivé de la racine « *qṭ*ʿ » qui veut dire couper. La raison est que la montagne, qui était d'un seul tenant, se retrouve désormais divisée en plusieurs morceaux. L'intervention d'al Muʿizz dans la réparation des églises du Vieux-Caire est évoquée. L'Eglise connait, suite au miracle, une période de paix due à la conversion du calife.

Des considérations sur la mémoire du miracle sont ensuite développées. Le fait que l'histoire ait été remémorée à travers les âges est en soi un signe de la gloire de Dieu. Un poème du pape Shenouda, évoquant le miracle, est cité à l'appui. Sont ensuite précisés les moyens qui ont permis la perpétuation de la mémoire du miracle : 1) les trois jours ajoutés à la période du jeûne de Noël : 2) l'icône des deux saints Abrām et Samʿān, « cette icône est datée du XV^{e} s. (cinq siècles après le miracle, elle doit donc avoir été copiée d'une autre image dont nous n'avons plus trace aujourd'hui) » : 3) la construction d'une église au nom de Saint Samʿān le Cordonnier « au Muqaṭṭam-même sous le patriarcat de sa sainteté le pape Shenouda III en 1974 ». La construction de l'église d'Abūnā Samʿān est ainsi insérée dans la chaîne de transmission de la tradition.

La date du miracle est également l'objet d'un développement conséquent qui dénote une véritable prétention à prouver son historicité. Le passage est un peu lacunaire et montre surtout la volonté de donner une apparence de scientificité au raisonnement. Pour créer le culte de Samʿān et organiser une commémoration du miracle, il est nécessaire de déterminer une date différente de celle où l'on célèbre l'Anbā Abrām dans le Synaxaire (le 2 décembre). D'abord l'année est déduite par l'auteur grâce au raisonnement suivant : le miracle doit avoir eu lieu entre 975 et 979 parce que ce sont les limites du patriarcat d'Abrām. Celui-ci doit également avoir été accompli la même année que la rénovation de l'église d'Abū Sayfayn parce que les sources disent que le calife ordonne que cette église soit rénovée « immédiatement ». Et comme « il est un fait historique que l'église a été rénovée en 979 », c'est la seule année possible[38]. Reste à déterminer le jour du miracle. Le texte s'interroge sur le fait de savoir si les jours de jeûne qui commémorent le miracle se situent au moment où le

[37] Il s'agissait de 41 fois dans le livre de Ḥabashī. Voir chap. 4.
[38] Un livre de Raʾūf Ḥabīb sur les églises du Vieux-Caire est cité à l'appui.

miracle s'est effectivement produit. L'auteur part du principe qu'il serait étonnant que l'Eglise ait ajouté ces jours au hasard dans le calendrier. En outre, ajoute-t-il, si ça avait été le cas, les trois jours auraient certainement été ajoutés au jeûne de Jonas où à celui de la Vierge. En effet, le jeûne de Jonas a été introduit par Abrām, il aurait donc probablement ajouté ces trois jours à cette période-là d'autant plus qu'il s'agit d'un jeûne de trois jours seulement. De même, puisque c'est la Vierge qui est intervenue pour désigner Sam'ān au patriarche, il aurait été normal de la louer pour son apparition en ajoutant les jours à son jeûne. Or le patriarche est réputé pointilleux sur le respect exact des moments de jeûne. Le plus probable est donc que ces fameux trois jours se soient perpétué aux dates où le peuple a jeûné pour déplacer le Muqaṭṭam, ce qui donne du 25 au 27 novembre, le miracle s'étant dès lors produit le 27.

> De toutes façons que cette assertion soit correcte ou non, il paraît convenable de célébrer la mémoire de ce miracle durant les trois jours du jeûne de Noël, c'est-à-dire du 25 novembre au 27 novembre chaque année, simplement parce que ce sont les jours qui ont été ajoutés au jeûne de Noël en souvenir du grand miracle du déplacement du Muqaṭṭam. Pour cette raison, en particulier, ces trois jours devraient être une période de renouveau spirituel, de réunions quotidiennes et de saintes messes pour la mémoire de ces merveilles surnaturelles, des victoires de la foi et du triomphe de l'Eglise contre toutes les forces du mal […].

2. *La deuxième édition : l'ajout de la vita d'Abūnā Sam'ān et la découverte des reliques*

L'édition de 1984 ne s'étend pas au-delà de ce récit. La seconde édition, qui date de 1993 – presque dix ans après la première version – étoffe quelque peu la partie consacrée en propre à l'hagiographie et au miracle. Quelques prières et quelques considérations édifiantes de portée assez générale sont ajoutées, nous en avons donné un exemple plus haut. Mais, surtout, apparaît une partie supplémentaire qui vient légitimer encore davantage le rôle des églises du Muqaṭṭam et d'Abūnā Sam'ān comme lieux à la fois de mémoire et de production de sens. Cette double opération est en effet au cœur du projet du prêtre des chiffonniers : s'appuyer sur la tradition pour homologuer un nouvel espace cultuel et faire rayonner son projet spirituel (sur lequel nous nous étendrons dans le chapitre suivant). Désormais, le père Sam'ān et ses églises seront associés étroitement au récit du miracle, ainsi qu'au saint Sam'ān, extrait de la *vita* d'Abrām dans laquelle il était inclus jusque-là.

Deux chapitres sont ajoutés dans la seconde édition. Ils portent sur la « construction de l'église de Saint Sam'ān sur le mont Muqaṭṭam » et sur « la découverte du corps du grand saint de la foi, saint Sam'ān le Cordonnier ». Le chapitre portant sur la construction de l'église parle bien de celle-ci, mais sa plus grand part est dédiée, en réalité, à introduire la *vita* d'Abūnā Sam'ān que nous avons déjà relatée[39]. De cette manière, au travers de la mission du prêtre auprès des *zabbālīn*, ceux-ci font également irruption au cœur du récit du miracle. La construction de la première église est agrémentée de deux miracles. L'un est d'avoir obtenu de l'eau pour la construction : Faraḥāt (le futur Abūnā Sam'ān) croise un soir un homme tirant une grande citerne d'eau et lui demande s'il peut le pourvoir en eau – l'homme accepte volontiers. L'autre miracle est une guérison. Le 19 janvier 1977, alors que le tracteur décharge sa cargaison d'eau, un jeune garçon passe accidentellement sous les roues du container et sa tête est complètement écrasée[40]. La situation est désespérée et la communauté prie pour la guérison de l'enfant en désespoir de cause. Après sept jours, le miracle intervient et l'enfant rentre guéri chez lui. Le texte mentionne ensuite les visites de Shenouda à cette nouvelle église : la première d'entre elle intervient le 18 juin 1977 ; le pape vient également, entre 1978 et 1980, assister chaque année à la commémoration du saint. « L'église de Saint-Sam'ān-le-Cordonnier reçoit une attention toute particulière de la part de Sa Sainteté ».

Le dernier chapitre est consacré à la découverte des reliques. Une croyance erronée est ici corrigée. Celle-ci prétendait que le saint s'était jeté au cœur de la montagne quand celle-ci s'était soulevée. Dennis, un pasteur américain qui a fréquenté le Muqaṭṭam dans les années 1980, raconte que l'une des raisons qui a poussé Abūnā Sam'ān à creuser dans la montagne avec des pelleteuses était de chercher les restes du saint. La découverte des reliques suit naturellement la réfutation de la disparition du saint. Le récit de l'*Histoire des patriarches* est mobilisé à l'appui de cette correction : le récit mentionne seulement que le patriarche cherche Sam'ān après l'accomplissement du prodige et ne le trouve pas. Pour trouver les reliques à la fin du XX^{e} s., Dieu instille dans le cœur de certains *khuddām* la volonté de chercher le corps de Sam'ān. Ceux-ci s'appuient sur des indices présents dans le Synaxaire. En effet, le jour de la commémoration du pape Yuḥannis X (1363-1369) – le19 abīb selon le calendrier copte –, il est précisé que celui-ci est enterré juste à côté de Sam'ān le Tanneur, et le jour de la commémoration de l'Anbā Ghubriāl IV, le 3 bashons, il est écrit que ce patriarche est enterré

[39] Voir chap. 3.

[40] Abūnā Sam'ān raconte qu'il y avait du sang qui coulait de ses yeux, de ses oreilles et de sa bouche. Voir le film documentaire (chrétien) *Makān fīl qalb*, réalisé par Murād Makram (Un lieu dans le cœur), où l'on voit aussi le témoignage d'Adham qui avait été victime de l'accident. En ligne sur : http://www.samaanchurch.com/samaan_movie.php, visité le 25/7/2013.

au cimetière al Habach à côté du saint cordonnier. La version contemporaine du Synaxaire mentionne bien ces informations, mais ces deux saints-patriarches n'y sont introduits qu'à l'occasion de l'édition de 1951[41]. De manière paradoxale, donc, le saint est juste mentionné comme « un cordonnier » dans la version du miracle relatée par le Synaxaire, alors que son nom apparaît dans d'autres parties du même ouvrage. Les restes de Sam'ān sont découverts en 1991, à l'occasion de travaux de restauration de l'église de la Vierge de Babylone al Darag. Le 3 août, durant une excavation à l'extérieur du mur oriental de l'église, des ossements sont dégagés.

> Ce squelette appartient à une personne morte vers la fin de la quarantaine ou le début de la cinquantaine. Il est petit de taille avec de beaux traits. De manière prodigieuse, ses cheveux étaient restés intact et ne s'étaient pas désagrégés malgré la forte humidité du lieu. Et l'on voyait à sa chevelure, qu'il était chauve sur l'avant de la tête mais avait de longs cheveux à l'arrière qui allaient jusqu'à la base de son cou.

L'icône, représentant le saint dans l'église al Mu'allaqa, confirme la validité de la découverte : le saint y est de petite stature et il est chauve. On retrouve aussi deux pots de terre cuite, datant de plus de mille ans, dans une excavation proche, qui « indiquent que le corps est bien celui de Sam'ān ». Ces poteries sont désormais conservées dans l'église du Muqaṭṭam à côté des reliques du saint. Une réunion entre le *khādim* chargé de ces recherches et l'évêque Mateos, responsable des églises du Vieux-Caire fait suite à l'excavation. Une heure seulement après leur rencontre, Dieu envoie au *khādim* la référence à un texte qui ne laisse plus aucun doute. Celui-ci est cité dans le livret sans référence ni autre précision :

> Le cimetière al Ḥabash est le même lieu que celui où est menée l'excavation à l'église de Sainte-Marie à Babylone al Darag. Dans ce lieu les restes de plus de 13 saints ont été découverts, parmi lesquels des patriarches, un tube contenant la tête et le corps d'un enfant et le corps de saint Sam'ān le Tanneur. A ce moment nous nous demandions pourquoi les patriarches étaient enterrés en-dehors de l'église.

Saint Sam'ān apparaît aussi au prêtre de l'église (il n'est pas précisé laquelle) pour confirmer qu'il s'agit bien de ses reliques. Un rapport est alors envoyé au pape qui avalise l'authenticité des ossements après l'avoir étudié. Les reliques sont ensuite distribuées entre l'église Saint-Marie de Babylone al Darag, al Mu'allaqa et enfin l'église du Muqaṭṭam. Elles sont amenées au cœur du quartier des chiffonniers dans une grande procession, le 11 juillet 1992.

[41] VOILE, *Les coptes d'Egypte*, p. 126 et 128. Voir le Synaxaire sur internet : http://st-takla.org/Full-Free-Coptic-Books/Synaxarium-or-Synaxarion/Synexarium-or-Synexarion-index.html, consulté le 18/7/2013.

Nous l'avions dit, le début des années 1990 connait de nombreuses « inventions de reliques ». En effet, ce sont des années particulièrement dures pour la communauté copte, marquée par l'apparition de guérillas islamistes la prenant régulièrement pour cible. On découvre en 1990 des momies attribuées à des martyrs coptes près d'un monastère d'Akhmīm en Haute Egypte. Le même type de momies sont découvertes et attribuées à des martyrs du XII^{e} ou XIII^{e} s. lors d'excavations archéologiques au monastère Malāk Ghubriyāl au Fayyoum en 1991. Au Monastère d'Abū Fānā, également, le corps du saint éponyme – un ascète ayant vécu au IV^{e} siècle – est retrouvé[42]. Le Vieux-Caire n'est pas en reste en reste : on y trouve les ossements de deux autres saints en plus de Sam'ān. Ceux de Saint Bashnūna sont découverts dans l'église de Saint-Serge et ceux de Saint Julius d'Aqfahs[43] lors des travaux de restauration de l'église de Saint-Shenouda dans le monastère d'Abū Sayfayn. Le cas de Bashnūna a été étudié attentivement par Catherine Mayeur-Jaouen[44]. L'église de Saint-Serge, où on découvre ses restes, est réputée être un lieu de passage de la Sainte-Famille, qui y aurait séjournée dans une grotte, à l'emplacement de laquelle a été ensuite construite une crypte. Un «examen des sources coptes permit au prêtre de l'église de conclure que le seul saint enterré en cette endroit était Bashnūna un moine de Saint-Macaire et martyr du XII^{e} siècle[45] ». Ce que l'hagiographie ne mentionne pas est que cette église a été un lieu de culte pour les franciscains italiens depuis le XIVe siècle et a servi de lieu d'inhumation à des Francs.

> Ce qu'il faut retenir dans cette attribution intrépide des restes trouvés en 1991 au saint Bashnûna, c'est la vision de l'histoire copte qu'elle révèle. Une vision qui fait fi de toute influence latine, comme en général de toute histoire médiévale ou moderne qui viendrait nuancer un christianisme copte monocolore dominé par les moines et les martyrs[46].

Les reliques sont distribuées entre trois églises, Saint-Serge, une église de Garden City et une église de Fum al Khalīg. Ce choix « attestait une bonne gestion du sacré : laisser un dépôt-témoin en l'église de la découverte, église à la sacralité attestée ; et donner une chance de sacralité supplémentaire à deux églises modernes, toutes deux bâties dans les années 1960[47] ». Des miracles se produisent ensuite très vite dans l'église de Fum al Khalīg et, en 1997, un

[42] MEINARDUS O., *Coptic saints*, p. 51-58.
[43] Officier romain qui sympathise avec les victimes de Dioclétien et qui finit lui-même martyr. On lui attribue un important martyrologe. Voir MEINARDUS O., *Coptic saints*, 61.
[44] MAYEUR-JAOUEN, « Bashnûna ».
[45] *Ibidem.*
[46] *Ibidem*, p. 516-517.
[47] *Ibidem*, p. 518.

gardien du lieu indique à C. Mayeur-Jaouen que pas moins de 1.507 miracles ont déjà été recensés et trois livrets hagiographiques publiés[48].

On voit par ces exemples que la sacralité se nourrit en se raccordant à la tradition. Il n'est pas indifférent qu'Abūnā Sam'ān ait cherché les reliques de son saint patron avant même que les fouilles archéologiques au Vieux-Caire ne mettent au jour des tombeaux : il en avait besoin. Les procédures d'homologation de lieux de cultes constituent, en effet, de véritables épreuves qui impliquent de suivre un certain nombre d'étapes. Il faut d'abord une occasion de découvrir les ossements, souvent les fouilles archéologiques. Ensuite, il est nécessaire de trouver dans les textes de quoi identifier les corps et de mettre ces éléments en récit. Ceux-ci sont de préférence accompagnés de visions venant appuyer l'authentification. Enfin le patriarche doit donner son aval et reconnaître officiellement qu'ils sont « précisément ces objets matériels qui sont censés avoir un 'pouvoir' en vertu du principe de la partie pour le tout (synecoque) » et qu'« il est bénéfique de les approcher physquement voire de les toucher[49]». Le fait que Shenouda ait reconnu les restes de Sam'ān et accepté qu'une partie en soit transférée au Muqaṭṭam est également une forme de reconnaissance du Monastère. Avec le corps de saint Sam'ān, en effet, le lieu de culte devient véritablement un sanctuaire, revêtu de tous les attributs d'un lieu de visite pieuse. Le lieu de culte est « destiné à accueillir les actes liturgiques réguliers, tandis que le second [le sanctuaire] se définit comme lieu de pèlerinage individuel ou collectif, jouissant d'un charisme particulier, autour d'une figure sainte[50]». La grande différence entre les cas de Sam'ān et de Bashnūna est que la découverte des reliques du premier vient couronner un processus d'invention de la tradition, tandis que pour le second c'est la découverte des reliques qui ouvre l'oppotunité de donner « chair » à un saint.

[48] *Ibidem*, p. 521.
[49] GOODY J., *La peur des représentations. L'ambivalence à l'égard des images, du théâtre, de la fiction, des reliques et de la sexualité*, traduit de l'anglais par DAUZAT P.-E., La Découverte/Poche, Paris 2006, p. 91.
[50] HEYBERGER B., « Pratiques religieuses et lieux de culte partagés entre islam et christianisme (autour de la Méditerranée) », in *Archives de sciences sociales de religions*, n° 149, janvier-mars 2010, en ligne : http://assr.revues.org/21994?lang=en, consulté le 17/4/2014, § 10. L'auteur reprend cette distinction à VIVIER-MURESAN A.-S., « Introduction », in *Chronos*, n° 18, 2008 : VIVIER-MURESAN A.-S. (dir.), *Coexistence et conflits communautaires en Méditerranée ».*

3. Le rôle de l'image

Les images pieuses occupent une place importante dans la vie des coptes. De nombreuses habitations sont ornées de représentations de saints quand les murs n'en sont pas tout simplement remplis. Les images coptes sont de deux types principaux : les icônes consacrées, présentes dans les Eglises et les images que l'on achète dans ces mêmes églises et qui sont autant d'autocollants, de posters, vignettes, horloges, serviettes et autres stylobilles. A quoi l'on peut ajouter les peintures sur façade représentant le Christ ou des sujets bibliques[51]. Les occasions sont nombreuses pour décliner les représentations des saints les plus en vogue au sein de la communauté.

Nous allons essayer de voir comment l'image, ou plutôt les différentes images de Sam'ān et du miracle ont pu contribuer à développer la personnalité d'un saint qui n'en avait pas et surtout revivifier l'histoire du déplacement du Muqaṭṭam. Avant d'entrer dans le vif du sujet, il faut remettre cet usage abondant de l'icône, des autocollants, affiches et autre-porte-clés, dans son contexte[52].

3.1. Les images chez les coptes

La tradition de l'icône est très ancienne. Les plus vieilles remontent à une époque située entre les VI^{e} et VIII^{e} s. A partir de cette époque, pourtant, et jusqu'au XVIII^{e} s., peu d'icônes ont été préservées alors même que certains textes coptes en font mention ainsi que des voyageurs européens[53]. Une des explications avancées pour expliquer cette rareté est que les icônes étaient utilisées dans la confection du myron (l'huile sainte), une autre évoque une possible période iconoclaste comme l'Egypte en a peut-être connu, plus récemment, sous le patriarche Kīrillus IV (1854-1861)[54]. Les deux éléments semblent aujourd'hui remis en cause par les

[51] Ces fresques font penser à celles qui ornent certaines demeures appartenenant à des musulmans et qui relatent le pèlerinage à la Mecque effectué par leurs occupants. On trouve aussi des fresques publicitaires pour de petites boutiques. Par exemple un petit centre téléphonique au Muqaṭṭam est orné d'un Christ apparaissant sur l'écran d'un téléphone portable.

[52] Pour une vue plus large et comparatiste voir MAYEUR-JAOUEN C., « La fonction sacrale de l'image dans l'Egypte contemporaine : de l'imagerie traditionnelle à la révolution photographique », in HEYBERGER B., NAEF S. (éd.), *La multiplication des images en pays d'islam. De l'estampe à la télévision (17^{e}-21^{e} siècle)*, actes du colloque *Images : fonctions et langages. L'incursion de l'image moderne dans l'Orient musulman et sa périphérie* à Istanbul, Université du Bosphore (25-27 mars 1999), Würzburg, Ergon Verlag, 2003.

[53] On trouve cependant des peintures murales dans des églises et monastères durant cette période. Voir TRIBE T. C., « Icon Narration in Eighteenth-Century Christian Egypt: The Works of Yuhanna al-Armani al-Qudsi and Ibrahim al-Nasikh », in *Art History*, vol. 27, n° 1, février 2004, p. 63.

[54] LANGEN L., « Icon-Painting in Egypt » in HONDELINK H. (éd.), *Coptic art and culture*, Shouhdy Publishing House, Le Caire 1990, p. 65. Cette vague d'iconoclasme est relatée par Alfred Butler à la fin du XIX^{e} s. G. Gabra, l'ancien directeur du Musée copte, récuse cette source estimant que les affirmations de Butler ne

spécialistes. La réalité est peut-être plus prosaïque : des moines ont pu à certaines époques utiliser des icônes et même des manuscrits pour se chauffer et les icônes ont été probablement peu nombreuses bien qu'on en ait retrouvées qui datent notamment du XIII[e] s.[55] Il semble aussi que les icônes ont pu être réutilisées pour peindre d'autres œuvres par-dessus[56]. Quant à Kīrillus, il a surtout voulu rénover et renouveler les icônes de certaines églises du Caire[57].

Au XIX[e] s. des productions de styles variés arrivent en Egypte par l'intermédiaire d'artistes originaires du Levant. Style néo-byzantin, catholique romain ou encore mélange des deux. Cette hybridation est elle-même due à la multiplication des images européennes au Proche-Orient sous l'influence des missionnaires depuis le XVI[e] s. Elle s'accentue au XIX[e] s. avec l'arrivée, de plus en plus massive, de religieux catholiques en Egypte[58]. Quoi qu'il en soit un mouvement de renouveau de la peinture d'icône a vu le jour dans la seconde moitié du XX[e] s. sous l'impulsion du peintre Isaac Fanous qui cherche à renouer les fils de la tradition et souhaite s'inspirer de l'art antique pour le purifier des éléments extérieurs à la tradition copte. De manière générale, les icônes sont d'une grande importance pour les coptes orthodoxes qui les vénèrent. En effet chaque église possède une iconostase. Il est de coutume pour le fidèle de toucher l'icône et d'embrasser ensuite la main qui l'a effleurée. L'image consacrée du saint, au même titre que ses reliques, est réputée transmettre la *baraka*[59].

A côté de la peinture d'icône se sont répandues plus récemment d'autres images. Photographies, images pieuses de style sulpicien, copies d'œuvres italiennes de la renaissance. Un ensemble hétéroclite de représentations qui sont devenues un signe de ralliement pour la communauté. L'arrivée et la multiplication de ces images pieuses peuvent

---

reposent sur aucune « référence ou récit contemporain ». SKALOVA Z., GABRA G., *Icons of the Nile Valley*, 2e éd., International publishing Company, Giza 2006, p. 30.

[55] Je remercie Julien Auber de Lapierre, doctorant à l'EHESS, pour avoir partagé avec moi quelques-unes de ses découvertes lors d'une conversation. Ma description de l'icône de saint Sam'ān en compagnie du patriarche lui doit beaucoup.

[56] TRIBE, « Icon Narration ».

[57] Communication personnelle de Julien Auber de Lapierre.

[58] Deux articles de Bernard Heyberger décrivent bien cette introduction des images au Proche-Orient, « Entre Byzance et Rome : l'image au Proche-Orient au XVIIe siècle », in *Histoire, économie et société*, n°4, 1989 ; « De l'image pieuse à l'image profane ? L'essor de l'image chez les chrétiens de Syrie et du Liban (XVIIIe-XIXe siècle) », in HEYBERGER B., NAEF S. (éd.), *La multiplication des images*, Un exemple de cet art européen en terre d'Egypte est une peinture murale du début du XX[e] s. représentant l'arbre sacré de Maṭariyya où la Sainte-Famille aurait fait escale. Elle se trouve dans une église catholique. Voir SKALOVA, GABRA (dir.), *Icons of the Nile*, p. 61 où la peinture est reproduite.

[59] La *baraka* peut être définie comme « un influx spirituel qui émane d'un saint, d'un lieu ou d'un objet », MAYEUR-JAOUEN, *Pèlerinages d'Egypte*, p. 389. Pour une discussion de cette notion chez les anthropologues voir MEKKI-BERRADA A., « L'anthropologie face à la portée herméneutique du concept organisateur de baraka dans l'islam populaire », in *Altérités*, vol. 1, n° 1, 2006, en ligne sur http://epe.lac-bac.gc.ca, visité le 04/09/2007. Sur la consécration des icônes voir ZANETTI U., « La prière copte de vénération d'une icône », in *Le monde copte*, n° 19, 1991. Sur les miracles liés aux icônes dans la tradition copte, voir DEN HEIJER J., « Miraculous Icons and their Historical Background » ; VAN DOORN N., « The Importance of Greeting the Saints the Appreciation of Coptic Art by Laymen and Clergy » , in HONDELINK (éd.), *Coptic art*.

être datées du dernier tiers du XIX[e] s. Epoque de l'arrivée d'immigrés syro-libanais, grecs-catholiques et grecs-orthodoxes, mais aussi des missions catholiques européennes qui introduisent de nouvelles images correspondant à un nouveau type de dévotion :

> Les nouvelles images pieuses se faisaient plus vivantes, plus expressives, que les icônes hiératiques de la tradition. Elles révélaient une dévotion moderne qui, venue du Levant autant que d'Occident, affectait à leur tour les Coptes : la Vierge lève les yeux au ciel, le martyr devient blême et sanguinolent, le Christ désormais plus humain se fait souffrant, et la couronne d'épines éclipse parfois l'auréole[60].

Aujourd'hui au Caire on peut savoir en un coup d'œil si le chauffeur de taxi est copte ou musulman. Chapelet accroché au rétroviseur et Coran sur le tableau de bord pour le musulman, images de saint Georges ou de Bābā Kīrillus pour le copte. Ces images sont omniprésentes dans les quartiers chrétiens, dans les demeures, les églises, mais aussi dans les boutiques. Le marchand copte va afficher le plus souvent l'image d'un saint dans son échoppe, lui assurant ainsi un marquage chrétien[61]. Le corps n'échappe pas à cette « labellisation » : dès le plus jeune âge les enfants sont tatoués d'une petite croix au poignet[62]. Du point de vue religieux, ces images marquent la présence rassurante des saints auprès des fidèles. De petites vignettes accompagnent les coptes dans leur poche ou leur portefeuille. Un ami qui me parle de l'avenir qu'il aperçoit difficile, me montre un portrait de Bābā Kīrillus et s'exclame « heureusement que Dieu est avec nous !». La phrase écrite en dessous du portrait du patriarche encourage à ne pas désespérer. Cette omniprésence des saints est rassurante pour les fidèles.

Bābā Kīrillus, le pape qui a précédé Shenouda, est probablement, aujourd'hui, le saint le plus représenté. Sa photographie est partout. Elle peut même servir à des fins publicitaires comme dans ce magasin de jus de fruits du Muqaṭṭam, où son effigie décore un néon qui surplombe l'échoppe. C'est l'un de ceux dont l'intercession est la plus souvent sollicitée. En témoignent les nombreux recueils de miracles accomplis grâce au défunt pape. Des bandes dessinées font également leur apparition montrant par exemple, à travers une mise en abîme, un jeune homme guéri par une représentation du patriarche trempée dans un verre d'eau[63].

[60]MAYEUR-JAOUEN C., « La fonction sacrale de l'image », p. 66.
[61] Cependant, les commerçants n'ont parfois pas intérêt à afficher leur appartenance religieuse. C'est le cas le plus souvent lorsque la boutique est située dans un quartier où les coptes sont peu nombreux.
[62] Il n'est pas rare que l'on se tatoue à nouveau à l'âge adulte, la croix ayant été déformée par la croissance. Certains multiplient les tatouages : plusieurs croix, des Christ ou des Vierges sur l'avant-bras.
[63] MAYEUR-JAOUEN, « La fonction sacrale », p. 67.

Mais le pape Kīrillus n'est pas un cas isolé et les images d'autres saints contemporains se sont imposées au cœur de la communauté. Le cas de l'Anbā Abrām, que nous avons déjà évoqué, est intéressant. En effet l'inflation des miracles du saint dans les années 1960 et 1970 « est liée en grande partie à la nouvelle édition de son image, qui est largement diffusée » et ces images sont elles-mêmes à la base de nombreux miracles, notamment des guérisons[64]. Certains sont d'ailleurs attribués à des produits dérivés, comme un calendrier à l'effigie d'Anbā Abrām. L'image qui sert de base à l'effigie du saint est une copie de l'icône qui commémore Abrām dans son monastère du Fayoum. Ces représentations peuvent également faire l'objet d'un jeu de citations avec l'histoire de l'art égyptien. Ainsi un portrait d'Anbā Abrām orne une extrémité de son reliquaire à la manière des antiques portraits du Fayyoum[65].
Les images coptes n'ont eu aucun mal non plus à s'adapter aux moyens de communication les plus modernes. Des services de téléchargement d'images ou de musique chrétienne se répandent et il n'est pas rare que le fidèle aille se servir directement sur internet dans des banques d'images n'ayant rien de spécifiquement copte. Mentionnons, dans le même esprit, l'usage, lors des célébrations, d'images tirées des films hagiographiques. J'ai notamment pu l'observer en juillet 2008 dans une église du quartier de chiffonniers du Muqaṭṭam. Des téléviseurs sont répartis dans l'Eglise à l'occasion de l'anniversaire (*naḥḍa*) de saint Abā Nūb. Des images fixes tirées d'un film de la vie du saint, servent alors de fond d'écran, sur lequel apparaissent les paroles des chants que les fidèles sont invités à reprendre en chœur. Plus récemment encore, une application du site *Facebook* propose d'envoyer à ses amis l'effigie de tel ou tel saint, vénéré au sein de la communauté.

[64] *Ibidem*, p. 184.
[65] SKALOVA, GABRA, *Icons.*, p. 49.

3.2. Les images de saint Sam‘ān et de son miracle



Crédit ARCE

Le rapport à l’image s’exprime ici dans toute sa complexité. Il existe, nous l’avons dit, une icône dans la plus vieille Eglise du Caire (*al Mu‘allaqa*) qui représente le patriarche Abrām en compagnie de saint Sam‘ān. L’hagiographie actuelle prend appui sur cette icône pour valider les reliques. D’abord elle prétend que cette œuvre date du XV[e] siècle et constitue une copie d’un original plus ancien qui a été perdu, suivant ainsi l’argument de Ra’ūf Ḥabīb qui a consacré un ouvrage aux églises du Caire dans les années 1960[66]. La date de 1176 est inscrite sur l’icône même. Si on la convertit selon l’ère des martyrs coptes, qui commence en 284, cela situe bien l’image au XVe siècle, comme l’avançait encore Girgis Dawūd en 2005 dans une chronique dans l’hebdomadaire copte Waṭanī[67]. Le problème est que l’artiste qui a signé l’œuvre, Ibrāhīm al Nāsikh dont le nom apparaît également sur l’icône, a vécu au XVIIIe siècle. Il faut donc se résoudre à trouver une solution pour faire correspondre l’époque de l’icône avec celle de son auteur. Il s’agit en fait d’une date calculée selon l’ère de l’Hégire, ce qui est à l’époque relativement courant même pour des manuscrits ou des œuvres artistiques chrétiennes. On assiste, en effet, à partir de la deuxième moitié du XVIIe siècle, à un renouveau de la peinture d’icônes de même qu’à un mouvement de restauration des églises et

[66] Voir NESSIM YOUSSEF, « The Miracle », p. 88.
[67] BOUTROS, « Le calife et le patriarche » ; communication personnelle de Julien Auber de Lapierre.

des monastères à la même époque. Ibrāhīm al Nāsikh et Yūḥannā al Armanī, avec lequel il est souvent associé, sont de très célèbres et prolifiques peintres du XVIIIe siècle. Les deux artistes, qui dirigent ensemble un important atelier au Caire, sont parmi les premiers à signer leurs œuvres[68]. Ils ont peut-être été influencés par les peintures religieuses issues de la Grande Syrie, notamment Alep et Jérusalem, régions qui connaissent un réveil artistique à la même époque[69]. Récemment, Magdi Guirguis a tenté de montrer dans un livre consacré à Yūhannā al Armanī que l'éclosion d'une production d'icônes s'expliquait bien plus par les caractéristiques religieuses et surtout sociales de la communauté copte de cette deuxième moitié du XVIIIe siècle que par des influences étrangères. Il est vrai que beaucoup d'icônes d'alors représentent des saints locaux mais la thèse de M. Guirguis a pourtant été contestée par Bernard Heyberger qui pense que celui-ci sous-estime les influences levantines et européennes[70]. Julien Auber de Lapierre semble donner raison à B. Heyberger en montrant qu'Ibrāhīm al Nāsikh et Yūḥannā al Armanī étaient en réalité de talentueux copieurs. Ibrāhīm, qui réside au Muskī se sert notamment de la bibliothèque des franciscains située non loin de chez lui et s'inspire d'un évangéliaire illustré édité en 1591, tandis que Yūḥannā copie les images trouvées dans des bibles arméniennes illustrées, imprimées en Europe[71]. Il y a donc peut-être des canaux d'influence passant par le Levant mais la transmission semble directement liée à la présence européenne au Caire à cette époque.

Dans l'icône de l'église al Mu'allaqa, le patriarche apparaît de face tenant dans sa main droite une hoste, marque de son autorité, du sommet de laquelle émanent des rais de lumière[72]. De l'autre main, il tient le bras du saint. Saint Sam'ān est représenté à la gauche du pape, beaucoup plus petit, faisant sans doute écho à la discrétion attribuée au tanneur par la tradition et au fait qu'Abrām ait longtemps été considéré comme le personnage principal de cette histoire. Son vêtement est d'ailleurs très simple, une tunique de couleur brune qui contraste avec l'habit d'apparat du patriarche. Sa grande écharpe est un vêtement ecclésiastique typique du XVIII[e] s. et son manteau est également typiquement copte et rappelle la tunique des moines. Ibrāhīm, qui dans de nombreuses œuvres inspirées de modèles européens habille ses personnages à l'occidentale, souhaite ici donner à Abrām toutes les marques de la coptitude.

[68] GUIRGUIS M., *An Armenian Artist in Ottoman Egypt. Yuḥannā l-Armanī and His Coptic Icons,* trad. de l'arabe par Amina Elbendary, Le Caire/New York, The American University in Cairo Press, 2008, surtout le chapitre 3.
[69] TRIBE, « *Icon Narration* ».
[70] Voir sur ce sujet GUIRGUIS M., *An Armenian Artist*. Sa thèse est discutée par Bernard HEYBERGER dans un compte-rendu in *Arabica*, 59, 2009.
[71] Communication de Julien Auber de Lapierre et son article «Yuhanna al-Armani al-Qudsi, an Armenian Coptic icons painter in Ottoman Egypt: first perspectives », in *St Shenouda Coptic Quarterly* n° 4, Los Angeles, 2008.
[72] Voir BUTLER, *The Ancient Coptic Churches*, p. 217-231.

Sam‘ān transporte deux outres, faisant échos à la tradition qui le décrit en porteur d’eau. Notons encore qu’il possède ses deux yeux, l’icône ne le présente donc pas comme borgne comme l’imagerie contemporaine le fera[73]. Les deux personnages sont représentés devant un cadre mouluré. Sur la droite de ce décor, une colonne est esquissée à l’extrémité supérieure de laquelle figure un nimbe. On y distingue, à l’intérieur, une représentation de la Vierge tournée, le regard bienveillant tourné vers Abrām. Un texte est inscrit dans ce nimbe : « la Sainte Vierge a dit à Anbā Abrām un homme portant une cruche d’eau le salut du peuple [sera fait] par ses mains[74] ». D’autres inscriptions dans les coins supérieurs gauche et droit identifient les personnages de l’icône. « Anbā Abra’ām *al baṭrak* », « Sam‘ān al Kharrāz » et de l’autre côté, qualifiant le saint « *nāqil al gabal* », c’est-à-dire, celui qui a déplacé la montagne. Il est intéressant de noter que sont auréolés uniquement la Vierge et le patriarche, que celle-là regarde celui-ci, et non Sam‘ān. Le pape a la main posée sur son bras dans une posture protectrice. Tout cela semble confirmer, l’importance primordiale encore accordée à Abrām. C’est lui qui accomplit le miracle ; Sam‘ān est, quant à lui, un adjuvant à la quête du pape. L’importance de la tradition de la Vierge apparaissant sur la colonne est aussi confirmée par l’icône.



Effigie du saint la plus répendue

Pour qu’un saint connaisse le succès, il faut qu’il possède une effigie aisément reconnaissable au premier coup d’œil. Cette image est créée et se diffuse au sein du Monastère à partir d’une copie de l’effigie du saint représentée sur l’icône. Elle est cependant légèrement retravaillée : le saint est extrait du contexte dans lequel il se trouvait, il est redressé, un de ses yeux fermé.

[73] Ce détail est mentionné par NESSIM YOUSSEF, « The Miracle », p. 88.
[74] BOUTROS, « Le calife et le patriarche ».

Le fond représente une stylisation de la montagne miraculeusement ouverte. Ces petits ajustements sont nécessaires parce que l'icône représente le saint en présence du patriarche. Or le culte de Sam'ān nécessite une image où il figure seul. Au-delà de cette seule représentation, une nouvelle iconographie se développe également autour du saint et des différentes séquences de l'histoire du miracle. Elle orne aujourd'hui le Monastère dédié à saint Sam'ān. Mentionnons également le fait que l'église al Mu'allaqa, qui abrite l'ancienne icône, est également ornée depuis peu de deux mosaïques représentant le miracle[75]. Désormais l'iconographie est un passage obligé pour assurer le succès d'une nouvelle dévotion. Toutes ces images popularisent un saint qui n'avait à la base pas de culte propre. L'image contribue grandement à sa création, ainsi qu'à la reconnaissance publique de Sam'ān au sein de la communauté copte.

4. Le cinéma

L'usage du cinéma à des fins religieuses par les coptes remonte aux années 1980 quand un réalisateur, Māgid Tawfīq, a l'idée de faire un film sur la vie de sainte Damienne, une martyre de l'époque romaine. Depuis, la production n'a pas cessé[76]. Ces films sont essentiellement des vies de saints, la plupart d'entre eux étant des martyrs[77], mais une place importante est laissée malgré tout aux saints contemporains. Ces réalisations sont en général assez fidèles à l'histoire originale tout en développant les récits, souvent trop courts pour en tirer un long-métrage. Cette production est d'une certaine façon, la suite logique de l'explosion de l'édition de livrets hagiographiques au cours des années 1950 et 1960. Dans les films, les développements apportés à la narration se font en général au profit de l'édification du spectateur, les scènes sont moralisatrices, ou alors mettent l'accent sur des éléments essentiels de la vie du copte : le jeûne, la prière ou encore la repentance. Ces œuvres sont d'ailleurs souvent utilisées à des fins pédagogiques dans les catéchismes. Comme le remarquent Febe Armanios et Andrew Amstutz :

[75] 2006. Elles sont signées Mahfūz Ṣalīb

[76] Dans un article publié en 2009, Lise Paulsen Galal estime la production totale à une trentaine les films de vies de saints. « Sacred Women in Coptic Cinema: Between Faith and Resistance », in *Al Raida (The Institue for Women studies in the Arab World, Lebanese American University*, issue 125, printemps 2009, p. 55.

[77] Rappelons que l'Eglise copte est parfois surnommé Eglise des martyrs tant sa tradition est marquée par les persécutions de l'époque romaine qui marquent d'ailleurs le début du calendrier copte (284). Le fait de vivre sous domination musulmane a ensuite perpétué ce trait.

> In their attempt to reach a wide spectrum of viewers, producers of hagiopics have invented dozens of new roles for men and even more for women, many of which deviate from the traditional hagiographic record. Films encourage men's and woman's obedience to the clerical hierarchy, demand a rigorous form of piety from all laypeople, and showcase the suffering of male and female martyrs as a way to uphold steadfastness in the Coptic faith[78].

Ces productions pieuses empruntent leurs codes au cinéma et surtout aux feuilletons égyptiens[79]. Les séries (*musalsalāt*) qui constituent une véritable industrie, sont lancées le plus souvent au moment du ramadan – époque où les familles passent un grand nombre d'heures devant leur poste de télévision. Les films coptes usent du même ton mélodramatique, les cris et les larmes sont monnaie courante. Ces productions sont souvent, comme certains feuilletons égyptiens, à petit budget : les décors réduits au minimum, les costumes et les fausses barbes ne font guère illusion.

Le DVD, puis, dans les années 2000, l'apparition des chaînes satellitaires, donnent une nouvelle impulsion à la circulation de ces œuvres. Le mouvement s'accélère en 2004, année où les médias commencent à se libéraliser en Egypte. La plus ancienne des chaînes satellitaires, Sat 7, est lancée en 1996 mais ne diffuse alors que quelques heures de programmes hebdomadaires[80]. Al Hayat nait en 2003 et les deux chaînes spécifiquement liées au patriarcat copte orthodoxe Aghapy et CTV sont lancées respectivement en 2005 et 2007[81]. ME (Middle East) Sat devient, fin 2011, le canal officiel de l'Eglise copte[82]. Combinée à l'explosion d'internet, l'apparition de ces nouveaux canaux de transmission permet non seulement de diffuser largement les films hagiographiques, mais provoque également une forte diversification de la production.

[78] ARMANIOS F., AMSTUTZ A., « Emerging Christian Media in Egypt », p. 515.
[79] Voir l'article d'Omar FODA, « Saintly Soap Operas: An Examination of three Coptic saint Dramas », in *Arab Media and Society*, issue 12, hiver 2010, en ligne sur : http://www.arabmediasociety.com/?article=761, consulté le 25/4/2014.
[80] Ce canal a été lancé bien avant les autres mais il ne faut pas s'y méprendre. Il diffusait quelques heures de programmes tous les jours et peu de gens avaient accès au satellite. Le développement de la chaîne s'est surtout produit à partir de la deuxième moitié des années 2000.
[81] On lira sur ces chaînes chrétiennes, McCALLUM F., « Religious Diaspora and Information. Communications Technology: the Impact of Globalization on Communal Relations in Egypt », in ZWEIRI M., MURPHY E. C. (dir.), *The New Arab Media. Technology, Image and Perception*, Ithaca Press, Ithaca 2011.
[82] ARMANIOS F., AMSTUTZ A., « Emerging Christian Media in Egypt », p. 514.

4.1. La *vita* de saint Sam‘ān

L’hagiographie de saint Sam‘ān est portée à l’écran par les soins de l’église Saint-Georges d’Héliopolis en 1995, qui s’est beaucoup investie dans la production de films hagiographiques. Elle est réalisée par Māgid Tawfiq, pionnier du genre, ayant près d’une quarantaine d’œuvres à son actif[83]. Le film entérine le lien, patiemment construit, entre le récent Monastère Saint-Sam‘ān et le récit du miracle et, plus encore, son identification au saint récemment mis en avant par le prêtre des *zabbālīn*. Une place importante est, en effet, laissée au père Sam‘ān en introduction du film de même qu’en conclusion. A la fin du récit, il est filmé à son pupitre de prêcheur, dans la grande église du Muqaṭṭam racontant l’histoire de sa vocation auprès des chiffonniers et l’appel divin qu’il a reçu sous la forme d’un feuillet de l’Evangile envoyé jusqu’à lui par une rafale de vent. Il parle de lui à la troisième personne en évoquant « un *khādim* » appelé par Dieu auprès des chiffonniers. Après avoir évoqué l’histoire de la lettre tombée du ciel, il ajoute pour marquer la distanciation et identifier la séquence comme un récit *per se* : « nous l’appelons [cette histoire] *risāla samāwiyya fī ‘aṣifa hawā’iyya* », (une lettre – mais le mot *risāla* veut également dire mission – céleste dans une tempête). Sa propre histoire est évoquée comme un récit édifiant, une mission dictée par la volonté de Dieu. Ce destin peut dès lors être raconté comme de l’extérieur, par celui-là même qui a reçu l’appel. L’effet de distanciation que le commentaire de Sam‘ān provoque doit être entendu dans le sens que lui donne Cyrille Lemieux, comme une manière de s’appuyer sur des représentations collectives, de s’exprimer dans une grammaire publique[84]. Or le propre d’une société communautaire comme l’Egypte est justement d’entretenir une forte ambivalence quant à la grammaire publique qui est souvent assimilée au discours communautaire. Certes ces discours sont tenus à l’église mais celle-ci en est venue à absorber tellement d’aspects de la vie du fidèle, que les discours qui s’y tiennent prennent pour le croyant une valeur de généralité qui les rapprochent précisément d’une grammaire publique. L’abondante littérature sur la Vierge et les saintes martyres, de même que les films qui leur sont consacrés, viennent par exemple proposer des modèles de vie aux femmes coptes[85]. Mais le cadre communautaire n’est pas exclusif, loin s’en faut. Il existe également tout un échelonnage d’expressions du bien commun plus inclusives, souvent teintées cependant de références religieuses et communautaires à des degrés divers – tels les discours nationalistes. En réalité les discours sur

[83] HEO A., « ‘Money and Chandeliers’: Mass Circuits of Pilgrimage to Coptic Eypt », in *Journal of the American Academy of Religion*, mars 2014, 82 (1), p. 2.
[84] LEMIEUX C., *Le devoir et la grâce*, p. 76-81.
[85] ARMANIOS F., « The ‘Virtuous Woman’ ».

le bien commun s'adaptent aux circonstances, et chaque acteur est capable de parler plusieurs « langages » en fonction du contexte et de ses interlocuteurs[86]. L'ambiguïté du discours de Sam'ān est qu'il pose son propre parcours en modèle, ce qui le soumet toujours au risque d'être accusé de manquer de modestie – nous le verrons quand nous aborderons le film consacré à sa propre histoire. On voit finalement au travers de cet « encadrement » du film par le prêtre, que le récit du miracle du Muqaṭṭam ne peut plus être dissocié de cet homme qui l'a inscrit dans la pierre et qui par sa foi a déplacé, à sa manière, des montagnes en prêchant la bonne parole, là où personne avant lui n'avait eu le courage de s'aventurer[87].

En introduction du film, il est précisé qu'il s'inspire du livret hagiographique. Une des séquences d'ouverture – pendant que les crédits du film défilent – montre le Monastère. Avant même d'entrer dans le vif du sujet, le film commence par un plan de la citadelle qui laisse apparaître le quartier des chiffonniers, au fur et à mesure que la caméra dé-zoome. L'Eglise Saint-Sam'ān est ensuite filmée, puis le père Sam'ān à l'occasion d'une commémoration du saint et de son miracle. Le prêtre explique que suite au miracle, 3 jours ont été ajoutés au jeûne de Noël et que durant 1000 ans aucune église n'a été dédiée au saint, jusqu'en « 1974 sous le patriarcat du pape Shenouda », soulignant ici l'innovation que constitue cette fondation. Il ajoute que depuis lors, plusieurs églises ont été construites en son honneur parmi lesquelles celle où se trouve l'assemblée. Il poursuit : « l'époque de saint Sam'ān était une époque très dure, il y eut une famine qui a tué environ 1,5 millions de personnes ».

Le plan change et montre une terre aride, des arbres sans feuilles. L'histoire commence alors. Dans la première partie du film on voit plusieurs courts récits édifiants mettant en scène Sam'ān et quelques autres personnages sur fond de famine. Cependant l'on voit que grâce aux prières de l'Eglise, la crue du Nil vient irriguer les terres agricoles et mettre fin aux difficultés que connait le pays[88]. Sam'ān est un homme pieux : on le voit prier dans son atelier, réparer des chaussures pour des gens dans le besoin et même donner de l'argent à un homme pour

[86] Selon le résumé que Bernard Rougier fait de la thèse de Nazih Ayyubi (*Over-stating the Arab Sate*) : il existerait dans le monde arabe « une pluralité de 'modes de production' dont 'l'articulation' hétérogène entraverait l'émergence d'une bourgeoisie disposant d'une base matérielle assurant son autonomie et capable d'imposer ses valeurs libérales à l'Etat. Dans pareil contexte, nulle 'hégémonie' culturelle à l'échelle nationale n'est alors possible selon l'auteur, et, en l'absence de catégories intellectuelles partagées à partir desquelles décoder le monde social et politique, les représentants de l'Etat sont tenus de parler alternativement plusieurs 'langages' selon le groupe social à convaincre, tirant profit de cette situation pour ajourner la discussion d'un consensus démocratique ». *L'Oumma en fragments*, p. 29-30.

[87] Sœur Emmanuelle a en fait été vivre avec les chiffonniers en 1970, donc avant Sam'ān ; mais rappelons que la religieuse est quasiment inconnue des égyptiens. Notons cependant que la mort de la religieuse a suscité quelques reportages à la télévision égyptienne et que son autobiographie posthume a été traduite en arabe.

[88] Rappelons-nous du miracle raconté en introduction du livre de Ḥabashī : le patriarche parvient, à l'époque de Mohammed Ali, à provoquer une crue du Nil grâce à ses prières. Voir chap. 4.

qu'il puisse aller voir le médecin. Cet homme lui dit qu'il est malade mais que c'est Dieu seul qui guérit. Sam'ān réplique « oui mais n'oublie pas que la médecine existe, et que saint Luc lui-même était un médecin ». Enfin, une scène montre Sam'ān apporter de l'eau à des personnes âgées.

La séquence où le saint s'enfonce un aiguille dans l'œil, est révélatrice des différents codes qui s'entremêlent dans le film. La femme dont il a vu la jambe est montrée comme une séductrice[89]. Et après l'épisode où Sam'ān s'arrache l'œil, on voit plusieurs personnes lui expliquer qu'il ne faut pas prendre ce genre de commandements à la lettre. Un prêtre lui dit par exemple qu'« on ne peut pas dire que c'est mal », mais que les enseignements de l'Eglise sont plus profonds qu'une simple lecture littérale du Livre Saint. Pour bien insister sur cet aspect, le cas du Tanneur est à nouveau discuté par des évêques en présence du patriarche ; on demande même son opinion à Sawīrus, le célèbre théologien copte. Celui-ci explique également qu'il ne faut pas prendre le commandement biblique à la lettre, mais plutôt apprendre à contrôler les désirs de la chair. Ici le film insiste lourdement sur la distance à mettre entre le modèle – Sam'ān – et le sens à donner à son action. Il faut transposer l'acte de s'arracher un œil en un contrôle de soi et de ses pulsions blâmables. Les hommes de religion ainsi réunis en viennent à discuter de Ya'qūb Ibn Killis présenté simplement comme un juif extrémiste (et pas converti à l'islam) et son ami Mūsā. Par contraste, al Mu'izz est présenté comme « dénué de tout extrémisme » et d'une grande sagesse. Mūsā qui mène les débats, côté juif, est présenté comme un personnage ridicule et agité[90]. Suite à la mise au défi, Anbā Abrām demande à tous les chrétiens de jeûner. S'intercale encore une scène édifiante qui montre Sam'ān convainquant un père alcoolique de s'en remettre à Dieu pour quitter la boisson, pratiquer la communion et se confesser. On a là, semble-t-il, un écho à la mission rédemptrice de Sam'ān auprès des chiffonniers – même si cette vision puritaine est largement partagée au sein de l'Eglise copte. Le patriarche voit la Vierge en rêve comme dans le récit que nous connaissons. L'image de la Vierge apparaît d'abord sur une colonne rappelant celle, peinte, d'al Mu'allaqa. Le miracle se produit : on voit le Muqaṭṭam se déplacer grâce à des effets spéciaux assez rudimentaires. Le calife implore le patriarche d'arrêter la montagne, confessant qu'il a montré la vérité de sa foi mais le film ne mentionne pas explicitement la conversion d'al Mu'izz. Pour finir le calife demande à Abrām ce qu'il désire et celui-ci

[89] La femme était déjà montrée en tentatrice dans la version élaborée du récit (notamment dans le texte d'origine syrienne). Voir DEN HEIJER, « Apologetic Elements », p. 196.
[90] Les deux acteurs qui jouent les juifs dans ce film sont connus pour les rôles qu'ils ont tenus dans des séries populaires. Je remercie mon ami Marc Gamal pour cette indication.

répond qu'il souhaite pouvoir reconstruire l'église d'Abū Sayfayn et réparer le mur d'al Mu'allaqa. Après le générique de fin, Abūnā Sam'ān – comme nous l'avons mentionné plus haut – raconte sa propre histoire, mais aussi celle des différentes églises qu'il a construites. Dans cette explication en voix off – alors que les images des différentes constructions défilent –, il évoque l'aide de son père confesseur, Zakariyyā Buṭrus. C'est, à notre connaissance, le seul document où Sam'ān exprime explicitement ses liens avec le père Zakariyyā. Ailleurs, il a souvent évoqué le rôle de son « père confesseur » sans jamais le nommer.

4.2. La Vita d'Abūnā Sam'ān

On l'a vu quand Sam'ān raconte la vie de son saint éponyme, il raconte en fait sa propre histoire. Un pas supplémentaire est franchi lorsque celle-ci est mise à son tour en récit, une dizaine d'années après le film sur la vie du saint. C'est d'abord une sud-africaine qui réalise, en 2006, un petit film sur le prêtre et son travail de missionnaire qui témoigne des connexions entre le Monastère et le courant évangélique transnational. La réalisatrice Diane Vermooten fait partie d'un réseau de cinéastes sud-africains dont le but est de montrer le changement par la foi en Afrique[91]. Elle est également liée à un réseau d'organisations évangéliques, parmi lesquelles *World Vision International* qui décernera d'ailleurs un prix à Abuna Sam'ān pour son service social. Un pasteur protestant sud-africain lance en 2001 le *Global Day of Prayer* organisé chaque année le jour de la pentecôte et auquel l'église d'Abūnā Sam'ān participe en 2005 – expérience qu'il sera par la suite empêché de renouveler par la hiérarchie copte[92]. Le film met en scène le prêtre, montrant comment – grâce à l'inspiration divine –, il a pu évangéliser les chiffonniers. Ceux-là, suivant désormais l'Evangile, ont connu une importante amélioration de leurs conditions de vie.

Au moment du boom des chaînes satellitaires chrétiennes, Abuna Sam'ān est interviewé de plus en plus, principalement sur les canaux chrétiens arabes sans identité confessionnelle précise. C'est le plus souvent de son hagiographie dont il est question, où du récit de la construction du Monastère. Son histoire a désormais beaucoup circulé : elle est largement connue parmi les coptes comme j'ai pu m'en rendre compte à de très nombreuses reprises. Si bien qu'en 2009 un réalisateur égyptien, Ibrahim Abdel Sayed, décide de réaliser un film retraçant la vocation du prêtre auprès des chiffonniers et son travail d'évangélisateur. Le film,

[91] http://www.mediavillage.info/production_detail&id=2302, consulté le 3/3/2014.
[92] Voir chap. 7.

intitulé *risāla samāwiyya*[93] joue sur une description très misérabiliste du quartier montrant la consommation d'alcool, les bagarres, l'ignorance. Abūnā Sam'ān les sauve littéralement en leur parlant de Dieu et en les amenant à rencontrer le Christ par le repentir. Le réalisateur lui-même est assez typique du type de religiosité prônée par Sam'ān et surtout du genre de personnes qui s'intéresse à son église. Il est un *born again christian* et confie volontiers qu'il a vécu longtemps dans le pêché avant de rencontrer Jésus[94]. Le film raconte assez fidèlement les différentes étapes de la mission divine de Sam'ān. Il fait, par contre, une place beaucoup plus importante au rôle de Su'ād auprès de son mari. Ses tourments sont mis en scène, ainsi que l'appel divin qui lui enjoint d'abandonner sa carrière pour épauler Faraḥāt dans son œuvre d'évangéliste. Alors que le récit condensé présenté dans le livret hagiographique ne donnait aucun rôle à la femme de Sam'ān, le film donne une image plus proche de la réalité : celle d'un couple de prédicateurs complémentaires dans leur mission.

Cette œuvre, destinée à une chaîne satellitaire arabe chrétienne (non spécifiquement copte) nommée *Qanāt al Shifā'* (Canal de la guérison), vise à montrer à un public chrétien la force du changement par la foi. Il n'est pas avant tout destiné aux chiffonniers même si beaucoup d'entre eux l'ont vu. Certains ont d'ailleurs émis des réserves, estimant que tout cela manquait un peu de modestie. Le film a peut-être, en ce sens, été un peu loin dans l'hagiographie du vivant même de Sam'ān, ce qui pourrait expliquer pourquoi il n'est pas proposé sur le site officiel du Monastère qui donne pourtant accès à la plupart des films et interviews existants. Il n'en est pas moins toujours vendu en DVD à la librairie de l'église au Muqaṭṭam et quand le prêtre reçoit un visiteur de marque, il offre toujours le livret hagiographique, le film sur la vie du saint et désormais celui concernant sa propre vie.

Le film est construit sur le constraste entre une image extrêmement négative des chiffonniers et le changment qui s'opère une fois qu'il connaisent Dieu. Le futur père Sam'ān est dépeint en homme pieux, comme une sorte de prédicateur laïc. La scène qui montre son arrivée dans le quartier est particulièrement révélatrice de la tonalité de l'œuvre. Faraḥāt arrive pour la première fois avec Qiddīs, le chiffonnier qui lui a demandé de venir prêcher au Muqaṭṭam. On voit des enfants au visage sale, des gros plans sur les poubelles, sur un enclos à cochons infesté de mouches. Le cours du récit est régulièrement interrompu par un *ṣā'idī*[95] aux traits grossiers, portant une épaisse moustache et une *galabiyya* (habit traditionnel) sale. On

[93] Une version sous-titrée en anglais donne le titre the *Heavenly message from the storm.* Le film est realisé par Ibrahim Abdel Sayed, Agape Media Center, 2007.
[94] Entretien avec Ibrahim Abdel Sayed, avril 2009.
[95] Pour rappel, un habitant de la Haute Egypte.

comprend dès lors qu'il symbolise le mal et l'arriération. Plusieurs fois on entend la voix de Faraḥāt s'interroger en voix off : « Seigneur, comment puis-je servir parmi ces gens ? ». Il demande à Qiddīs : « Avec tous ces gens qui vivent ici, il n'y a pas une église pour prier ? » ; « prier ? mais il faudrait déjà qu'il sachent qui prier ». Une scène montre une série de gens qui fument de la drogue dans une pipe à eau, puis aussi une chicha. Les plans se succèdent rapidement pour montrer que le péché est omniprésent. Qiddīs, après avoir longtemps insisté, arrive à convaincre Faraḥāt de s'asseoir devant sa maison sur un morceau de carton. Soudain ils entendent des coups de feu. Quelqu'un leur explique qu'un homme a tué son cousin. Tout de suite après les détonations, on entend les cris des femmes, manière typique de manifester la tristesse dans les campagnes égyptiennes. Alors qu'ils marchent à nouveaux, ils croisent à nouveau des femmes qui crient. Qiddīs lui explique que des gens sont morts à cause de l'épidémie de malaria…

C. L'invention d'un lieu

Nous avons déjà montré comment Faraḥāt a construit une église dans le quartier des chiffonniers – la première dédiée au saint qui avait soulevé le Muqaṭṭam pour prouver au calife que la foi chrétienne déplaçait bien les montagnes. Le prêtre, poussé par des visions et des ordres divins, ne s'arrête pas là. Il construit un ensemble d'églises impressionnant que l'on nomme désormais Dayr al Qiddīs Sam'ān al Kharrāz, le Monastère de Saint Sam'ān le Cordonnier, et qui constitue une véritable prouesse architecturale. Il compte sept églises, un bâtiment de deux étages qui constitue la cafétéria, un grand théâtre creusé dans la roche, des terrains de sport, et des chambres pour les pèlerins et volontaires étrangers – surtout des américains, qui viennent chaque été enseigner l'anglais.

Comme pour toute chose, Abūnā Sam'ān dit ne pas savoir très bien ce qu'il a fait quand il a construit le Monastère. Quand on lui demande comment tout cela a été possible, le prêtre répond en racontant toute son histoire depuis l'appel par le chiffonnier. Si le questionnement sur la construction du Monastère se fait plus pressant, il dit ceci :

> La vérité est que nous n'avons pas travaillé en recourant à l'ingénierie ou à la pensée humaine. Nous sommes dirigés par l'esprit de notre Seigneur. Et c'est Dieu qui dit « fais comme ça ! ». Donc ce n'est pas mon œuvre. Si j'y avais réfléchi ça aurait été impossible. Même si j'y avais pensé d'un point de vue

> artistique où technique ça aurait été impossible. […] Tout ça ce sont des ordres qui viennent d'en-haut […] Nous ne savons pas ce que nous faisons, Il ordonne et nous exécutons[96].

Cela dit, même si Abūnā Sam'ān attribue toutes ses réalisations à la volonté divine, il n'en mentionne pas moins de temps à autres quelques personnes l'ayant aidé. Un certain Medhat Chahata, par exemple, un homme d'affaires aimant beaucoup la Vierge, est venu le voir un jour en lui disant qu'il voulait faire construire une église pour elle. Sam'ān lui a répondu qu'ils avaient déjà une église dédiée à la Vierge, et l'homme leur a permis d'arranger l'église en 11 mois. Un autre homme d'affaire leur a donné des bulldozers pour évacuer les rochers d'une autre église. Une histoire raconte aussi qu'un riche copte expatrié ayant obtenu une guérison grâce aux prières du prêtre, a fait un don généreux au Monastère.

1. La première église

Dès 1975 Faraḥāt construit une église de fortune en pierre surmontée d'un toit de tôle. Le père Zakariyyā l'emmène voir le pape pour lui demander de l'aide. Celui-ci lui donne 1000 livres, une somme considérable à l'époque, avec laquelle une grande église pourra être construite[97]. Le bâtiment est au départ l'un des premières constructions formelles du quartier qui domine à l'époque les petites cabanes des chiffonniers. Avec le développement des immeubles de plusieurs étages, on ne l'aperçoit plus guère depuis la rue principale du quartier. Cette église suit un plan relativement traditionnel, et ne se distingue guère des autres lieux de culte coptes. Un grand bâtiment de plusieurs étages, financé par l'ambassade de Finlande en 1994, y est adjoint dans les années 1990 qui abrite les écoles du dimanche ainsi qu'un atelier de confection pour jeunes filles. Un autre bâtiment est également construit où se trouve le bureau d'Abūnā Sam'ān et une clinique dirigée par son beau-fils.

[96] *Makān fīl qalb*, http://www.samaanchurch.com/samaan_movie.php, consulté le 3/3/2014.
[97] WATERS, *Moving*, p. 7 et *insān 'ādī*, Sat 7, 2009, en ligne sur : http://www.youtube.com/watch?v=G4axPuaUSXE, consulté le 27 mai 2013. Sam'ān se réfère plusieurs fois à son « père confesseur » dans cette interview sans jamais dire son nom.

2. *Description du Monastère*

On arrive au Monastère par une route, construite en partie sur pilotis au début des années 1990, grâce à l'aide du député de Manshiyyat Nāṣir de l'époque, Ibrāhīm Sulaymān. L'entrée du Monastère constitue un grand bâtiment qui laisse entrer véhicules et piétons sous un grand porche. Celui-ci franchi, on aperçoit à gauche et à droite, deux bâtiments de plusieurs étages où se trouvent notamment des chambres pour les visiteurs. On continue à monter sur une route étroite bordée d'un côté par la falaise, un dénivelé qui laisse apercevoir le quartier en contrebas. La première église, creusée dans la roche, est dédiée à l'Anbā Shenouda al Mutawaḥḥid (le Solitaire), un ermite et auteur important de la tradition copte[98]. Cette église est assez grande et ornée de bancs en gradins. Les travaux d'excavation commencent en 1992 et la première messe est célébrée en 1993[99]. L'église, creusée en profondeur, se voit surmontée d'une construction de plusieurs étages abritant plusieurs salles, qui servent aux diverses réunions qui se tiennent dans l'enceinte du Monastère. Il y a aussi, au quatrième étage, une église dédiée à al Malāk Mikhā'īl wa Mār Yūḥannā, (l'Archange Michel et saint Jean) et à laquelle visiblement peu de gens ont accès.

La seconde église, toujours sur la gauche dans la montée vers l'esplanade principale du complexe, porte le nom de l'Anbā Abrām, le patriarche dont il est question dans l'histoire du miracle. Elle est de taille plus modeste. On y trouve une icône inspirée de celle d'al Mu'allaqa.



L'esplanade du Monastère

[98] Shenouda ou Shenute le Solitaire ou l'Archimandrite vit au IV^e^ s. Il est l'abbé du Monastère Blanc, et auteur d'une œuvre importante. Voir GABRA G., *Historical Dictionary*, p. 241.

[99] Voir le site officiel du Monastère, en ligne sur : http://www.samaanchurch.com/en/church_churches.php, visité le 24/7/2013.

On débouche ensuite sur l'esplanade, très vaste, où sont disposées plusieurs tables entourées de bancs de pierre et surmontées de parasols pour les visiteurs. Tandis qu'un grand bâtiment de deux étages (un troisième déjà construit est en attente de finition) surplombe le site. Au rez-de-chaussée, un petit magasin de vêtements, une bibliothèque bien achalandée en livres, films et objets religieux en tous genres ainsi qu'une cafétéria où se sustenter. Au premier étage se trouve une autre cafétéria, au fond de laquelle une porte donne accès à la salle de réception d'Abūnā Sam'ān. Une grande table et un petit salon permettent de recevoir les invités de marque pour un repas ou pour les inviter à partager un verre de thé. Les murs sont ornés de photos diverses, dont une du père Sam'ān, sa robe noire de prêtre toute blanchie par la poussière des travaux de construction du Monastère, venant rappeler la glorieuse aventure de sa construction.



Photo d'Abūnā Sam'ān, récupérée sur Facebook le 18/6/2014.

Contre la falaise se trouve la grande église de Saint-Sam'ān et de la Vierge. On y célèbre l'anniversaire de Saint-Sam'ān pour la première fois le 27 novembre 1979 mais l'église telle qu'on peut l'admirer aujourd'hui n'est achevée qu'en 1994[100]. Une façade à deux tours surplombe l'entrée de l'énorme grotte, décorée d'une fresque en mosaïques évoquant le miracle de la montagne. On pénètre dans l'église par une sorte de tunnel.

[100] Mentionné dans les explications qui clôturent le film sur la vie de saint Sam'ān.



Des gradins ornent l'église et peuvent accueillir des milliers de personnes justifiant la prétention du lieu d'être le plus grand lieu de culte d'Egypte – la plus grande église du Moyen Orient, disent les évangéliques proches du Monastère. Tout en bas se trouve la partie principale de l'église : une grand espace parqueté menant à une iconostase, reprenant les personnages classiques comme saint Marc ou les apôtres, mais également des évocations du miracle. Dans un coin, on découvre les reliques de saint Sam'ān. Le petit cylindre (*unbūbā*) entouré de velours rouge est conservé dans une boite en verre, à travers les jointures de laquelle les fidèles peuvent glisser leurs suppliques écrites sur de petits bouts de papier. Dans la partie gauche de l'église un petit bâtiment abrite une salle où sont situées les installations d'ingénierie sonore. En effet, la grotte est tellement profonde qu'il est nécessaire d'amplifier le son, mais également de diffuser l'image des célébrations et les paroles des chants. A côté de cette salle, est situé le baptistère. Entre les deux édifices s'étend une vitrine présentant les chaises roulantes de ceux qui se sont levés lors des séances de « prière de guérison » qui font la célébrité du père Sam'ān. Sur chaque chaise est inscrit un numéro de téléphone – élément de preuve permettant d'appeler les anciens propriétaires. Dans la partie parquetée de l'église devant l'iconostase, sur le plafond (en fait un morceau de la falaise), est sculptée une figure de la Vierge. Dès 1974, on découvre cette Vierge à l'enfant, finement travaillée. Cette image est considérée comme un miracle puisqu'elle n'aurait pas été sculptée par la main de

l'homme. Cela est perçu alors comme un signe que cette église doit être dédiée à la Vierge. Le visiteur étranger est toujours surpris par la prétention que cette Vierge, si nettement dessinée dans la roche, ne doive rien à la main de l'homme. En effet, personne lors de la visite n'explique jamais qu'elle a en réalité été retravaillée. Pourtant, l'information se trouve sur le site internet du Monastère et une photo de l'image de la Vierge, dans l'état où elle a été découverte, est exposée dans le musée du Monastère (pas encore ouvert au publique[101]). En 1994, Mario, un artiste polonais qui travaille depuis de longues années au Monastère, a retravaillé le dessin qui, à l'origine, nécessitait tout de même un effort d'imagination pour discerner Marie et Jésus[102].



[101] Voir chap. 6.
[102] Site officiel du Monastère, en ligne sur : http://www.samaanchurch.com/en/church_churches.php, visité le 24/7/2013.



Image « miraculeuse » de la Vierge au plafond de l'église

De l'autre côté de l'esplanade, une légère descente nous mène à une petite grotte, devenue l'église Anbā Būlā. Cette grotte est découverte en 1986 alors qu'un bulldozer creuse à cet endroit. Cependant, un gros rocher en obstrue l'entrée et l'on décide de le dynamiter. Le père Sam'ān profite de l'opportunité offerte par les coups de canons que l'on tire pendant le ramadan au moment de la rupture du jeûne. Une grotte, vieille de mille ans, est alors dégagée. Cette antiquité oblige l'employé des monuments égyptiens – un musulman, dit-on – à autoriser l'implantation d'une église car le lieu est identifié comme un monument historique. Une autre version nous a été proposée par le guide du Monastère : un incendie avait noirci les parois de la grotte et a donc pu faire penser qu'il s'agissait d'une vieille église, car souvent l'usage des bougies pour la liturgie noircit, à la longue, les parois des grottes. Lui-même ne croit pas que la grotte ait été un lieu de culte auparavant : il s'agit en réalité d'une ruse ayant permis de construire une nouvelle église. Celle-ci est nommée Anbā Būlā (Paul), du nom de l'ermite dont on célèbre l'anniversaire au moment de la découverte. Il s'agit d'une grotte à la voûte très basse, qui comprend deux autels : l'un dédié à l'Anbā Būlā, l'autre à saint Anṭūniyūs (Antoine). La première messe y est célébrée en 1992. Un miracle est rattaché à cette église. On raconte qu'un incendie y a un jour tout brûlé à l'exception d'une icône du Christ. En outre, celle-ci a été un peu déformée par la chaleur de l'incendie : certaines personnes y aperçoivent dès lors une image de la Vierge sur le front du Christ. Le guide du Monastère, une fois de plus, m'a confié ne pas y croire.



La salle Saint-Marc

Quand l'on va tout au fond du complexe on arrive à une autre grotte de grande taille où se situe un vaste amphithéâtre qui n'est pas une église. C'est une grande salle en demi-cercle, où se tiennent diverses réunions spirituelles, et des exorcismes. On peut y voir une réminiscence de la configuration de l'Eglise Saint-Marc où officiait Zakariyyā Buṭrus dont les réunions spirituelles se tenaient dans un théâtre, et non une église. L'agencement du lieu se prête particulièrement bien à la mise en scène des exorcismes : la scène est surélevée et les gradins sont construits en demi-cercle, à la manière d'un amphithéâtre romain. Cette grotte est découverte dès 1974, mais l'entrée est alors obstruée, elle-aussi, par de nombreux rochers. En 1991, « après des prières continues pendant 7 ans demandant la guidance de Dieu pour trouver l'entrée de la grotte[103] », commence le travail de déblayement et d'aménagement du lieu. Au-dessous de l'amphithéâtre, une église dédiée à Saint-Marc est également construite et inaugurée en mars 1993.

Mario, dont nous reparlerons dans le chapitre suivant, a décoré le Monastère de toutes sortes de sculptures. De nombreuses scènes bibliques ou commémorant le miracle de la montagne, ornent les parois de la falaise et les murs des églises dans un style un peu kitsch proche du style sulpicien. Certaines de ces sculptures se trouvent à des altitudes vertigineuses : comme le texte des Actes de apôtres qu'Abūnā Sam'ān a reçu dans une bourrasque, gravé dans la falaise à une quinzaine de mètres de hauteur.

[103] Site officiel du Monastère, en ligne sur : http://www.samaanchurch.com/en/church_churches.php, visité le 24/7/2013.







Saint Sam‘ān (gauche), la Vierge apparaissant au patriarche Abrām (droite), dans la grande salle Saint-Marc

3. Un lieu pour les coptes

Le Monastère trouve sa légitimité dans la tradition du miracle, dont Sam'ān est parvenu habilement à gérer l'héritage. De même le site est devenu, pour beaucoup de coptes, un lieu d'excursion religieuse, de *ziyāra*, incontournable. Surtout il s'inscrit dans un nouveau rapport des coptes à la visite des monastères et que l'on peut exprimer par le terme *riḥla*, mot qui connote en arabe un voyage.

> *Rihla* has characteristics both of ritual and tourism. It is an 'invented tradition', a new bricolage of ancient religious practices (chanting, praying at the graves of saints, attending masses) and modern ones (touring the monasteries, visiting with monks). This type of pilgrimage has become immensely popular among young, urban Copts […] In an important sense, the popularity of *rihla* pilgrimage is creating a new sacred map of Egypt in the modern Coptic imagination[104].

Le cadre paroissial fait sentir son importance car ce sont souvent les églises qui organisent les visites aux monastères[105]. Et de fait, on voit souvent arriver au Muqaṭṭam une flotte de microbus amenant des groupes paroissiaux du Caire ou d'ailleurs, pour rendre une visite au désormais célèbre Dayr Qiddīs Sam'ān. Ici les visites sont liées aux spécificités du lieu. Les visiteurs sont particulièrement nombreux le jeudi soir pour le prêche et l'exorcisme de Sam'ān. En effet, l'on vient voir les églises, toucher les reliques du saint et éventuellement lui glisser une supplique, mais c'est aussi Abūnā Sam'ān que l'on veut voir, à l'image de cette famille déçue qui n'a pu assister au prêche du célèbre prêtre remplacé ce jour-là par un de ses assistants. C'est une occasion de l'écouter – ce que l'on peut désormais faire devant son poste de télévision – mais plus encore de le toucher, si possible, pour prendre sa *baraka*. « La *ziyāra* copte, écrit C. Mayeur-Jaouen, témoigne du même goût que la *ziyāra* musulmane pour le toucher, la caresse, l'imprégnation de la *baraka*[106] ». Comme le note aussi Anthony Shenoda, « the attainment of *Baraka* – whatever it is – requires bodily contact with those places, people, and things from which it is supposed to emanate[107]». La plupart des visiteurs – surtout ceux qui viennent par l'intermédiaire de leur église – sont en général des urbains de la classe moyenne[108], habitués à ce genre de voyages religieux.

Cependant, à l'instar des *mawālid* qui amènent parfois un public davantage populaire ou rural dans les églises et monastères, le Muqaṭṭam doit gérer des flux important de fidèles. Ici,

[104] ORAM, *Constructing Modern Copts*, p. 180.
[105] MAYEUR-JAOUEN, *Pèlerinages d'Egypte*, p. 192.
[106] *Ibidem*, p. 193.
[107] SHENODA, *Cultivating Mystery*, p. 42.
[108] MAYEUR-JAOUEN, *Pèlerinages d'Egypte*, p. 194.

contrairement aux pèlerinages, ce ne sont pas tant les visiteurs que la population locale qui est d'origine rurale. Le Monastère dispose ainsi d'un important service d'ordre qui tente de canaliser les fidèles les jours de prêche, et qui est, au fond, surtout destiné à discipliner les « fils du quartier »[109]. En 2011, lors de la messe de quarante jours, suivant le décès des « martyrs du Muqaṭṭam », les femmes de noir vêtues, veuves ou sœurs des 9 victimes expriment leur chagrin en poussant des cris de lamentation. C'est la manière de démontrer sa peine dans les campagnes et les milieux populaires égyptiens. Ce jour-là l'Anbā Yuḥannis, évêque général et l'un des secrétaires du pape Shenouda, vient tenir un discours qui se veut apaisant en recommandant de s'en remettre à Dieu. L'évêque tente de calmer les pleureuses : « s'il vous plaît, nous sommes dans une église, celle qui crient allez plutôt dans le baptistère ». Abūnā Sam'ān s'apprête à se fâcher mais l'évêque lui demande de le laisser s'en occuper. Il demande d'un ton calme mais ferme : « est-ce qu'on peut continuer la messe ? ». L'émotion est la bienvenue, mais une émotion contrôlée et de préférence silencieuse qui est bien différentes de cette manière exhubérante d'exprimer sa douleur. Lors de la messe d'enterrement, quarante jours plus tôt, Abūnā Sam'ān avait durement réprimandé les membres des familles qui pleuraient en appuyant leur têtes sur les cercueils exposés dans l'église. L'assistance avait, ce même jour, crié son indignation de voir le prêtre remercier les officiers venus assister à la messe et, ainsi, saluer les responsables du massacre[110].

Le dimanche des rameaux est l'une des occasions qui attire le plus grand nombre de nombre de coptes de l'extérieur du quartier. Lors de cette fête, les enfants tressent des rameaux à l'aide de longues feuilles, pour en faire notamment des croix, des couronnes ou des bijoux pour les petites filles. Une foule impressionnante se presse, pour assister à la messe, ce jour, au Muqaṭṭam. A la fin de la cérémonie, les prêtres se positionnent aux quatre coins de l'église avec de grands barils d'eau bénite dont ils aspergent les fidèles qui se pressent pour recevoir le précieux liquide. En 2010 le site était rempli d'une foule immense.

[109] Voir chap. 6.
[110] http://www.youtube.com/watch?v=OmG9FrT5x10, consulté le 28/7/2013.



Le dimanche des rameaux en 2010, les fidèles sortent de la grande église Saint-Sam‘ān

Après la révolution par contre, l’assistance est moins importante à cause du sentiment d’insécurité que ressentent les chrétiens après les nombreux incidents interconfessionnels qui ont émaillé l’après 25 janvier. Ce jour-là, il y a tout de même du monde sous un soleil de plomb. Le rituel de l’aspersion d’eau bénite tourne vite au jeu entre les prêtres, hilares, et les fidèles, à la recherche d’une douche rafraichissante.



Un prêtre aspergeant les fidèles le jour du dimanche des rameaux en 2011

Enfin, les grands rassemblements œcuméniques organisés aux Monastère avec les protestants évangéliques de l’église de Qaṣr al Dūbāra (située dans le centre-ville), voient la foule prendre

d'assaut le Monastère[111]. Nous en parlerons plus avant dans notre dernier chapitre. Notons tout de même que ceux qui viennent ce jour-là appartiennent souvent à la classe moyenne ou supérieure.

Pour faire face à toutes ces visites, les églises du Muqaṭṭam proposent trois guides. L'un fait les visites en arabe, et deux autres en anglais. L'un d'eux s'est mis récemment à l'indonésien tant les visiteurs de ce pays sont nombreux à passer par le site dans le cadre de leurs périples religieux. Les tours chrétiens organisés ont peu à peu intégré le Monastère dans les lieux de visites aux côtés des sites où la Saint-Famille est réputée avoir séjourné. Les touristes visitent en général les églises principales. On leur raconte le miracle et tous les prodiges qui ont émaillé la construction des différents édifices, sans oublier bien sûr l'histoire de la mission d'Abūnā Sam'ān auprès des chiffonniers.

Le complexe est également utilisé à de nombreuses reprises pour enregistrer des clips chrétiens, ou des émissions religieuses[112]. Des plateaux de télévision s'installent parfois dans les jardins, décorés des sculptures de Mario, pour y organiser des talk shows chrétiens. Et inévitablement ce lieu un peu étrange attire de nombreux journalistes – égyptiens et étrangers, chrétiens ou non – qui ne manquent pas d'interviewer Abūnā Sam'ān sur son étonnant parcours, comme par exemple le présentateur de la télévision publique Maḥmūd Sa'd en 2010. Les ressources du site n'ont visiblement pas fini d'être mises à profit et, de cette manière, contribuer à la célébrité du lieu auprès des chrétiens et des musulmans.

Abūnā Sam'ān a « placé le Muqaṭṭam sur la carte du Caire » comme le souligne 'Izzat Na'īm (le directeur de Rūḥ al Shabāb)[113]. Il y a désormais quelque chose à visiter à Manshiyyat Nāṣir, autre que les chiffonniers eux-mêmes. Le Monastère est même désormais présent sur certaines cartes touristiques[114] et est inclus dans des tours-organisés essentiellement pour des voyages chrétiens sur les traces de la Saint-Famille.

4. Inclusions

Abūnā Sam'ān a toujours dû négocier son inclusion au sein de l'Eglise copte du fait de ses pratiques « hétérodoxes »[115]. La tradition lui a été d'un grand secours mais n'est pas en soi suffisante. Une autre forme de légitimation est davantage liée à la structure autoritaire de

[111] Sur les liens en le Monastère et les évangéliques égyptiens, voir chap. 7.
[112] Voir par exemple : http://www.sat7.org/files/attachments/uplink/UplinkMar08Web1.pdf : à propos d'un Notre Père chanté au Monastère, dans un des jardins, par des chrétiens de différentes dénominations, visité le 1/8/2013.
[113] Interview, 2009.
[114] Voir *Le Caire* dans la collection de guides *Cartoville* chez Gallimard publié en 2010.
[115] Voir chap. 7.

l'Eglise copte. Il faut aussi faire démonstration d'allégeance au chef et lui témoigner respect, amour et reconnaissance pour garder son autonomie et simplement ne pas être exclu. Sam'ān a toujours dit et répété son profond attachement au pape et a donné maints signes d'allégeance en lui reconnaissant un rôle dans sa mission divine, lui permettant de frapper son projet du sceau de l'approbation patriarcale. Nous proposerons d'appeler ces démonstrations symboliques d'attachement au pape « épreuves d'hommage[116] » par analogie avec la cérémonie d'hommage décrite pour l'époque féodale par Jacques Le Goff comme un rituel symbolique. Dire sa fidélité à Shenouda équivaut à dire sa fidélité à l'Eglise copte, tant celui-ci incarne l'institution. Sam'ān offre symboliquement le Monastère en hommage au patriarche et le place de la sorte sous sa protection, un peu à la manière d'Harold le Danois déclarant au moment d'entrer dans la vassalité de Louis le Pieux : « Reçois-moi, dit-il, avec mon royaume qui t'es soumis. De mon plein gré, je me livre à ton service[117]». Cependant « le geste du vassal ne suffit pas. Il faut que celui du Seigneur y réponde[118]». Cette réponse, le pape Shenouda la formulera à travers ses visites du lieu et la bénédiction qu'il lui accordera. Un condensé de cette rhétorique peut être trouvé dans un petit livre écrit par les prêtres du Monastère en 1996, en hommage à Shenouda qui fêtait alors ses 25 ans de règne. Il s'intitule *ha'ula' aḥabbahum al bābā* (Ceux-là le pape les aime).

Trois miracles obtenus par des membres de la communauté, grâce à l'intercession de Shenouda, ouvrent l'opuscule. Il s'agit de deux guérisons et d'un miracle de fertilité, résultats des prières du pape ou de son contact physique. Le livre énumère ensuite les interventions du patriarche dans l'histoire glorieuse de la mission divine de Sam'ān. De cette manière il est rendu hommage à Shenouda, en l'honorant d'un rôle dans la construction du Monastère. Les différentes bénédictions et visites du pape sont reprises comme autant de preuves que l'entreprise a obtenu sa bénédiction.

Après avoir reçu la page de l'évangile amenée par une tempête, Sam'ān décide d'en parler au pape qui lui affirme que ce n'est pas un simple morceau de papier, mais « un firman (*farmān*) céleste ». « Et cet encouragement de sa Sainteté le pape a été une source de *baraka*, une impulsion pour mettre en valeur ce firman céleste »[119]. Un jour, raconte le livret, un responsable gouvernemental souhaite chasser les chiffonniers de leurs maisons. Sam'ān se

[116] On pourrait également parler avec Ricoeur de « reconnaissance mutuelle symbolique » mais la notion d'hommage rend probablement mieux justice à la structure inégalitaire de l'Eglise copte. RICOEUR P., *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Gallimard (Folio Essais), Paris 2005, p. 361.

[117] LE GOFF J., « Le rituel symbolique de la vassalité », in *Un autre Moyen Age*, Quarto Gallimard, Paris 1999, p. 338.

[118] *Ibidem*, p. 338. A travers aussi la reconnaissance des reliques du saint nous l'avons déjà mentionné.

[119] Sur cet épisode, voir chap. 3.

rend auprès du pape qui s'exclame : « c'est Dieu qui a déplacé [*naqal*] le Muqaṭṭam grâce à la foi. Il va de même écarter [*yunaqqil*] leur idée [de chasser les chiffonniers] ». L'histoire s'est bien terminée « grâce à la *baraka* émanant des prières de sa Sainteté le pape pour cette montagne, et [les chiffonniers] constituent aujourd'hui un peuple nombreux et une ville d'amour [*madinat maḥabba*] pour le Christ ». Toutes les étapes sont passées en revue. Les 1000 livres égyptiennes données par Shenouda pour construire le toit de l'église, Sam'ān recruté comme directeur de l'imprimerie du magazine patriarcal. Enfin, les différentes visites du pape au Muqaṭṭam, sont énumérées dans le détail.



Statue et sculpture représentant le pape Shenouda

Le pape vient pour la première fois en 1976. Il souhaite ce jour-là monter voir la grotte et se rend à l'endroit où se trouve aujourd'hui la grande église qui, à l'époque, « n'était encore que des rochers[120] ». Il s'est assis en haut de la grotte et y a prié avec Sam'ān. Dans les années 1990, Mario réalise une statue du pape assis, à l'endroit-même où il s'était reposé lors de cette première visite. Celle-ci trône désormais tout en haut de l'église et semble dès lors lui accorder sa protection : « maintenant *sayyidna* (« notre seigneur », manière de s'adresser au pape et aux évêques) est toujours assis avec nous[121] ». C'est à ma connaissance la seule statue

[120] Sam'ān dans le film *Makān fīl qalb*.
[121] *Ibidem.*

de Shenouda réalisée de son vivant. Le pape se rend également au Muqaṭṭam en 1978 et en 1979 à l'occasion de la fête de saint Sam'ān. Une nouvelle visite patriarcale se déroule en 1993 après qu'une catastrophe a frappé les chiffonniers : un pan du Muqaṭṭam s'est effondré sur des maisons du quartier faisant 40 victimes. Sa dernière visite est qualifiée d' « historique » car elle a lieu à l'occasion du transfert des reliques de saint Sam'ān. A cette occasion, le pape est reçu triomphalement par les chrétiens du quartier.

A côté des visites du pape, Sam'ān affirme avoir reçu la visite de 37 évêques et de 27 ambassadeurs. En 1999, l'ambassadeur des Etats-Unis aurait affirmé « qu'il n'y a aucun lieu comme cela de par le monde ». Des artistes et des historiens sont également venus visiter le site. Le prêtre est bien conscient de la célébrité du lieu qui dépasse le cadre de la communauté copte : « on parle toujours de l'Egypte pour ses musées et ses pyramides, mais il y a aussi des lieux comme celui-ci qui font la fierté du pays ». Sept ministres sont également venus, aux dires de Sam'ān, de même que le conseiller historique du président de la République.

L'avènement des chaînes satellitaires renforce encore l'attrait du lieu et sa célébrité. Des films, sponsorisés par des chaînes chrétiennes, sont réalisés, comme *Makān fīl qalb* ou plus récemment un film qui s'intitule simplement *Le Monastère de Saint Sam'ān le Tanneur au Muqaṭṭam*, réalisé par Ramy Samir en 2008[122]. Des célébrations de l'anniversaire du saint ont également été retransmises sur CTV, un canal proche du patriarcat, sans compter les prêches rediffusés chaque semaine sur Sat7. Le célèbre chanteur Mohammed Munir fait apparaître une image du Monastère dans l'un de ses clips en 2002 et en 2014[123], encore, le jeune réalisateur Ahmed Abdalla y tourne un certain nombre de scènes de son film *Rags and Tatters*[124]. Désormais les égyptiens peuvent connaître le site et même le visiter sans se déplacer, à travers des vidéos ou en consultant la page internet du Monastère.

5. Polémiques

Nous avons parlé des rapports internes à la communauté créés par ce nouveau lieu de culte, donnant une assise solide au projet spirituel d'Abūnā Sam'ān. Il ne semble pas que celui-ci ait eu beaucoup de problèmes avec les autorités pour construire son Monastère. Nous avons également raconté quelques ruses utilisées pour maintenir la discrétion de rigueur dans ce genre d'entreprises mais je n'ai jamais entendu dire qu'on ait essayé de l'empêcher de

[122] http://www.youtube.com/watch?v=9fVlw_OIvz0&feature=c4-overview-vl&list=PL2908F0E2B5391AD3, consulté le 1/8/2013. Ramy Samir travaille pour Sat 7.
[123] Il s'agit de *Madad yā rasūl allah*, sur l'album *Earth… Peace*, Mondo Melodia, 2002. Le clip est visible en ligne : https://www.youtube.com/watch?v=hG2m626N_YI, visité le 4/3/2014.
[124] DU ROY G., « Le Caire, errance ».

construire ses églises. Cela s'explique sans doute en grande partie par le rôle de leader communautaire que le prêtre a rapidement endossé et les transactions électoralistes que cela lui a permis de mener avec les autorités locales et les députés du lieu. Cependant sur le plan religieux, Abūnā Sam'ān va être accusé de baptiser des musulmans, nous en parlerons dans le chapitre suivant à propos des exorcismes. Mise à part la question du prosélytisme, l'entreprise samanienne, en publicisant le récit du miracle comme Murqus Simaika en son temps, va susciter en retour des polémiques. Ce récit peut, en effet, interpeller des musulmans qui l'examinent dans le détail. Ainsi, des débats émergent à l'occasion d'évocations publiques de cette histoire. Ceux-ci provoquent des échanges d'arguments historiques plus ou moins solides en fonction de la religion à laquelle ils s'appliquent : il est toujours plus facile de faire preuve d'esprit critique face aux histoires de l'autre communauté[125].

La presse égyptienne s'intéresse assez tôt au Monastère de Sam'ān et beaucoup d'articles lui témoignent une certaine sympathie et même de l'admiration pour cette prouesse architecturale qu'ils décrivent même comme un atout touristique pour l'Egypte[126]. Un article du journal *al qāhira*, raconte, en mars 2007, l'histoire des églises sans aucune charge polémique[127]. Quelques mois plus tard, le journaliste 'Amr Bayyūmī écrit dans *al Miṣrī al Yawm* un article au titre provocateur : « L'Anbā Bishūy critique la diffusion d'une culture mythique… Et fait référence à la souffrance des coptes à travers l'histoire du déplacement du Muqaṭṭam par l'Anbā Abrām ». Cet article relate une intervention de l'évêque de Damiette où celui-ci se plaint de la prégnance des mythes dans la société égyptienne et des discriminations contre les coptes. Le prélat se réfère dans le même discours à l'histoire du déplacement du Muqaṭṭam qu'il prend, quant à lui, au sérieux. L'allusion est ici ironique mais l'auteur ne va pas plus loin[128]. Khālid Ṣalāḥ y regarde alors de plus près et publie un article dans le même quotidien. Il relate l'histoire du miracle et exprime ses sentiments quant au récit :

> Je pense que cette histoire mobilise l'émotion des chrétiens vers la recherche et l'acceptation de l'idée d'une oppression confessionnelle à l'encontre des coptes depuis l'origine de l'islam et de l'idée que les

[125] Voir ACLIMANDOS T., « L'amour vache. Conversions : quelques remarques sur les discours et les imaginaires », in GUIRGUIS L. (dir.), *Conversions religieuses*.
[126] SIDDĪQ N., « Will the Ministry of Tourism visit it ? : a church built in Egypt hands at Al-Muqattam Mountain » , in *Sabāh al Khayr*, 15 avril 1999, texte traduit et mis en ligne par le site Arab West Report (Art. 22, Week 16/1999, April 15 – April 22). Ce site propose des revues de presses, en particulier sur les questions confessionnelles. Au moment où nous écrivons ces lignes le site a été attaqué et les bases de données sont hors services, ce qui ne me permet pas de fournir le lien. BUTRUS R., « Meet God in Muqattam », in *Akhir Sā'a*, 3 janvier 2001, traduit par Arab West Report (Art. 17, Week 1/2001, January 01-January 09).
[127] « Sam'ân al-Kharrâz, the saint who protected Copts from the grudges of the Jews », in *al qāhira*, 27/3/2007, traduit par Arab West Report (Art. 54, Week 12/2007, March 21-March 27).
[128] *Al miṣrī al Yawm*, 5/7/2007, en ligne sur : http://today.almasryalyoum.com/printerfriendly.aspx?ArticleID=67477, visité le 4/8/2013.

> moines résistaient à cette oppression par des miracles. Or quel est le miracle qui peut se produire [aujourd'hui] pour arrêter cette oppression ? J'ai peur qu'une génération influencée par ce genre de mythes apparaisse, disant que si le temps des miracles est révolu, il nous revient de nous venger des oppresseurs de nos propres mains. C'est là le cœur du danger de ce genre d'incitation confessionnelle nourrie de miracles et de légendes. L'Eglise est désormais face à deux options : soit démentir cette légende et arrêter l'utiliser dans l'incitation confessionnelle, ou alors demander à un groupe de géologues issus des universités internationales de nous assurer que le mont Muqaṭṭam s'est déplacé par la prière avec l'aide de la Vierge, depuis la rive du Nil vers son emplacement actuel à l'est du Caire[129].

L'article suscite de nombreuses réactions dont Ṣalāḥ rend lui-même compte dans un second article où il cite des lettres de lecteurs coptes. Ceux-ci l'accusent d'inciter lui-même à la sédition confessionnelle ou encore de méconnaître l'histoire fatimide qui a connu des épisodes de persécution. Un lecteur affirme même que le célèbre historien Gabartī (contemporain de l'Expédition d'Egypte) mentionne l'histoire du miracle dans un de ses livres. Les lecteurs cités par le journaliste dénient en général le fait que le récit présente des aspects hostiles à l'islam[130]. Ce débat est intéressant car il ne vise pas la conversion du calife, ce qui a peut-être échappé à l'auteur – mais pointe directement le miracle comme réaction à une menace visant la communauté. Les réactions, largement exposées par Salāh, montrent à quel point cette histoire est importante pour les coptes. Le même journaliste poursuit d'ailleurs ce débat dans un nouvel article pour faire part de la réaction du père Murqus ʻAzīz[131]. Celui-ci est alors prêtre à l'église al Muʻallaqa et l'auteur d'un livre sur les églises du Vieux-Caire. C'est lui qui dirige l'équipe de volontaires coptes chargés de faire visiter l'église aux Egyptiens et aux touristes. Il se montre alors très pointilleux sur la manière dont les guides touristiques présentent l'histoire copte et n'hésite pas à les corriger le cas échéant[132]. Le prêtre se fait connaître plus récemment pour ses talents de polémiste et doit finalement quitter l'Egypte. Il apparait fréquemment, depuis son exil, sur des chaînes satellitaires pour attaquer l'islam[133]. ʻAzīz rappelle brièvement l'histoire et insiste surtout sur les preuves de son historicité. Il mentionne d'abord un important tremblement de terre qui serait mentionné par les historiens égyptiens du Moyen-Âge. Ensuite il mentionne les trois

[129] *Al Miṣrī al Yawm*, le 9/7/2007, en ligne sur : http://today.almasryalyoum.com/article2.aspx?ArticleID=67945; visité le 4/8/2013.
[130] « Angry Coptic Brothers », in *al Miṣrī al Yawm*, résumé par Arab West Report (14/7/2007Art. 38, Week 28/2007, July 11-July 17).
[131] *Iḍṭihād al misiḥiyīn*, in *al Miṣrī al Yawm*, 16/7/2007, en ligne sur http://today.almasryalyoum.com/article2.aspx?ArticleID=68819, visité le 12/8/2013.
[132] Témoignage de l'une de ces volontaires.
[133] A tel point qu'un procès pour le déchoir de sa nationalité égyptienne lui a été intenté en 2012, *Al Wafd*, 19/4/2012.

jours ajoutés au jeûne de la Vierge. ‘Azīz ajoute qu’il « n’est pas dans l’intérêt de l’Eglise d’inventer de nouveaux miracles car ceux du Christ présents dans la Bible suffisent amplement » et que, par ailleurs, personne n’a jamais récusé ce miracle jusqu’à aujourd’hui. Murqus ‘Azīz critique surtout le fait que Ṣalāḥ nie les persécutions contre les coptes et affirme que celles-ci sont décrites par de nombreux historiens musulmans, citant par exemple Ibn ‘Abd al Hakām et al Maqrīzī. Le journaliste commente la lettre du prêtre en disant que l’on peut examiner sereinement ces différents sujets, du moment que cela ne tourne pas à l’attaque contre l’autre communauté. Il exprime aussi son étonnement d’entendre une version de l’histoire égyptienne qui n’est pas celle que l’on entend d’habitude de la part des responsables de l’Eglise dans les médias nationaux. Tout en reconnaissant la responsabilité des musulmans dans les tensions confessionnelles, il estime que les chrétiens ont leur part de responsabilité : « il y a un vrai problème d’intégration des coptes à la société au niveau de la pensée et des comportements, car les fils de l’Eglise apprennent une histoire différente [de celle qu’apprennent les musulmans] ». Ils voient aussi des films différents, et entendent des discours qui ne sont pas ceux que l’on peut lire dans les journaux. Ainsi Sālah termine sur un appel à l’unité : « Nous avons besoin, cher ami, d’un seul récit, d’une seule histoire. Nous n’avons pas besoin d’une histoire pour l’Eglise différente de celle qui a cours hors de l’Eglise et d’une culture pour l’intérieur de l’Eglise différente de celle que l’on trouve à l’extérieur ».

L’année suivante, en 2008, paraît un livre entier consacré à la réfutation du récit du déplacement du Muqaṭṭam. L’auteur se nomme ‘Alī al Ra’īs et le livre s’intitule *Le déplacement du mont Muqaṭṭam. Miracle ou légende*[134]*?* L’auteur mentionne le débat dans la presse que nous venons d’évoquer et surtout une intervention de Zakariyyā Buṭrus dans le programme *100 Huntley Street*, un talk show évangélique canadien. Ce dernier a pris exemple de l’histoire du déplacement du Muqaṭṭam pour illustrer la persécution des coptes tout au long de l’histoire égyptienne, mentionnant également la conversion du calife. ‘Alī al Ra’īs passe en revue les différentes parties de l’histoire pour les réfuter, tour à tour, présentant les fac-similés d’un certain nombre de sources à l’appui de sa démonstration. Chaque fois qu’il mentionne le miracle il y accole le mot *maz‘ūma* (soi-disant). Il reprend l’hagiographie du Monastère et la cite longuement, se rendant même sur place pour prendre des photos des panneaux explicatifs accrochés aux parois de l’église Saint-Sam‘ān. Il attaque directement avec le problème chronologique, mentionnant après ‘Abd Allah ‘Inān, qu’al Mu‘izz est mort en 976 alors que l’hagiographie contemporaine situe le miracle en 978. L’auteur parvient à mettre assez

[134] *Naql gabal al Muqaṭṭam. Mu‘giza am khurāfa ?,* Dār hādif, Le Caire 2008.

habilement les historiens coptes devant certaines contradictions qui leur ont échappé. Dans un livre récent sur l'histoire de l'Eglise, Anṭūniyūs al Anṭūnī, mentionne 978 comme étant la date de décès d'al Mu'izz, et situe le miracle la même année. Il écrit pourtant, dans le même ouvrage, qu'al 'Azīz a régné entre 976 et 996. De même, 'Alī al Ra'īs montre qu'une des éditions du Synaxaire mentionne 970 comme date de la mort du patriarche. L'auteur continue de la sorte à chercher, sur tous les aspects, les contradictions. Il trouve des références où des auteurs coptes utilisent Marco Polo comme attestation du miracle et présente le texte en fac-similé. 'Alī al Ra'īs est au courant de la polémique qu'a affronté Murqus Simaika dans les années 1930. L'auteur tente même de prouver l'absurdité de l'histoire en montrant que Sam'ān ne pouvait être un saint car ce qu'il a fait, quand il s'est arraché un œil, est proscrit par les enseignements de l'Eglise. Il reprend le cas d'Origène qui s'est castré et pointe le fait que le pape Shenouda a écrit que l'Eglise considérait cela comme un péché. L'auteur s'aventure enfin sur le terrain scientifique pour montrer que la montagne n'a pas pu bouger. Il reprend une photo sur le site Google Earth pour montrer que le plateau du Muqaṭṭam est trop vaste pour avoir pu se déplacer depuis l'endroit mentionné par la tradition. Il poursuit avec des arguments scientifiques – en citant par exemple des ouvrages de géomorphologie[135] – sur le fait que les montagnes ont des racines, lesquelles sont donc supposées laisser une crevasse si elles se déplacent avec la montagne. Enfin le livre conteste la conversion du calife. Un site salafiste a récemment emboité le pas de 'Alī al Ra'īs, annonçant d'emblée utiliser les arguments avancés cet auteur. Dans une vidéo postée par ce site sur Youtube, une interview d'Abūnā Sam'ān racontant son histoire est décortiquée. Les salafistes réfutent un à un les arguments avancés par le prêtre, en utilisant ceux développés auparavant par Al Ra'īs[136].

Une réponse à cette argumentation est mise en ligne sur Youtube par des chrétiens égyptiens. La vidéo montre uniquement un Power Point présentant des images et des textes commentés par des intervenants dont on entend juste la voix. Ceux-ci relatent l'histoire du miracle, accompagnant leur récit d'une argumentation à caractère « scientifique », appuyée sur des schémas et des explications de manière à prouver que la montagne s'est bien déplacée. Elle a été mise en ligne en 2011 sur une chaîne Youtube intitulée Holy Bible, qui diffuse en arabe des vidéos apologétiques[137].

[135] Le savant cité est un certain Van Anglin qui a consacré un ouvrage à la géomorphologie en 1948. Si l'on introduit « Van Anglin/geomorphology » dans Google, la quasi-totalité des résultats se réfèrent à des tentatives de concordisme musulman. Deux versets du Coran sont mis en relation avec l'affirmation par ce savant que les montagnes ont des racines. Le rapprochement est supposé montrer que cela est déjà présent dans le Livre saint.
[136] Le site s'affiche simplement comme luttant contre la diffamation (de l'islam), *mukāfaḥ al shubuhāt*. Vidéo mise en ligne en le 1/4/2012, http://www.youtube.com/watch?v=atWNy3KBsyw, visité le 13/8/2013.
[137] http://www.youtube.com/watch?v=Vum1BHPVK1E, mis en ligne le 12/12/2011, consulté le 4/3/2014.

D. Conclusion

On voit finalement que le travail de réinvention et d'actualisation de l'histoire du miracle, ainsi que son entremêlement à la *vita* d'Abūnā Sam'ān, se situent essentiellement sur la scène communautaire copte telle qu'elle s'est constituée sous le règne de Shenouda. Pourtant le récit s'invite également sur une autre scène : celle de l'espace public national, comme une sorte de hoquet de l'histoire, rappelant la vigoureuse prise à partie de M. Simayka dans les années 1930. A celui-ci l'on avait reproché une sorte de patrimonialisation copte d'un personnage central de l'histoire islamique de l'Egypte ; on accuse le miracle du Muqaṭṭam, dans les années 2000, d'attiser le sectarisme en laissant entendre que les coptes ont été victimes par le passé de persécutions de la part des musulmans. Les années où se déroule ce débat sont de manière significative, celles de l'émergence d'un débat sur la « question copte »[138]. La constitution de la « discrimination des coptes » en problème public provoque des réactions qui s'expriment dans un langage nationaliste, reposant sur une vision idéalisée de l'histoire où coptes et musulmans auraient cohabité harmonieusement à toutes les époques. Durant la même période apparaissent les chaînes satellitaires qui permettent à des coptes, comme le père Zakariyyā Buṭrus, d'intervenir dans le débat depuis leur exil en contre-attaquant par le récit, tout autant idéologique, d'une éternelle persécution des coptes.

L'éventail des personnes impliquées dans ce débat montre à quel point l'opération d'investissement de la tradition par Abūnā Sam'ān constitue une réussite. Mais la polémique souligne aussi les ambiguïtés de l'opération. Chaque intervenant copte semble considérer cette histoire comme centrale dans la définition de son identité. Même si l'importance du récit est ancienne, on peut affirmer que le prêtre des chiffonniers lui a donné une nouvelle vigueur, en lui offrant les attributs d'une légende vivace : un saint, son hagiographie, l'association avec un « saint » vivant (Abūnā Sam'ān), et, même, avec un saint décédé, le pape Kīrillus, qui est associé dans certains recueils de miracles au saint Sam'ān. Il faut y ajouter la force d'un récit métaphorique capable d'exprimer les craintes et espérances de la communauté. La centralité renforcée de cette légende affaiblit peut-être le contrôle qu'en a Abūnā Sam'ān. En effet, cette histoire est également liée – et de manière plus ancienne – aux églises du Vieux-Caire. Celles-ci peuvent alors également se poser en lieu de mémoire du prodige. Cette centralité du récit de miracle est une force : elle renforce l'autonomie de Sam'ān ; elle pourrait constituer une

[138] Alain Roussillon a été l'un des premiers à rendre compte du phénomène. « Visibilité nouvelle de la 'question copte' : entre refus de la sédition et revendication citoyenne », in KOHSTALL F. (dir.), *L'Egypte dans l'année 2005*, CEDEJ, Le Caire, 2006. Voir aussi ELSÄSSER S., *The Coptic Question in Contemporary* ; GUIRGUIS L., *Les Coptes d'Egypte*.

faille : des coptes pourraient révendiquer le Monastère Saint-Sam‘ān comme un patrimoine commun n’appartenant pas plus à celui qui l’a construit qu’à n’importe quel membre de la communauté. Bref, si le prêtre des chiffonniers venait à entrer dans un conflit virulent avec les autorités ecclésiastiques à propos de ses liens avec les évangéliques, il pourrait être empêché de poursuivre dans cette direction – fondamentalement, le Monastère reste un sanctuaire copte.

Ensuite, la mise en partage de cette histoire multiplie les usages que les croyants peuvent en faire. Certains acteurs se lancent dans une apologétique défensive : l’historicité du miracle est alors soutenue avec force arguments « historiques », les débatteurs investissant à l’occasion le terrain de la science avec une certaine mauvaise foi. D’autres mettent en avant la valeur métaphorique de la translation du Muqaṭṭam : un protestant égyptien nous confiait ainsi qu’il ne se souciait pas vraiment de savoir si cette histoire était vraie parce que, quoiqu’il en soit, elle exprimait à merveille la situation actuelle des coptes « persécutés » ne pouvant compter que sur le secours de leur foi en Dieu. Le miracle peut également être mobilisé dans une apologétique offensive, visant à montrer la supériorité du christianisme. Force est de constater qu’Abūnā Sam‘ān entreprend tout cela à la fois, tout en évitant soigneusement de le faire sur la scène publique. Il n’y intervient que quand son rôle de chef communautaire le nécessite, ou encore quand on lui laisse tout le loisir d’exprimer l’ensemble du dispositif spirituel qu’il a mis en place : c’est-à-dire le récit entrelacé de sa propre histoire avec celle du miracle, mais aussi celui de la construction du Monastère et de la rédemption des chiffonniers.

Chapitre 6 : Abūnā Sam‘ān à l’épreuve de l’institution

A. La constitution d’une paroisse, entre institutionnalisation et charisme

Nous venons de montrer comment la tradition a constitué pour Sam‘ān un répertoire lui permettant d’assoir son autorité et de s’ancrer dans l’environnement communautaire copte. De la même manière, la paroisse et ses modes d’organisation lui ont permis de faciliter son inclusion dans l’Eglise du pape Shenouda, mais également d’assurer son autonomie d’action. Le prêtre, en effet, inscrit son monastère dans l’environnement ecclésial copte tout comme il a dû s’insérer dans les réseaux politiques et sociaux du quartier[1]. Rappelons que la prédication de Sam‘ān commence peu de temps après l’arrivée du pape Shenouda sur le siège de Saint-Marc. Ce dernier, nous l’avons déjà indiqué, a entrepris de renforcer les liens communautaires en développant le contrôle patriarcal sur les coptes par la nomination de prêtres, de moines et d’évêques. Les quartiers informels ne font pas exception à la règle et sont d’ailleurs un terrain privilégié de la mission auprès des chrétiens, car tout doit y être créé *ex nihilo*, à commencer par le lien entre les fidèles et l’institution copte. Mais du fait de cette création, dont le prêtre est la cheville ouvrière, celui-ci garde la main sur l’ensemble du processus de mise en place de la paroisse : ceux qui se mettent à son école se retrouvent dans un rapport d’allégeance exclusif par rapport à lui. La paroisse, comme instrument de redistribution et de contrôle social, offre la possibilité de maintenir une grande autonomie vis-à-vis de l’environnement politique local car elle n’est pas sous tutelle de l’Etat contrairement aux mosquées. Elle permet en retour une certaine autonomie par rapport au pape pour la même raison : le réseau politique local de Sam‘ān ne doit pas grand-chose à Shenouda. A cela s’ajoute une troisième ressource, le développement, qui échappe aussi bien aux autorités locales, qu’au pape et qui renforce d’autant la constitution du Muqaṭṭam en « fief » semi-autonome. N’oublions pas non plus les relations privilégiées du Monastère avec les évangéliques égyptiens et occidentaux, de même qu’avec la diaspora copte.

Abūnā Sam‘ān ne ménage pourtant pas ses efforts pour s’insérer dans le cadre communautaire tout en maintenant la plus grande marge de manœuvre possible pour mener à bien son projet spirituel. C’est ici le cœur de notre thèse : si le Muqaṭṭam nous apprend quelque chose sur la communauté copte dans son ensemble, c’est comme lieu de tension et d’équilibre entre

[1] Voir chap. 3.

différentes tendances à l'œuvre chez les coptes depuis maintenant 40 voire 50 ans. Sam'ān offre un cas d'étude intéressant pour déchiffrer ces tensions car il parvient à inscrire un courant au départ marginal au cœur de la communauté. Tout en étant constamment critiqué par des membres du haut-clergé, il en vient à occuper une place centrale au sein de l'Eglise copte en négociant un habile compromis entre ses aspirations charismatiques et les épreuves communautaires. Nous avons déjà décrit les épreuves liées à l'ancrage dans la tradition[2], envisageons maintenant celles qui ont trait à l'organisation quotidienne, à la gestion de la paroisse au jour le jour, prises dans la tension entre sentiment communautaire et attachement à la personne de Sam'ān, entre « virtuosité » religieuse et institution. Jean-Pierre Albert a proposé récemment une relecture des idéaux-types d'entrepreneurs religieux définis par M. Weber à la lumière des théories de l'anthropologue Victor Turner[3]. Ce dernier établit un tableau récapitulatif de ses réflexions :

	L'institution et ses spécialistes, la structure	La virtuosité, la contre-structure
Mobilisation du surnaturel	Médiation rituelle	Miracle, efficacité immédiate
Légitimité	Légalité, tradition, ritualisme	Charisme personnel Anomalies produites ou découvertes dans la réalité
Style de religiosité	Autorité sociale des énoncés contre-intuitifs	Intériorité, émotion, innovation, introduction de nouvelles entités surnaturelles
Rapport à la vérité	Savoir appris et construit (exégèse, théologie)	Inspiration, science infuse, « expérience » du surnaturel
Interactions	Systèmes des statuts, hiérarchie	Utopie vécue, *communitas*

A quelques ajustements près, la construction de l'autorité de Sam'ān peut être vue comme la tentative de bâtir un compromis entre les éléments repris dans la colonne « institution » et ceux de la colonne « virtuosité » du tableau. Le pôle institutionnel ecclésial que nous allons décrire dans ce chapitre, correspond à ce que M. Weber nomme « charisme de fonction ». En effet, Sam'ān s'inscrit pleinement dans le rôle institué du prêtre et assume cet office dans l'administration des rites et la transmission de la tradition (« autorité sociale des énoncés contre-intuitifs »). De la même façon, il n'a jamais contesté l'autorité du patriarche.

[2] Voir chap. 5.
[3] ALBERT J.-P., « La place des saints. Virtuosité religieuse et structure du champ religieux », in *Conserveries mémorielles*, # 14, 2013, en ligne : http://cm.revues.org/1509, visité le 19/3/2014.

Abūnā Sam'ān fonde sa paroisse en s'appuyant sur la relation personnelle et privilégiée qu'il tisse avec les *zabbālīn*, tout en s'appuyant sur les acquis du renouveau copte au cœur du quartier. Il y construit des églises et y développe une paroisse, selon les modes organisationnels mis en place sous les règnes de Kīrillus et Shenouda. La paroisse devient alors un « espace qui dépasse le cultuel, et englobe à la fois instruction, socialisation et transmission de la tradition[4]». Elle se fait progressivement lieu de production et de reproduction de la réalité[5]. Nous prenons ici « réalité » dans le sens que lui donne Luc Boltanski en l'opposant au « monde ». Le monde, c'est tout ce qui se produit, le flux de la réalité, des événements, tandis que la réalité est ce qui se trouve stabilisé par le pouvoir sémantique des institutions : leur pouvoir de dire « ce qu'il en est de ce qui est[6]». Cependant au sein de l'Eglise copte – comme en Egypte de manière générale – cette réalité reste fragile. L'institutionnalisation a progressé mais reste faible car elle repose sur une sorte de compromis entre des règles peu formalisées et des liens personnels basés sur les rapports de connaissance, d'affinité ou d'allégeance (spirituelle ou non). Malgré ces réserves, on peut affirmer que la paroisse occupe dorénavant une place centrale dans la vie des coptes.

L'un des outils principaux de constitution de l'espace paroissial est le réseau des écoles du dimanche qui occupe, au Muqaṭṭam comme ailleurs, une place centrale dans la socialisation des jeunes. Les remarques que nous avons faites dans un chapitre antérieur concernant la vision de certains coptes sur les « villageois incultes » qui ne connaissent pas leur propre religion, illustrent bien cette faculté intégratrice du catéchisme : celui-ci est supposé leur apprendre à être vraiment chrétiens. Le catéchisme joue ainsi un rôle central dans l'acquisition de savoirs et des savoir-faire – on pourrait dire en reprenant l'expression de Foucault l'acquisition d'une véritable « discipline des corps[7]». Les enfants apprennent en effet des gestes et des attitudes nécessaires pour devenir un « copte ». Cet enseignement religieux mène donc à une forte homogénéisation de la communauté, qui n'en connait pas moins d'importantes limites. Cette tentative de « totalisation communautaire du sens[8]» entre en concurrence avec d'autres modèles de comportement, d'autres aspirations comme

[4] EL KHAWAGA, *Le renouveau*, p. 203.
[5] Voir sur le rôle intégrateur de la paroisse : ORAM E., *Constructing Modern Copts* ; VIVIER A.-S., « Quand le Caire se révèle Copte… Traits et enjeux des pratiques de sociabilité des coptes orthodoxes dans le Caire contemporain », in *Revues des mondes musulmans et des la Méditerranée*, 107-110, sept. 2005 : ANASTASSIADOU-DUMONT M. (dir.), *Identités confessionnelles et espace urbain en terres d'islam*, p. 205-227.
[6] BOLTANSKI L., *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation*, Gallimard, Paris 2009.
[7] Nous utilisons l'expression de manière assez libre. Sur cette discipline des corps on se réfèrera par exemple à l'analyse qu'en fait Frédéric GROS : « Y a-t-il un sujet biopolitique », in *Noema*, IV-1, 2013, en ligne sur : http://riviste.unimi.it/index.php/noema, consulté le 27/5/2013.
[8] GUIRGUIS, *Les coptes*, p. 111.

l'amour, la liberté, la réussite sociale transmises notamment par les médias. Cette entreprise se trouve également infléchie par d'autres messages religieux davantage tournés vers l'individu[9]. Cela dit, même ceux qui sont en conflit ou en désaccord avec Sam'ān ont souvent recours aux services proposés par l'église qui, au-delà du catéchisme, offre des activités sportives, des vacances, des groupes de scouts, etc. Dans les nombreux moments cruciaux de l'existence – mariage, maladie, deuil – l'église peut intervenir financièrement pour aider les paroissiens. Cette « redistribution » se fait sans principes clairs de répartition, ce qui constitue l'un des points sur lesquels l'Eglise copte est de plus en plus attaquée depuis l'intérieur même de la communauté.

Engagée dans un esprit de centralisation, la multiplication des paroisses au Caire a des effets contradictoires. Les prêtres exercent une autorité probablement inédite dans l'histoire copte au sein de leur communauté, mais la nouvelle configuration permet également de plus en plus de « choisir son église » et de profiter des services proposés par plusieurs d'entre elles. Les fidèles peuvent, s'ils se disputent avec le prêtre de leur quartier, participer aux activités d'une autre paroisse[10].

B. Apprendre à être copte : ethnographie des écoles du dimanche

Avant d'évoquer l'histoire de la mise en place des services paroissiaux, nous allons plonger dans le quotidien d'une classe de catéchisme du Muqaṭṭam. Ces observations proviennent d'une participation régulière aux leçons de religion entre 2011 et 2012 : les fameuses écoles du dimanche[11]. Cette description ethnographique démontre clairement le choix de Sam'ān

[9] Par exemple sur la tension entre le modèle que Schielke qualifie de salafiste avec les valeurs de l'amour romantique voir SCHIELKE S., « Ambivalent Commitments: Troubles of Morality, Religiosity and Aspiration Among Young Egyptians », in *Journal of Religion in Africa*, n° 39, 2009, p. 158-185. Sur les tensions au sein des discours sur l'amour et le sexe entre différents registres et horizons de sens voir KREIL A., *Du rapport au dire. Sexe, amour et discours d'expertise au Caire*, thèse de doctorat EHESS/Université de Neuchâtel, 2012. Les évolutions de la musique copte sont peut-être le meilleur exemple d'une forte homogénéisation à travers l'institutionnalisation de la formation des chantres, confrontée à l'abondance des *tarānīm* (les chants paraliturgiques) beaucoup plus difficiles à contrôler. Voir GABRY-THIENPONT S., *Anthropologie des musiques coptes en Egypte.*

[10] L'anonymat du fidèle n'est pourtant pas chose aisée. Un ami copte nous racontait ainsi qu'au moment de prendre la communion dans une église n'étant pas la sienne, le prêtre lui demandait « tu es qui ? ».

[11] On dispose de quelques descriptions des écoles du dimanche dans des travaux de sciences sociales qui se sont intéressés aux coptes et témoignant d'une large reconnaissance de la centralité du catéchisme dans la structuration communautaire. Voir GABRY-THIENPONTS S., *Anthropologie des musiques coptes*, p. 117-125, l'article de STENE N., « Becoming a Copt: The Integration of Coptic Children into the Church Community », in VAN DOORN N., VOGT K. (dir.), *Between Desert and City*, p. 190-211 et le chapitre 4 de la thèse d'Elizabeth E. ORAM, *Constructing Modern Copts: The Reproduction of Coptic Identity in Contemporary Egypt*, thèse de doctorat, Princeton, 2004, intituled « Church as Organizing Point » ; SHENOD A., *Cultivating Mystery*, p. 78-81. Mentionnons également l'article de STENE PRESTON N., « The Challenge as reflected in a Coptic Sunday

d'inscrire son projet spirituel dans le cadre communautaire. Nous allons montrer également que l'aspect émotionnel de la tendance charismatique s'enracine également dans les catéchismes issus du renouveau copte. Les enfants y apprennent en effet à ressentir les émotions religieuses qui sont nécessaires à cette relation directe entre le croyant et Dieu, que ce soit dans l'intimité d'une prière solitaire ou dans les moments d'effervescence religieuse, mais aussi lors des cérémonies collectives et à l'occasion de l'accomplissement des rituels. En effet, les « émotions en société obéissent à des normes qui sont inculquées par différentes instances de socialisation », et « l'institution religieuse contribue à façonner l'économie affective de ses membres et les émotions qui s'y expriment relèvent moins du registre de l'immédiateté que de celui de l'apprentissage collectif [12] ». Dans le même temps, les petits coptes reçoivent au catéchisme un bagage communautaire, ils apprennent à connaître les saints et à les aimer, à s'identifier à une « lignée croyante[13]» à travers la transmission de la tradition. Sam'ān suit d'une certaine manière plusieurs programmes religieux : l'un plus traditionnel, l'autre davantage tourné vers des manifestations charismatiques de la foi. De la même manière que Shenouda a dû accepter l'existence de tendances variées pour maintenir la cohésion de son Eglise, le prêtre du Muqaṭṭam adopte une attitude inclusive pour parvenir à offrir aux différentes sensibilités de ses paroissiens de quoi nourrir leurs aspirations spirituelles.

Dans un article récent, Christian Cannuyer donnait des indications de portée générale sur le rapport des coptes à la Bible :

> En fait, le rapport qu'entretiennent les coptes avec l'Ecriture est du même ordre que celui des musulmans avec leur Livre saint. La Bible est tenue pour un Coran chrétien, considérée comme la révélation de la parole de Dieu pour ainsi dire à l'état brut, intangible. Révélateurs à cet égard sont les *Concours bibliques* publiés par le pape Shenouda III en 1995, qui témoignent d'une approche étroitement littéraliste et fondamentaliste, avec des questions de ce type : « Citez un verset prouvant que la nourriture était végétarienne dans le paradis[14] ».

Cette citation souligne bien – à côté de la transmission de la « tradition copte » – un des aspects fondamentaux des écoles du dimanche : un fort biblicisme qui doit beaucoup à

School » , in *Journal of Eastern Christian Studies*, n° 54, p. 77-90. L'observation a été menée auprès de coptes vivant à Londres.

[12]FER Y., « Emotion », in AZRIA R., HERVIEU-LEGER D. (dir.), *Dictionnaire des faits religieux…*, p.315.

[13] HERVIEU-LEGER D., *La religion pour mémoire*, CERF, Paris 1993.

[14] CANNUYER C., « Les coptes : renouveau spirituel et repli communautaire », in BATTESTI, IRETON (dir.), *L'Egypte au présent*, p. 911.

l'influence des missionnaires protestants. L'exégèse occidentale ne s'est jamais imposée en Egypte. Une forme de sacralisation de la lettre du texte biblique (en réalité de la traduction de la Bible utilisée par les coptes) s'impose, analogue au rapport que les musulmans entretiennent avec le Coran. Cela nous permet de revenir sur l'expression « Coran chrétien », qu'utilise C. Cannuyer et qui est assez courante lorsque des commentateurs chrétiens émettent des critiques à l'encontre du fondamentalisme copte. En effet, si elle souligne bien la similitude du rapport des deux religions égyptiennes par rapport à leurs textes sacrés, elle sous-entend aussi que le littéralisme de l'Eglise copte serait dû à une influence musulmane. On pourrait aussi envisager que les deux communautés, partageant pour l'essentiel la même culture, aient développé des attitudes religieuses similaires. Comme chez les musulmans, la mémorisation est valorisée et il est difficilement acceptable que la lettre des versets puissent varier.

La traduction de la Bible la plus fréquemment utilisée – aujourd'hui produite par la Bible Society égyptienne – est celle de Smith et Van Dyck qui date de 1865. Celle-ci trouve ses origines dans les activités de la British and Foreign Bible Society à partir de 1818 et de l'American Bible Society en Egypte à partir de 1836. En 1966 est fondée la Bible Society in Egypt qui est dirigée depuis 1990 par Ramiz Attalla, un proche de Sam'ān[15]. Les écoles du dimanche ont donc été fondées sur un modèle protestant d'un point de vue organisationnel mais aussi dans l'approche des contenus[16]. Bien sûr la tradition copte est également exaltée au sein de ces écoles : la période chrétienne de l'Egypte, les martyrs, les moines, les saints et la liturgie. On peut d'ailleurs se demander si au-delà des nouveautés introduites par la création d'un réseau serré d'écoles du dimanche, il n'existe pas également une continuité avec les modes d'apprentissage qui avaient cours dans les *kuttāb* chrétiens[17]. Un *kuttāb*, chrétien ou musulman, est un lieu où l'on apprenait essentiellement par répétition et mémorisation les textes sacrés ou liturgiques[18]. Or on peut faire l'hypothèse que cette culture orale, si elle a été attaquée, modifiée et qu'elle ne charrie certainement plus les mêmes pratiques et significations, n'a pas totalement disparu[19]. Elle a peut-être trouvé – grâce à ses affinités

[15] MEINARDUS O., *Christians in Egypt*, p. 119-120.
[16] Voir REISS W., *Erneuarung*, ELSÄSSER S., *The Coptic Question*, p. 71-74.
[17] SEDRA P., *From Mission to Modernity. Evangelicals, Reformers and Education in Nineteenth-Century Egypt*, I.B. Tauris, Londres/New York 2011, p. 1-4. Voir également la notice de NASIM S., « Education, Coptic », in *Coptic Encyclopedia*, édition en ligne : http://ccdl.libraries.claremont.edu/cdm/singleitem/collection/cce/id/771/rec/8, visité le 6/6/2013.
[18] Sur le *kuttāb* voir DE LAVERGNE N., « La modernisation des *kuttâb* en Egypte au XIX^e^ siècle », in *Cahiers de la Méditerranée*, 75/2007, p. 74-89 et du même auteur « De l'école coranique à l'université d'al-Azhar », in BATTESTI, IRETON (dir.), *L'Egypte au présent*, p. 715-729.
[19] A noter la quasi-absence d'exemplaires imprimés de la Bible que les missionnaires protestants sont les premiers à diffuser massivement dans le courant du XIX^e^ s.

électives avec le littéralisme biblique des missionnaires évangéliques – à se loger et à se perpétuer dans les leçons de catéchisme au travers de la pratique, toujours valorisée, de la mémorisation du Texte.

Les cours de catéchisme au Muqaṭṭam se déroulent en réalité les vendredis, jour de congé dans les écoles, de manière à permettre à tous les enfants d'y assister. La plupart des professeurs sont des jeunes du quartier, des jeunes éduqués ayant au moins terminé leurs études secondaires. L'un des prêtres assistants supervise ces activités et un *khādim* est plus particulièrement chargé de d'encadrer les professeurs. Les classes se déroulent dans l'enceinte de la première église, celle qui ne fait pas partie du Monastère, dans laquelle un grand bâtiment de plusieurs étages a été construit et peut accueillir des centaines d'enfants. La répartition des jeunes suit les divisions du système scolaire égyptien. La classe que nous avons accompagnée est celle de la *ḥadāna*, le jardin d'enfants. Elle est mixte et les petits ont autour de 4-5 ans. Ces cours sont intéressants à observer car ils constituent la première socialisation religieuse, l'inculcation de l'être chrétien et de l'être copte. Il s'agit à la fois d'apprendre des histoires de la Bible et de mémoriser certains versets, mais aussi d'inculquer aux enfants des attitudes corporelles et des principes moraux. L'encadrement des élèves – s'il reste basé sur le volontariat – n'en est pas moins beaucoup plus serré que celui des écoles publiques. Chaque classe compte à peu près 50 enfants et 5 accompagnateurs. Même si les professeurs ne viennent pas tous les vendredis, ils sont toujours 4 au minimum. Pour donner un ordre de comparaison, une classe dans l'école publique du quartier, peut accueillir jusqu'à 80 élèves[20].

Les réunions commencent dans l'église où plusieurs classes sont réunies pour chanter des chants religieux (*tarānīm*). Des *khuddām* chantent dans le micro à plein volume en encourageant les enfants à faire de même alors que d'autres essayent de maintenir un semblant d'ordre en passant entre les rangées de bancs. Ces chansons, nous l'avons vu, sont devenues une part intégrante de l'enseignement religieux et se déclinent en un répertoire varié de chants exaltant les saints, le pape (« Brandit ta croix Bābā Shenouda »), le Christ et la Vierge ou, de manière plus large, l'Eglise des Martyrs. Chaque groupe se rend ensuite dans sa classe pour commencer la leçon. L'équipe que nous avons suivie est menée par une femme d'une quarantaine d'années originaire de Shubrā, Mme Munā, venue apporter son aide à la demande expresse d'Abūnā Sam'ān. Issue de la bourgeoisie aisée, elle s'occupe d'enfants et de catéchismes depuis de nombreuses années. Les autres enseignants sont des jeunes filles et

[20] Sur l'école en Egypte, on lira par exemple : HERRERA L., « Eduquer la nation : les dilemmes d'un système éducatif à l'ère de la mondialisation », in BATTESTI, IRETON (dir.), *L'Egypte au présent*, p. 685-713.

garçons du quartier. L'équipe se rencontre dans la semaine précédant la leçon pour préparer la séance. Les enseignants des écoles du dimanche ne sont pas tenus de suivre un manuel précis. Il en existe plusieurs édités par diverses églises. Notre groupe choisit de se fier à celui que produit l'évêché de la jeunesse, sous l'égide de l'Anbā Mūsā, dont ils s'inspirent davantage qu'ils ne le suivent à la lettre. Une des premières leçons de l'année porte sur la création du monde. On tend un rideau et les moniteurs expliquent comment Dieu a créé la terre, les animaux, les hommes, à l'aide de dessins qu'ils agitent au-dessus de la toile, comme des marionnettes. Lors de chaque séance les enseignants se déguisent pour raconter les histoires de la Bible ou des saints. Mme Munā incarne un personnage imaginaire, Giddu Fankūsh (Grand-père Fankūsh), pour raconter de petites histoires moralisatrices. Les leçons sont organisées selon une méthode basée sur la répétition par les enfants et la réponse à des questions posées par les professeurs. Une question est posée : par exemple « où se trouvent les anges ? ». Les enfants ne savent pas y répondre ou se trompent. Le professeur reprend : « Les anges sont dans le ciel, les anges sont où ? » – les enfants en chœur : « dans le ciel ». Cette méthode ne diffère guère de celle que l'on peut observer dans les écoles publiques où l'essentiel de l'apprentissage est également basé sur la mémorisation. Beaucoup de prêcheurs chrétiens et musulmans utilisent également cette rhétorique basée sur des questions impliquant une réponse précise de la part des fidèles[21].

Une grande partie de la leçon – parfois un quart d'heure sur une durée d'une heure – est passée à mémoriser le verset du jour. Celui-ci est appris avec sa référence : « L'Eternel est mon berger, psaume vingt-trois, un ». Un jour que nous partagions un repas avec l'équipe d'enseignants, ceux-ci nous ont demandé ce que nous pensions des leçons, si nous avions des critiques qui pourraient les aider à les améliorer. Ne sachant trop quoi répondre, nous avions fait part de notre étonnement quant au fait que l'on n'expliquait jamais les versets aux enfants, car ils sont en arabe classique et de surcroit dans une traduction du XIX^{e} s. Ils en ont tenu compte et, par la suite, ils ont expliqué les versets aux enfants en reformulant le contenu en dialecte[22].

On enseigne également des gestes au catéchisme. Le signe de croix est appris à travers des petits rituels mnémotechniques : « on lève la main droite, en haut, en bas, à gauche à droite ». Le Christ est presque toujours appelé « Bābā Yasū', Papa Jésus ». Il incarne une figure paternelle avec laquelle on est invité à créer des liens affectifs. Mais cette figure du Christ

[21] EL KHAWAGA, *Le renouveau*, p. 358.

[22] L'arabe connait une situation de diglossie, c'est-à-dire que la langue écrite et le dialecte sont très différents l'un de l'autres aux points de vue lexical, synthaxique et grammatical.

peut également se montrer sévère : « Celui qui aime Bābā Yasū' s'assied et se tait ! » ou encore « Bābā Yasū' va se fâcher », sont des arguments souvent mobilisés pour ramener le calme. Les enfants apprennent à ressentir la présence de Dieu, on les habitue à l'idée qu'Il les accompagne dans leur vie de tous les jours. La phrase « *rabbinā mawgūd* » (Le Seigneur est présent) – véritable leitmotiv du pape Shenouda – est fréquemment répétée. Lors d'une leçon de décembre 2011, Mme Munā s'écrie : « *Rabbinā mawgūd walā lā'* ? » (Est-ce que Dieu est présent oui ou non ?) – « *Aywaaaaaaaaaa* », (ouiiiiiiiiiii), répondent les enfants en chœur. Durant la même leçon une des jeunes monitrices aborde le thème de la prière :

> Maria (une des jeunes enseignantes) : qui prie ?, qui aime Bābā Yesū' ? Moi j'aime Maryam (une autre enseignante) donc je lui parle. Est-ce que vous parlez à Bābā Yesū' ? – ouiiiiiiii – comment ? – on prieeeee !

L'impératif intégraliste – à savoir « le souci d'englober la totalité des actes et des pensées dans la référence religieuse, de ne pas reléguer le religieux dans un espace et un temps précis, de ne pas séparer les attitudes religieuses de toutes les autres attitudes exprimées par le sujet [23]» – est souvent mis en avant. Mme Munā explique ainsi aux enfants : « Jésus est toute notre vie, quand on dort on remercie Bābā Yesū', quand on mange on remercie Bābā Yesū' etc. ». Les enfants apprennent aussi à être fiers d'être chrétiens, à travers des histoires de martyrs où de miracles qui témoignent de la puissance de la foi[24].

Tout cela est se fait à grand renfort de décibels. Les enseignants disposent d'amplificateurs dans toutes les classes pourtant pas très grandes. Les enfants sont invités à crier le plus fort possible. On organise, par exemple, des concours entre les deux parties de la classe, pour ceux qui entonneront le verset du jour le plus fort. Le bâtiment tout entier retentit des cris des élèves qui répètent la leçon. A la fin du cours une prière collective est récitée par un des adultes présents. On y remercie Baba Yesū' pour la leçon ou pour l'amour des camarades, etc. Il est amusant de voir les tout petits ouvrir leurs mains paumes tournées vers le haut, fermer les yeux très fort, souvent trop, comme quand un enfant veut faire semblant de dormir. On les voit imiter les adultes et adopter les attitudes de recueillement qui leurs sont données en modèle depuis le plus jeune âge. Cependant, en dépit de ce mode d'inculcation autoritaire, il

[23] DONEGANI J.-M., *La liberté de choisir*, p. 406.

[24] De manière significative, la première leçon du manuel du patriarcat utilisé par les enseignants s'intitule « je suis chrétien » et définit plusieurs but à la leçon n° 1. Un but introductif « que l'enfant sache qu'il est chrétien depuis qu'il a été baptisé, et est devenu un fils du Seigneur ». Un but affectif « que l'enfant ressente la fierté d'être chrétien, car il est devenu un enfant de Dieu ». Et un objectif de savoir-faire « que l'enfant s'entraîne à se comporter correctement comme un fils de Dieu et que les gens voient à travers ses actions que nous sommes les fils de Dieu ».

ne faut pas imaginer tous les enfants récitant leurs prières sagement et tentant d'imiter les adultes, beaucoup d'entre eux jouent, se disputent, et, à cet âge-là, certains semblent surtout ne pas très bien comprendre ce que l'on attend d'eux[25]. Ils sont d'ailleurs constamment motivés dans leur apprentissage par des cadeaux : pour celui qui aura retenu le verset, une petite croix en plastique et des chocolats pour tout le monde. On les voit souvent revenir des activités organisées par l'église – qui s'étendent bien au-delà du catéchisme – avec des jouets en plastique, des ballons, des dessins religieux à colorier, etc.

Les cours suivent le calendrier scolaire. Durant les vacances, des activités sont également proposées dont les programmes sont, cette-fois, directement fixés par le patriarcat. Chaque église organise des *mahragān*, que l'on peut traduire par festival. Il s'agit de leçons assez proches de ce qui se fait dans le catéchisme, mais cette fois-ci les manuels et le matériel audio-visuels sont directement distribués par le patriarcat. Toutes les églises n'y participent pas forcément mais cela permet au Muqaṭṭam de libérer les femmes de la responsabilité de leurs enfants le temps de se rendre aux réunions spirituelles organisées par Mme Su'ād l'épouse d'Abūnā Sam'ān. Les mères peuvent donc laisser leurs enfants au *mahragān* pendant qu'elles assistent à la réunion. Le contenu de *mahragān* est à peu près le même que dans le catéchisme avec une insistance plus grande sur la langue copte. Un chantre vient enseigner aux enfants les hymnes (*laḥn* plur. *alḥān*) de la liturgie[26]. Les élèves apprennent aussi du vocabulaire copte « courant » – par exemple, «comment t'appelles-tu ? » – et à répondre à cette question. Des noms et adjectifs de la vie de tous les jours sont mémorisés comme si les enfants allaient vraiment être amenés à parler cette langue. Ces *mahragān* constituent pour les autorités ecclésiastiques une manière de garder le contact avec les différents catéchismes. Des formations sont également proposées aux enseignants des écoles du dimanche dans les locaux de la cathédrale tout au long de l'année.

On le voit, si les écoles du dimanche sont un instrument massif et efficace de dissémination de la « culture copte », elles ne peuvent prétendre uniformiser totalement les pratiques et les attitudes. Une marge de manœuvre existe pour chaque église. Pour ce que nous en savons, les leçons dispensées par l'église de Sam'ān sont fort semblables à ce qui se fait dans les autres églises, et, d'ailleurs, n'entrent pas en contradiction avec le projet spirituel du prêtre des chiffonniers. Car en réalité, malgré son insistance à encourager les conversions de vies à

[25] Cette remarque nous a été inspirée par la lecture d'Albert Piette qui met en garde contre des description qui souligneraient systématiquement les états d'intensité alors que souvent le croyant est distrait, pense à autre chose ou bien même fait autre chose. PIETTE A., *Le fait religieux. Une théorie de la religion ordinaire*, Economica, Paris 2003.

[26] Sur la musique liturgique copte on se reportera à l'étude de GABRY-THIENPONT S., *Anthropologie des musiques coptes.*

travers la rencontre du Christ, il n'en reste pas moins un prêtre copte et, à ce titre, ne peut ni ne souhaite rejeter massivement la « tradition ». Comme nous l'avons rappelé, le biblicisme de l'Eglise copte et du pape Shenouda n'est pas en contradiction fondamentale avec la vision des coptes charismatiques. Le conflit se joue ailleurs que dans l'éducation religieuse. Il émerge des pratiques, des discours, des manières de prier et – surtout – il concerne le rôle du clergé dans la rédemption des fidèles. On peut même affirmer que la tension entre piété individuelle et traditions communautaires, entre le fait de parler à Dieu en son for intérieur et le rencontrer à travers la médiation liturgique, traverse tout le renouveau copte. Cet équilibre entre individualisation du croire et autorité des prêtres, entre appartenance religieuse et solidarités primordiales semble plus que jamais instable. L'émergence d'une dénonciation de ces contradictions par des fidèles prenant de l'assurance, risque de constituer l'un des défis les plus difficiles à relever dans les décennies à venir. Dans cette perspective, toute tentative de la part du patriarcat d'établir des règles claires de gestion des paroisses – notamment en matière de transparence financière – risque de provoquer de profondes dissensions de la part d'un clergé attaché à son autonomie.

C. Implantation d'une paroisse

Revenons maintenant à la genèse de la paroisse du Muqaṭṭam. Nous avons vu comment la première église est construite grâce à l'aide du patriarche et de Zakariyyā Buṭrus. Durant la deuxième moitié des années 1970, Sam'ān se rend régulièrement au Muqaṭṭam tout en travaillant au magazine patriarcal *Al Kirāza*. Il s'investit de plus en plus sur le terrain et, très vite, la question de la contribution de son épouse à sa mission se pose. Su'ād hésite à s'impliquer dans le quartier : elle s'y décide lorsqu'elle reçoit finalement « une confirmation de Dieu » qui l'amène à abandonner son travail pour épauler son mari[27]. Le statut de Faraḥāt et son rôle dans la gestion de l'église qu'il a construite vont rapidement poser problème. Le pape doit y nommer un prêtre et décide que ce ne sera pas le jeune prédicateur. Les *zabbālīn* envoient alors une délégation auprès de Shenouda pour lui faire savoir qu'ils désirent que Faraḥāt devienne leur pasteur[28]. Le pape cède devant cette démonstration d'attachement et, le 15 janvier 1978, Faraḥāt est ordonné prêtre sous le nom de Sam'ān[29]. Cette « élection » par la

[27] Entretien avec Su'ād Ibrāhīm, 2010.
[28] C'est ainsi que l'histoire est racontée dans le quartier.
[29] WATERS, *Moving*, p. 35-36, cette histoire nous a été racontée plusieurs fois.

communauté constitue, à côté de l'appel divin, l'autre source de sa légitimité. Pourtant, à l'inverse d'une pratique ancienne des chrétiens orientaux où l'« appel de Dieu [dans le choix d'un nouveau prêtre] se manifeste à travers le choix de la communauté[30]», celui-ci vient ici entériner l'élection divine qui le précède. Avant d'être un prêtre, Sam'ān est un être inspiré par Dieu lui-même.

Māmā Su'ād, comme on l'appelle couramment dans le quartier, va jouer un rôle central dans l'institutionnalisation de l'église de son mari, comme cheville ouvrière des services paroissiaux. Elle circule de maison en maison pour effectuer un travail spirituel mais aussi, par la force des choses, elle s'implique très vite dans le social. Des classes d'alphabétisation rudimentaires sont lancées selon un schéma très proche des manières de faire évangéliques, si l'on se réfère par exemple aux missionnaires presbytériens qui alphabétisent les paysans de la vallée du Nil en leur apprenant à lire la Bible[31].

> J'ai commencé à zéro, confie Mme Su'ād. Ils ne connaissaient rien de la Bible. On a commencé par des choses faciles, des histoires, des films. J'enseignais aussi aux écoles du dimanche, je faisais de l'alphabétisation, je faisais aussi des réunions pour les filles. Et petit à petit j'ai commencé à faire de l'éducation matrimoniale (*tawa'iyya zawgiyya*), comment une femme doit se comporter avec son mari… Mais tout cela, toujours à travers la Bible ! Je n'ai jamais séparé, dans aucun des services dont je me suis occupée, le service spirituel du service social. […] On faisait des réunions de prières très simples où tout le monde pouvait faire part de ses besoins et de ses demandes. Au début on parlait beaucoup de la repentance (*al tawba*). Le péché était très présent…
>
> Question : Les us et coutumes du Ṣa'īd étaient un peu durs…
>
> Exactement. Leur pensée était très fermée. Ils cherchaient souvent la vengeance. C'est l'ignorance qui fait naître beaucoup de choses. Il y a bien sûr des gens qui n'ont rien appris. Mais le Messie a éclairé leurs esprits. Ils comprennent la Bible et ils mémorisent les chants religieux et les versets [bibliques]. Même davantage que les gens éduqués. Et c'est quelque chose qui me réjouit énormément. Ce sont eux maintenant qui font l'*iftiqād* [la visite pastorale à domicile], ils vont visiter les maisons, ils prêchent la parole du Seigneur et ils prient avec les gens. Ils les invitent aux réunions religieuses[32].

Au-delà de la dimension spirituelle de son ministère, Su'ād s'est beaucoup préoccupée des questions de santé et d'hygiène auxquelles tous les intervenants au Muqaṭṭam ont dû prêter

[30] HEYBERGER B., « Clercs et ascètes chrétiens du Proche-Orient », in IOGNA-PRAT D., VEINSTEIN G. (dir.), *Histoire des hommes de Dieu dans l'islam et le christianisme*, Flammarion, Paris 2003, p. 211.
[31] SHARKEY, *American Evangelicals.*
[32] Entretien avec Su'ād Ibrahīm, 2010.

attention compte tenu de la situation du quartier. Par exemple, elle a collaboré avec Sœur Anne-Marie à des campagnes de vaccinations[33].

Arrêtons-nous un instant sur la notion d'*iftiqād* mentionnée par l'épouse de Sam'ān. Cette pratique s'inscrit dans le processus de cléricalisation promu par Shenouda, visant à faire participer les fidèles à la vie de leur église en les associant pleinement aux structures et activités de la paroisse – le but recherché étant que les fidèles se sentent appartenir à la communauté ainsi qu'à sa structure « cléricale naissante[34]». Cette logique est encore difficile à saisir, pour diverses raisons. D'abord le peu d'études consacrées à la vie des paroisses coptes ne permettent pase encore de dresser un bilan comparatif. Ensuite, comme D. El Khawaga l'a bien noté, la logique cléricalisante shénoudienne est hétérogène. Elle répond à des logiques variées et s'inscrit dans des contextes aux antipodes les uns des autres. Le développement paroissial défendu par Shenouda cumule en effet des logiques clientéliste, charismatique et institutionnelle dans une architecture complexe où dominent souvent les rapports d'allégeance. Au Caire, cette logique cléricalisante émerge dans un contexte de croissance urbaine et de connexion progressive des nouveaux quartiers périphériques aux services de l'Etat ainsi qu'à ceux de l'Eglise, celle-ci véhiculant également une nouvelle religiosité urbaine. Dans notre cas, cette connexion est directement le fruit de la mission de Sam'ān. La source de cet effort missionnaire copte est à chercher dans les expéditions à la campagne des années 1950 (les diaconies rurales[35]) qui étaient déjà désignées comme *iftiqād*. En effet, le but de ces visites à la campagne est de pallier l'action d'un clergé considéré comme ignorant et peu impliqué auprès des fidèles, voire de combler simplement l'absence de prêtre dans certains villages en rendant directement visite aux villageois à leur domicile[36]. Bref l'*iftiqād*, ce « lieu » de la cléricalisation comme le désigne D. El Khawaga, ressortit fondamentalement d'une logique missionnaire qui est parfaitement compatible avec l'évangélisme de Sam'ān. La signification de cette pratique se précise peu à peu quand le haut-clergé commence à produire des discours, des analyses et des conférences à son propos mais :

> ni les écrits, ni les propos des acteurs du Renouveau ne permettent de savoir si l'*Iftiqad* est une mission de prêtre, de diacre, de serviteur, ou de simple laïc (homme ou femme) engagé. Tous sont appelés à le faire sans exception ; et tous, en le faisant, sont représentants de l'institution cléricale. Ce qui est vrai

[33] Sur le travail de Sœur Anne-Marie, voir chap. 2. Entretien avec Sœur Anne-Marie.
[34] EL KHAWAGA, *Le renouveau*, p. 227.
[35] Voir chap. 2.
[36] HASAN, *Christians*, p. 79.

> pour l'*Iftiqad*, l'est aussi pour la plupart des activités quotidiennes des paroisses : création de nouvelles activités éditoriales, organisation de la prédication lors des offices ou des réunions, lancement d'un groupe de cantiques ou d'un journal local au nom de l'église ou du diocèse. Dans tous les cas les tâches et les compétences s'entremêlent, et il n'y a que le pouvoir épiscopal ou patriarcal qui puisse jouer le rôle d'arbitre entre les protagonistes qui se perçoivent dorénavant comme égaux[37].

L'organisation hiérarchique sur le terrain dépend aussi du prêtre, de ses relations avec les fidèles et de la manière dont il a mis en place le service au sein de son église. Dina El Khawaga cite, comme exemple de tension liée à ce flou organisationnel, le témoignage d'un *khādim* qui se plaint de l'autoritarisme du prêtre qui contrôle tout ce qui se passe dans son église et qui ne supporte pas que quoi que ce soit échappe à son regard. Dans d'autres cas une large autonomie peut être accordée aux serviteurs, ce qui est sans doute davantage le cas dans des quartiers plus aisés, où les fidèles disposent d'un capital culturel et social permettant d'affirmer leurs positions. Initialement, cette promotion des laïcs au sein de l'Eglise a pour but de contourner les évêques ou les prêtres hostiles aux réformes du nouveau pape[38]. Cela permet, paradoxalement, à certains pasteurs de se forger une large autonomie puisque les laïcs qui ont désormais plus de place sont souvent sous la coupe des prêtres. C'est particulièrement le cas de ceux d'entre eux qui parviennent à « façonner » leurs groupes de *khuddām*, en s'assurant de leur entier dévouement. Dans le cas de quartiers informels, comme au Muqaṭṭam, où tout était à construire et où le prêtre devait créer son réseau à partir de rien, cette configuration offre une large autonomie d'action, tout en étant difficilement attaquable car ces manières de faire sont encouragées par le patriarche.

Une séparation très nette entre le rôle de Sam'ān et celui de son épouse se dessine rapidement : Sam'ān prêche et s'occupe des relations de pouvoir, Su'ād s'occupe de tout ce qui est éducatif ou social dans un schéma comparable à celui en vigueur chez les missionnaires protestants[39]. Elle est également chargée de prêcher la bonne parole auprès des femmes et d'écrire les quelques livrets religieux que publie le Monastère. Nous sommes de nouveau ici à la croisée de deux logiques. D'abord une tendance générale dans la société égyptienne à se tourner vers le travail social, aussi bien chez les musulmans que chez les

[37] EL KHAWAGA, *Le renouveau*, p. 236-237 et sur les perceptions variées que peuvent avoir les fidèles quant à l'*iftiqād* voir dans le même ouvrages les pages 325-330.
[38] Certains évêques, surtout dans le Ṣa'īd, étaient hostiles à la réforme shénoudienne notamment son durcissement des règles du divorce qui faisait craindre une fuite des fidèles hors de l'Eglise. Voir EL KHAWAGA, *Le renouveau*, p. 219-223.
[39] Entretien avec Rebecca Attalla, 2009. SHARKEY, *American Evangelicals*, p. 87.

chrétiens, et une implication croissante des femmes dans ces nouvelles activités, comme nous l'avons vu avec le cas des Banāt Maryam. Shenouda, une fois de plus, profite de cette situation en lui donnant une forme et une justification cléricales. A partir des années 1980, des formations sont organisées régulièrement pour inciter les femmes et les enfants des prêtres à participer pleinement à la vie de la paroisse. Ils sont investis d'un important rôle symbolique et doivent se montrer exemplaires car ils incarnent l'image de la famille copte idéale[40].

La mise en place du service au sein de l'église de Sam'ān est progressive et bénéficie de l'aide de nombreux intervenants extérieurs. On a déjà vu que des membres de Khalāṣ al Nufūs accompagnent Faraḥāt, qui est également épaulé par le père Zakariyyā. A partir de1982, une jeune canado-américaine mariée à un protestant égyptien, Rebecca Attalla, s'engage auprès du père Sam'ān. Son époux, Ramez Attalla, est un chrétien *born again* ayant vécu de longues années au Québec, qui deviendra à son retour président de la Bible Society égyptienne (*Dār kitāb al muqaddas*). Rebecca, fille de missionnaires, a passé son enfance en Haïti, expérience dont elle estime qu'elle l'a préparée à s'impliquer auprès des chiffonniers. Elle a également travaillé pour l'ONG évangélique World Vision au Canada et comme travailleuse sociale au Etats-Unis pendant que son mari était étudiant au séminaire. Rebecca rencontre d'abord Sœur Emmanuelle venue parler des *zabbālīn* dans son église protestante d'Héliopolis. Elle l'accompagne même à trois reprises à 'Izbat al Nakhl mais n'y trouve pas l'opportinité d'un engagement. C'est un missionnaire américain engagé auprès des chiffonniers du Muqaṭṭam, Dennis, qui constituera le déclic. Dennis est un aussi *born again* : il a renoncé à la drogue pour se consacrer à Dieu. Il appartient alors à une société missionnaire hollandaise, Near East Ministries, qui l'a envoyé en Egypte[41]. Il fréquente à l'époque la même église que Laila Iskander et Rebecca[42]. C'est là qu'il leur parle un jour de l'action qu'il mène auprès d'Abūnā

[40] EL KHAWAGA, *Le renouveau*, p. 238-239.
[41] Fondé en 1963, *Near East Ministries* se concentre sur la prédication des Arabes et des Juifs. Il envoie des travailleurs sociaux et des missionnaires pour prier pour les populations de ces régions et pour la paix. http://www.neareastministry.com/en/about-the-nem/, visité le 29/5/2013. Après son séjour en Egypte, Dennis devient pasteur d'une église rattachée au courant de Calvery Chapel. Cette petite Eglise californienne, est reprise en 1965 par Chuck Smith qui se met à prêcher auprès des hippies de la côté Ouest. Elle se développe ensuite en une congrégation d'Eglises de tendance pentecôtiste. En 1999, cette congrégation compte à peu près 700 Eglises aux Etats-Unis et 500 dans le reste du monde. Voir les articles « Calvary Chapel » et « Smith, Charles, 'Chuck' », in BALMER R., *Encyclopedia of Evangelicalism*, éd. revue et augmentée, Baylor University Press, Waco 2004, p. 121 ; 632-633.
[42] Il s'agissait de l'église évangélique Heliopolis Community Church. Sur l'action de Layla Iskander voir chap. 2.

Sam'ān et décide de les emmener pour la première fois au Muqaṭṭam[43]. Dennis s'y implique jusqu'en 1987, tandis que Rebecca et Laila sont toujours engagées auprès de chiffonniers.
L'école consiste seulement en deux classes au début des années1980, l'une sur le toit de l'église, l'autre dans l'église-même. Les besoins sont pourtant énormes car c'est, à l'époque, la seule école du quartier. Elle propose d'abord des cours d'alphabétisation de base. Puis Laila Iskander prend les choses en mains et s'occupe d'y organiser l'enseignement. Les enfants sont alors suivis individuellement : ils sont habillés et on leur fait se laver les dents et les mains avant chaque leçon. L'école de Sœur Emmanuelle vient rapidement proposer une alternative au centre d'alphabétisation de Sam'ān qui se concentre alors sur le catéchisme.
C'est au début des années 1980 également que les *khuddām* locaux commencent à s'impliquer auprès de Sam'ān. Le futur père Abrām par exemple commence son service à l'église en 1983[44]. Le rôle de Rebecca est davantage de participer aux activités liées à la santé. Elle devient proche de Mme Su'ād et l'aide à organiser ses activités. Par contre Ramez Attalla, le mari de Rebecca – qui occupe rappelons-le une position importante dans la communauté évangélique égyptienne –, sera un appui précieux pour le Monastère. Il constituera l'un des canaux de connexion privilégié de Sam'ān avec les milieux protestants nord-américains.

D. Les *khuddām*

En enrégimentant une armée de *khuddām* au service des églises coptes, Shenouda récupère à nouveau une tendance qui existait avant qu'il ne devienne pape et parvient à l'intégrer à son projet. Partons d'une typologie de l'implication des laïcs au sein de l'Eglise, forgée par Dina El Khawaga. Elle définit des idéaux-types de l'engagement proposé au chrétien égyptien. Le premier est celui du « fidèle cléricalisé ».

> [Le patriarche] n'a pas tenté de mettre en place un groupe exemplaire incarnant la « manifestation de la foi ». Il s'adresse à toute la communauté et demande que tous les coptes le suivent pour assurer leur salut. Le patriarche tend donc à travers ses écrits, prêches et rencontres à élaborer un « modèle » de

[43] Entretien avec Dennis, 2011.
[44] Interview d'Abūnā Abrām avec la télévision publique égyptienne en mai 2013, en ligne sur : http://www.youtube.com/watch?v=UlNOpqRsMPQ&feature=youtu.be&ref=nf, consulté le 29/5/2013.

> fidèle généralisable à tous et praticable par tous. C'est la communauté entière qu'il cherche à transformer en groupe exemplaire[45].

Un autre modèle, inspiré essentiellement par le père Mattā al Miskīn, est centré sur le service spirituel. Ce dernier, au contraire de Shenouda, prône la constitution d'un « groupe exemplaire restreint ». Ce modèle cherche à éviter les confusions entre service spirituel et loyauté envers le clergé pour éviter de créer des relations clientélistes entre prêtres et fidèles. Cette vision se distingue aussi de celle, tournée vers le service social, proposée par l'Anbā Samu'īl. C'est ce dernier qui contribue le plus fortement au développement du rôle des *khuddām* au sein de l'Eglise. En formant et attachant à l'Eglise de jeunes laïcs spécialisés, l'évêque des services sociaux contribue à la création d'un sous-espace communautaire, ce qui contribue à accentuer la distinction entre les *khuddām* et les diacres dont le service est centré sur la liturgie. Le pape ignore, dans un premier temps, ces contre-modèles mais dans les années 1980, après les avoir critiqués, il décide de les mettre à profit pour sa réforme. Les *khuddām* sont devenus aujourd'hui une part intégrante de la vie des paroisses :

> Et comme ils étaient devenus [à l'époque de Samu'īl] de nouveaux médiateurs religieux, attachés à un nouveau genre d'activités religieuses, la hiérarchie se mit en devoir de tenter de les encadrer pour ne pas risquer l'éclatement de ses propres réseaux[46].

Certains des compagnons de route de l'Anbā Samu'īl, une fois marginalisés par le patriarche, sont allés au bout de la logique de spécialisation – à l'image de Marie Assaad – en se consacrant au développement désormais constitué en domaine autonome.

L'intégration des *khuddām* au sein de l'Eglise procurent en réalité des outils organisationnels pour des prêtres qui, comme Sam'ān, entendent maintenir leur autonomie d'action par rapport au patriarcat. Ils peuvent en toute légitimité se doter d'une armée de serviteurs pour accomplir les nombreuses activités qui se sont progressivement développées dans leur paroisse sous leur étroite supervision.

Sur le terrain la distinction entre *khādim* et employé n'est pas toujours claire. Certains d'entre eux peuvent être salariés tout en continuant à être appelés *khādim*[47]. Au Muqaṭṭam, le salaire

[45] EL KHAWAGA D., « L'affirmation d'une identité chrétienne copte : saisir un processus en cours », in DECOBERT C. (dir.), *Itinéraires d'Egypte. Mélanges offerts au père Maurice Martin s.j.*, IFAO, le Caire 1992, p. 362.
[46] *Ibidem*, p. 364.

se négocie directement avec Sam'ān. Les serviteurs justifient souvent leur engagement dans le registre de la réponse à un appel : Abūnā leur a personnellement demandé de s'impliquer au sein de l'église. C'est le cas de Mario, l'artiste qui a réalisé les bas-reliefs du Monastère :

> Quand j'avais du temps libre j'allais à l'orphelinat des sœurs de Mère Theresa [qui se situe au Muqaṭṭam]. [Je] voyais ce lieu énorme et ces gens qui entraient dans la montagne. J'ai demandé à une sœur, qui s'appelait Mayal du Bengladesh, « qu'y a-t-il là-bas ? ». « Il y a – ça a été une phrase très importante dans ma vie – il y a là-bas Abūnā Sam'ān, tu as beaucoup de travail à accomplir là-bas ». Elle n'a pas dit « si tu vas là-bas tu pourrais trouver à servir, à travailler etc… » Elle a dit directement tu as beaucoup de travail à accomplir là-bas. Et ces mots ont pénétré mes oreilles… pas comme n'importe quelle phrase. Ils sont entrés en moi profondément. Puis, le dernier samedi du mois de mai 1995, j'ai fait mon sac et j'ai mis dedans tout ce que j'avais chez moi. Je voulais arriver chez Abūnā Sam'ān – je savais qu'il s'occupait de beaucoup de jeunes très pauvres – et je me disais que j'aurais pu leur donner des cours dans les écoles du dimanche. […]
>
> Arrivé chez Abūnā Sam'ān, celui-ci me demande : « qu'est-ce que tu aimerais faire ? » Je lui réponds : « j'aimerais donner cours aux enfants dans les écoles du dimanche ? » […] Abūnā Sam'ān prend sa barbe : « qu'est-ce qu'on va faire avec quelqu'un d'éduqué ici ? Qu'est-ce que tu aimes faire ? » : « J'aime le sport, la décoration » […] Abūnā dit : « comme ça tu es sculpteur » – « non Abūnā je ne suis pas sculpteur, j'ai juste fait une peu de décoration ».

Mario essaye de se défendre et insiste sur le fait qu'il n'est pas sculpteur mais le prêtre lui demande d'essayer : « après 15 ans, confie Mario, j'essaye toujours [rires] ». La foi du polonais est également mise au défi :

> La première fois que j'ai rencontré Abūnā Sam'ān [il] ne m'a pas demandé si j'étais catholique, protestant ou orthodoxe. Il m'a demandé « Mario où est Jésus ? ». Je lui ai dit « Jésus est présent partout - Seulement ? - Non il est ici aussi dans mon cœur ». « Très bien reste à mes côtés [48] ».

Il faut noter également le lien personnel que crée le rapport de confession au sein de l'Eglise copte. Elizabeth Oram l'a bien décrit à partir d'un terrain effectué dans un quartier informel du Caire. La confession, qui est normalement obligatoire pour pouvoir recevoir la

[47] Comme l'a bien montré Bourdieu, le registre de la vocation et celui de l'échange monétaire sont difficilement conciliables. Du moins, il semble déplacé de parler d'argent dans un cadre ecclésiastique où prime la logique du don de soi et de son temps. Voir « L'économie des biens symboliques », in *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Seuil (Points essais), Paris 1996, p. 173-211.

[48] Interview avec Mario, mars 2010. Dennis, dont nous avons parlé plus haut, a été soumis à la même « épreuve initiatique » au début des années 1980 par un *khādim* œuvrant au Muqaṭṭam à travers cette même question, « où es Jésus ? », entretien avec Dennis, 2011. Cela fait penser qu'il s'agissait peut-être d'une manière de « tester » le fidèle pour savoir s'il avait effectivement vécu une rencontre avec Jésus qui devait avoir cours au sein de Khalāṣ al Nufūs.

communion, lie spirituellement aussi bien que socialement le prêtre au fidèle. Il n'y a pas d'anonymat de la confession comme dans l'Eglise catholique. Le prêtre connait « the moral fibre of all of his parishioners[49]» et, à ce titre, son avis peut être demandé lorsqu'une famille cherche à savoir si untel ou une telle est recommandable pour le mariage. Il est non seulement au courant de la vie intime de ses paroissiens mais joue, en outre, un rôle dans l'économie des réputations. Le lien de dépendance que crée ce rapport de confession est par ailleurs l'une des raisons évoquées par les jeunes qui se tournent vers des Eglises protestantes où le pardon est une affaire entre Dieu et le croyant[50].

La taille du Monastère et l'affluence des visiteurs implique de recourir à de très nombreux *khuddām* . Leur nombre, difficile à évaluer, est estimé à 1.100 par le Dr. Samu'īl, l'actuel responsable du service et beau-fils de Sam'ān. Les professeurs du catéchisme constituent un part importante du bataillon. Une autre est constituée par l'équipe qui assure le service d'ordre lors des réunions du jeudi, contrôlant qu'hommes et femmes s'asseyent bien dans les parties de l'église qui leur sont réservées. Ils essayent également de canaliser la circulation des enfants et des adolescents qui sont souvent turbulents et ils empêchent les gens de sortir pendant le prêche[51]. Depuis que les réunions sont retransmises chaque jeudi par Sat 7, le service s'est resserré pour que l'Eglise fasse bonne figure devant les téléspectateurs : les *khuddām* se chargent de canaliser les fidèles vers l'avant de l'église, en contrebas de la caméra pour que les rangs n'apparaissent pas clairsemés à l'écran.
De nombreuses activités sportives sont également organisées, le Monastère disposant de deux terrains de football. Il y a aussi, depuis 2010, un groupe de scouts. Un service pour handicapés est supervisé par un prêtre et dirigé par un *khādim* du quartier qui est aussi employé à la Bible Society. En collaboration avec Rebecca Attalla (rappelons qu'elle est l'épouse du directeur de la Bible society), ce responsable est parvenu à lever des fonds importants pour construire une maison d'accueil pour les handicapés. Celle-ci est maintenant dirigée par la fille de Sam'ān. Si la frontière entre employé et *khādim* n'est pas toujours claire, celle entre le service

[49] ORAM, *Constructing Modern Copts*, p. 158.
[50] Comme nous avons pu le constater dans une conversation entre un homme du Muqaṭṭam et une jeune fille de sa belle-famille, habitant un autre quartier. Celle-ci reprochait entre autres choses à cette pratique d'entretenir une certaine hypocrisie car, disait-elle, personne ne va tout dire à Abūnā. Et ce, justement, parce qu'on le connait personnellement et qu'il pourrait en vouloir à la personne qui a fauté.
[51] Il faut noter que si la piété des coptes est incontestablement très intense, il est toujours impressionnant de voir, dans les églises coptes, les gens entrer et sortir durant les cérémonies. Beaucoup discutent et peu éteignent leurs téléphones portables. Certains prêtres passent un temps considérable à s'énerver sur les gens qui dérangent les cérémonies. Au Monastère, du fait de la taille de l'église, les possibilités d'entrer et sortir sans se faire voir par le prêtre sont multipliées, d'où le recours à un « service d'ordre ».

religieux et le service social l'est encore moins. Le serviteur qui s'occupe de ce nouveau centre est également engagé dans les activités prosélytes dans le cadre desquelles il a effectué des séjours en Angleterre pour prêcher auprès des musulmans. Lui-même est très dévoué à Sam'ān mais avouait préférer que le projet de maison pour handicapés soit dirigé par quelqu'un de l'extérieur du quartier, quelqu'un qui puisse dire « non » au prêtre. Malgré le fait que l'action sociale ne soit pas considérée comme séparée du service spirituel, on assiste tout de même à une forme de professionnalisation qui s'accommode mal du centralisme autoritaire de l'église.

Certains jeunes hommes en revanche sont entièrement dévoués à Sam'ān. Ils le servent après leur travail et dès qu'ils en ont le temps. Ils entretiennent avec lui une sorte de rapport de disciples à maître. Ils le suivent partout, lui apportent les plats quand il mange, servent le thé lorsque le prêtre a des invités. Ces jeunes gens passent volontiers du temps dans le bureau d'Abūnā Sam'ān où ils le rejoignent souvent après la grande réunion de prière du jeudi. Ils sont très assidus aux réunions spirituelles destinées aux jeunes hommes. Quelques-uns ont un passé de *ṣāyi'*, comme on appelle au Caire les mauvais garçons. Ils passaient, racontent-ils, leur temps libre au café, lequel constitue une des figures du péché souvent fustigée dans les discours moralisateurs véhiculés par l'Eglise. Ce sont le tabac (parfois le hachich), les jeux et les mauvaises conversations qui sont visés. Le lieu est érigé en contre-modèle du bon foyer chrétien. L'un de ces jeunes admirateurs d'Abūnā, que nous connaissons depuis plus de dix ans, était l'un de ces *ṣāyi'*. Il fréquentait, à l'occasion, des prostituées, ne dédaignait pas l'alcool et la cigarette. Il était aussi un peu bagarreur et un pilier de café mais n'a jamais été bien loin dans la délinquance ou dans l'usage des drogues. Nous l'avons retrouvé un jour ayant renoncé à tous ces « péchés » et devenu assidu aux réunions spirituelles : il était désormais devenu un pilier du Monastère. Une bande de jeunes gens de 25-30 ans s'est ainsi constituée il y a quelques années. Ils assistent à toutes les réunions et s'occupent même de leur organisation. Quand Sam'ān se promène dans le quartier, on les voit suivre le prêtre d'un air fier. Ils n'ont pas tout à fait perdu leurs habitudes de gros bras qu'ils mettent désormais au service de leur père spirituel. Par exemple lors d'un exorcisme, alors qu'un possédé se met à crier parmi les spectateurs, ils se chargent d'aller l'attraper et le transportent sur scène. Sur leurs mines satisfaites, on peut lire le sentiment de participer à quelque chose d'important. On peut voir des analogies avec les remarques de Patrick Haenni à propos des jeunes d'Imbāba passés à l'islamisme, qui réinvestissent un vieil « ethos de l'esclandre » de nouvelles significations :

> Je ne pense pourtant pas qu'il faille, pour comprendre la fièvre islamiste, invoquer un besoin de sociabilité ou une quête identitaire. Si ces jeunes étaient tièdes dans leurs pratiques religieuses quand ils n'étaient pas franchement déviants, ils étaient en revanche convaincus de leur identité musulmane dès le départ. A Imbaba, les jeunes militants ont saisi l'islamisme au bond pour y projeter leur engouement pour l'action, arrondir éventuellement leurs fins de mois au passage, ou pour régler de vieilles querelles dans leur voisinage. Leur engagement s'inscrit, en définitive, moins dans une fièvre d'ordre identitaire que dans celle des supporters de football[52].

S'il ne faut pas sous-estimer la force des conversions de vie inspirées par la religion, nous devons noter aussi ce qui dans le service du prêtre, peut attirer des garçons frimeurs et bagarreurs. La réputation des *khuddām* du Monastère veut qu'ils soient par exemple venus, à plusieurs reprises, intimider les partisans de l'église de la Vierge (de l'autre côté du quartier) ou encore chasser les fidèles d'un autre évêché venus apporter de l'aide sociale aux nécessiteux sur le territoire d'Abūnā Sam'ān. Vrais ou non, déformés ou pas, ces récits nous apprennent que les conflits d'influence entre plusieurs paroisses ne se jouent pas uniquement dans le registre de la prédication et de la persuasion verbale. En effet, cette émulation donne le sentiment de se mettre au service de quelque chose qui les dépasse tout en satisfaisant un goût de la bagarre et de l'esprit de bande ; l'envie aussi de participer au succès que rencontre l'église du Muqaṭṭam. Un autre exemple le montre : nous croisions souvent un jeune garçon sur le chemin du Monastère sur lequel il tenait boutique. A chaque passage, il nous répétait qu'il valait mieux aller à l'église de la Vierge, de l'autre côté du quartier, parce que Sam'ān était « un peu protestant » et ne respectait pas la tradition. Or peu de temps après, il participait à la chorale du Monastère. Il avoua alors que cela avait tout de même plus d'allure que de chanter dans l'autre église. Sa participation aux réunions du jeudi assurait, en outre, à ce choriste une apparition hebdomadaire à la télévision.

Au-delà de cet engagement d'une « clientèle dévote[53]» auprès de Sam'ān, d'autre *khuddām* s'engagent pour des tâches plus ponctuelles, comme s'occuper des scouts ou des écoles du dimanche. Parmi les professeurs tous ne sont pas totalement convaincus, pour diverses raisons, par l'attitude de Sam'ān. L'un d'eux, par exemple, qui habite près du Monastère avait l'habitude d'y garer sa voiture. Un proche du prêtre lui a fait ensuite savoir qu'il devait en demander l'autorisation directement à celui-ci, ce qu'il fit sans succès. Ce *khādim* en garde de

[52] HAENNI P., *L'ordre des caïds*, p. 43.
[53] DE CERTEAU M., *La possession de Loudun*, Gallimard (Folio histoire), Paris 2005, p. 63.

l'amertume car il voit de nombreuses personnes garer leur belle voiture dans le parking de l'église alors que lui, « un fils du quartier », s'en voit refuser le droit. Il nourrit par ailleurs des réserves quant au discours de perpétuelle conversion porté par Sam'ān car les problèmes concrets de la vie quotidienne ne sont, du coup, jamais abordés. Abūnā Anṭūniyūs (le prêtre de l'autre église du quartier), par exemple, parle du mariage, de la vie professionnelle etc. Avec Abūnā Sam'ān « tu te repens et après comment tu continue ? ». Cela ne l'a pas empêché de poursuivre comme enseignant au catéchisme. C'est un service auquel il participe depuis qu'il est très jeune et y a connu ses premières amours – autre motivation pour un engagement dans un des rares lieux où les activités sont mixtes. Aujourd'hui, père de deux enfants, il ne se rend plus aux écoles du dimanche. Il nous confie que dans son cœur, il souhaiterait réellement continuer, mais qu'il n'a plus l'énergie de persévérer. Il n'a jamais prévenu qu'il arrêtait : il ne se voit pas le dire de manière directe au responsable du service.

Plus récemment le Dr. Sam'uīl a repris la responsabilité de l'ensemble des *khuddām* et projette de repenser l'organisation du service. Il s'inspire de techniques de management mises au point par des chrétiens évangéliques. Nous avons rencontré un jour au Muqaṭṭam un missionnaire coréen spécialisé dans le *community building*, travaillant pour le compte du Monastère. Il est vrai que des problèmes de taille commencent à se poser. Le lieu est immense et la communauté à servir de plus en plus nombreuse. Les visiteurs n'arrêtent pas d'affluer et il faut les accueillir dans de bonnes conditions et de préférence dans plusieurs langues. Le Monastère possède, en outre, deux propriétés : l'une dans le Wādī Naṭrūn, l'autre à Abū Ṭal'at sur la côté méditerranéenne, près d'Alexandrie. Selon une pratique de plus en plus courante, les églises ou les évêchés quand ils en ont les moyens acquièrent des terrains pour y construire des centres de vacance ou de retraite, mais aussi des fermes qui constituent donc également des entreprises économiques. Anaphora en est un bon exemple : c'est un centre de retraite fondé en 1999 par l'évêque de Qūṣiyya (près d'Assiout), l'Anbā Tūmās. Le lieu se distingue particulièrement pour son œcuménisme et son cadre agréable qui fait penser à une sorte d'éco-lodge. Le site donne, par ailleurs, l'oportunité à l'évêque de fournir du travail à des habitants de son diocèse. Ces extensions permettent de renforcer encore l'autonomie des églises ou des diocèses qui les gèrent. Ceux-ci n'ont par exemple pas besoin de recourir aux services patriarcaux pour proposer des vacances aux paroissiens ou pour organiser des retraites spirituelles. Ces deux propriétés, gérées par la paroisse du père Sam'ān, nécessitent dès lors de recruter encore plus d'employés/*khuddām* et la question de la distinction des uns et des autres devient de plus en plus déliquate, suscitant des jalousies et des fantasmes sur les salaires des uns et des autres.

Ce qui frappe au final est la faible institutionalisation des différents aspects du service. La position des uns et des autres, leur fonction ou leur salaire dépendent directement de Sam'ān. On distingue pourtant un début de spécialisation autour du beau-frère du prêtre qui, s'inspirant des techniques de *management* évangéliques, tente d'amméliorer l'organisation des très nombreux *khuddām* intervenant d'une manière ou d'une autre au Muqaṭṭam.

E. Des prêtres engagés dans une vie de repentance

Le 3 juin 1990, deux nouveaux prêtres sont ordonnés, sous le nom d'Abrām et de Būlā (Paul). Un troisième, Abūnā Anṭūniyūs , est ordonné le même jour pour servir à l'église de la Vierge et de Saint Abā Nūb construite dans les haut *zarā'ib* en grande partie grâce à un financement de Sœur Emmanuelle. Le 11 juin 1995 un troisième prêtre, Buṭrus, était nommé pour venir prêter main forte à l'équipe du Monastère qui venait d'être construit[54]. Les trois prêtres qui servent désormais auprès de Sam'ān viennent tous du quartier. Ils peuvent être considérés comme ses disciples. Ils affirment d'ailleurs la spécificité de leur relation avec Sam'ān, affirmant qu'avec lui ils ont commencé une vie de repentir, « *ḥayāt al tawba* ». Il semble que cette nouvelle direction qu'ils donnent à leur existence constitue, bien sûr, un choix spirituel mais l'adoption de cette « vie de repentance » signale aussi que les prêtres sont ainsi devenus les disciples de celui qui fut à l'origine de ce changement. De cette manière Sam'ān s'assure la loyauté de ses adjoints qui lui doivent directement leur position. C'est là que l'on voit aussi les effets imprévisibles de l'accent mis par Shenouda sur la volonté du peuple dans la sélection des prêtres[55]. En effet, dans ce cas, étant issus de familles du quartier, ils ont reçu le soutien des membres de leurs clans. En même temps, cette nomination suscita un conflit avec une autre famille, celle des Ḥabaysha, qui entretient, rappelons-le, des liens très étroits avec les Banāt Maryam. L'un des grands personnages du clan a été très vexé qu'aucun prêtre n'ait été choisi parmi les siens. Il semble même que les trois prêtres nommés en 1990 devaient tous officier à l'église de la Vierge mais que les deux nouveaux prêtres issus du quartier avaient été rattachés à l'église de Saint-Sam'ān suite à une dispute. Toujours est-il qu'une querelle sur

[54] Nous utilisons : *dalīl bayānāt al ābā' al kahna bilkirāza al murqusiyya* (Annuaire des prêtres de la prédication de saint Marc), secrétariat du Saint-Synode, Le Caire, 2e éd., 2006.

[55] Cette vision du prêtre, choisi par la base, est courante chez les chrétiens d'Orient et d'ailleurs conforme aux pratiques de l'Eglise antique. Shenouda décide au début de son règne de remettre l'accent sur ce point pour lui permettre de contourner les évêques qui lui résistent. Voir HEYBERGER B., « L'autorité cléricale chez les Maronites : mythe politique et dispositif social », in AIGLE D. (dir.), *Les autorités religieuses entre charisme et hiérarchie. Approches comparatives*, Brepols, Turnhout 2011 et « Clercs et ascètes chrétiens ».

la nomination de nouveaux prêtres a empêché pendant plusieurs années de recruter de nouveaux pasteurs pour l'église du père Anṭūniyūs : l'un des chefs des Ḥabaysha s'opposant à l'ordination d'un *khādim* extérieur au quartier. Ayant reçu plusieurs visites contradictoires au sujet de ces nomination, le pape a maintenu le *statu quo*. En 2010, trois nouveaux prêtres ont finalement été nommés pour cette église, tous trois issus du quartier dont l'un issu des Ḥabaysha. Du côté du Monastère, Sam'ān a essayé en vain depuis plusieurs années de faire nommer trois nouveaux prêtres. Il les a choisis parmi ses plus fidèles *khuddām*, tous également issus du quartier : l'un est le responsable des écoles du dimanche, un autre est le comptable de l'église et un troisième, une sorte d'homme à tout faire aux attributions variées. Il semble que le patriarcat ait bloqué ces nominations, refusant que Sam'ān choisisse ses prêtres assistants parmi ses « subordonnés » ou disciples, ce qui renforcerait encore davantage son indépendance.

Disons ici un mot de l'église de la Vierge qui entretient des relations conflictuelles avec celle de Saint-Sam'ān. La partie du quartier où elle se situe, les hauts *zarā'ib*, était visitée à la fin des années 1970 par des *khuddām* d'une église de *Ḥārat al rūm* (« la ruelle des grecs orthodoxes ») à Ghūriyya, située dans la vieille ville du Caire non loin de la mosquée d'al Azhar[56]. Nous en avons déjà parlé, un lien s'était établi avec cette église du fait de sa proximité géographique avec le quartier des chiffonniers. Ensuite, des *khuddām* de l'église de l'Archange Gabriel (*Malāk ghubriyāl*) à 'Ābdīn sont venus pour animer les écoles du dimanche. Parmi eux se trouvait le futur Abūnā Anṭūniyūs. Quand nous l'avons rencontré pour la première fois, il a bien insisté sur le fait que son église dépendait avant tout du patriarche comme pour souligner sa légitimité cléricale par rapport à Sam'ān. Il ne dit cependant pas ouvertement du mal de son collègue. Ce n'est qu'au détour d'une question sur les protestants qu'il s'est livré à une défense de la tradition, représentant selon lui les « racines » de l'Eglise copte, négligées par les protestants. A travers cette apologétique anti-protestante, on pouvait lire en filigrane la critique du style charismatique de Sam'ān qu'il n'osait pas formuler ouvertement. Des histoires racontées par les habitants, témoignent de ces « querelles de clocher » et affirment que des *khuddām* du Monastère seraient venus un jour menacer Abūnā Anṭūniyūs .

Un autre signe du rapport différent que ces deux églises entretiennent avec le patriarcat est le refus manifesté par Sam'ān pendant longtemps d'accepter l'autorité d'un évêque. Le

[56] Cette église dédiée à la Vierge est très ancienne même si elle a été rebâtie plusieurs fois. Elle a abrité le siège patriarcal entre 1660 et 1799. MEINARDUS O., *Two Thousand Years of Coptic Christianity*, The American University in Cairo Press, le Caire/New York 1999, p. 196.

découpage ecclésiastique du Caire est un peu particulier : la capitale égyptienne constitue un diocèse patriarcal qui relève donc directement du chef de l'Eglise[57]. Néanmoins la responsabilité de certaines parties du Caire a été progressivement confiée à des évêques généraux. Rappelons que cette fonction d'évêque sans évêché a été créée à l'époque du pape Kīrillus (dans les années 1960) pour intégrer les moines réformistes à l'institution en les chargeant de domaines spécialisés. Shenouda utilisera cette innovation pour contrôler plus étroitement son Eglise. Il nomme ainsi des évêques généraux sans attribution dont un certain nombre sont juste désignés comme « secrétaires du pape ». D'autres se sont vus attribuer la responsabilité de certaines zones du Caire[58]. Récemment, l'Anbā Armiyā[59] avait tenté d'imposer son autorité à Abūnā Sam'ān. Cet évêque était l'un des secrétaires de Shenouda, réputé proche de l'Anbā Bishūy, évêque de Damiette et secrétaire général du Saint-Synode. Ce dernier est connu pour être un ennemi de Sam'ān et de la tendance charismatique[60]. Nous avons démandé à plusieurs reprises qui était l'évêque responsable d'Abūnā Sam'ān, ce à quoi les *khuddām* du Monastère répondaient toujours : « personne ne peut être responsable d'Abūnā Sam'ān ! ».

La faible institutionnalisation de l'organisation ecclésiastique a rendu indispensable d'établir une relation directe avec le pape ou au moins l'image d'une telle relation afin de se protéger. De ce fait Sam'ān n'a jamais tari d'éloges et de démonstrations d'amour et d'allégeance publique à Shenouda comme l'avons déjà vu[61]. Par ailleurs si le Monastère a été la cible de nombreuses attaques, comme celles de l'évêque Bishūy, il suscite également la convoitise des ambitieux. C'était le cas de l'Anbā Yuḥannis, évêque général et secrétaire du pape, qui est fréquemment venu prêcher dans les églises du Muqaṭṭam, notamment dans les années qui ont précédé le décès de Shenouda. Son nom était alors régulièrement évoqué comme un successeur potentiel du patriarche[62].

La question de la nomination de nouveaux prêtres au Muqaṭṭam a ressurgi en mars 2013. La presse a alors rapporté que des habitants du Muqaṭṭam s'étaient rendus au patriarcat pour

[57] CANNUYER C., *Les coptes*, Brepols, édition augmentée et corrigée, s. l., 1996, p. 180.
[58] L'évêque Basantī se voit confier la responsabilité de Ḥilwān dès 1988 mais il n'est pas évêque général. Les autres sont tous des évêques généraux : l'évêque Dāniyāl pour les églises de Ma'ādī en 1991, Rāfā'īl pour les églises du Centre-ville en 1997, Maksīmūs pour les églises de Madinat al Salām et Silwānis pour les églises du Vieux-Caire en 1999, Mārtīrūs pour les églises de Sharq al Sikkat al Ḥadīd (l'Est du chemin de fer) en 2001. Voir le site internet du Saint-Synode : http://www.theholysynod.copticpope.org/m000.htm, visité le 3/6/2013.
[59] Né en 1959, devenu moine en 1988 et évêque en 2004. Voir http://www.arabwestreport.info/year-2012/week-12/17-awr-profiles-possible-candidates-become-next-coptic-orthodox-pope, visité le 2/6/2013.
[60] L'Anbā Bishūy a été évincé du Saint-Synode par le nouveau pape, Tawāḍrūs.
[61] Voir chap. 5.
[62] Voir sur l'Anbā Yuḥannis et la « course » à la succession pontificale : GUIRGUIS L. « L'autre succession. L'Eglise copte à l'approche d'un tournant », in *Religioscope*, http://religion.info/french/articles/article_501.shtml, mis en ligne le 7 octobre 2010.

protester contre la nomination de trois nouveaux prêtres pour des églises de Manshiyyat Nāṣir, dans le sous-quartier de Duwayqa (une zone où ne vit aucun chiffonnier). Cette dernière église a été construite par Sam'ān et le prêtre qui en était responsable était semble-t-il apprécié par les chrétiens de ce quartier. Sam'ān l'a pourtant écarté et remplacé par un des prêtres du Monastère en attendant une nouvelle nomination. On pouvait lire le 19/6/2012 sur le site Facebook du Monastère un message émanant de jeunes chrétiens de Duwayqa disant ceci :

> Abūnā Sam'ān, Abūnā X [le nom du prêtre était mentionné dans le message] manque de respect aux *khuddām* de Duwayqa. Il pratique des discriminations entre eux et divulgue leurs confessions. Nous te respectons parce que ta sainteté [*qudsak*, manière habituelle de s'adresser aux prêtres] est grande et nous n'avons pas outrepassé les limites de la politesse. Nous n'oublions pas Abūnā Samu'īl qui a servi chez nous le plus grand comme le plus petit. Or Abūnā X est un menteur et t'a poussé à l'écarter. Si ta sainteté ne s'occupe pas de cette question, nous allons le faire. Nous ne voulons plus jamais voir Abūnā X.

Les manifestants, venus protester à la cathédrale en mars 2013 contre les nouvelles nominations, se sont plaint du fait que la liste de candidats qu'ils avaient soumise au patriarcat n'avait pas été prise en compte et ont réclamé la nomination d'un évêque pour les églises du Muqaṭṭam qui serait chargé des nominations ecclésiastiques – en clair quelqu'un qui aurait autorité sur Abūnā Sam'ān. Les manifestants ont en outre affirmé que parmi les nouveaux nominés, « certains sont de tendance protestante[63] ». Depuis lors la situation semble à nouveau bloquée. Les prêtres n'ont finalement pas été nommés. Par contre un évêque a été désigné pour le Muqaṭṭam, au grand dam de Sam'ān. Cela d'autant plus que le nouvel évêque est issu des anciens *khuddām* de l'église de la Vierge de Manshiyyat Nāṣir qui est, rappelons-le, en mauvais termes avec les Monastère. Il y servait au début des années 1990 avant de rentrer dans les ordres. Il lui sera probablement difficile au nouvel évêque d'imposer son autorité à Abūnā Sam'ān. Une cérémonie d'intronisation du nouvel évêque s'est, malgré les tensions, tenue en grandes pompes au Monastère. Tous les prêtres – y compris ceux de l'église de la Vierge – étaient réunis ce jour-là pour célébrer l'événement.

L'avantage que Sam'ān a retiré du fait de nommer des prêtres issus du quartier pour préserver son autonomie d'action, a dans le même temps rendu ses vicaires vulnérables à la critique. Les liens de nature religieuse – même lorsqu'ils sont articulés autour de l'idée d'un rapport direct entre le fidèle et Dieu – sont souvent suspectés de cacher des intérêts plus prosaïques.

[63] *Al Yawm al Saba'*, 2/3/2013, http://www.youm7.com/News.asp?NewsID=964852, visité le 5/6/2013.

Certes, ils contribuent à instaurer un autre rapport de solidarité basé sur les principes d'une communauté de foi. Par exemple, lorsque nous avons interrogé l'un des prêtres issus du quartier à propos des familles, il nous a tout de suite interrompu pour souligner que ces solidarités traditionnelles pouvaient importer à des gens qui seraient éloignés du Christ : il n'y a, selon lui, qu'une seule famille, celle de Jésus (*'ā'ilat al masīḥ*). Ce type de liens basés notamment sur les rapports de père à fils spirituel provoque des recompositions et des allégeances différant fortement des solidarités familiales. Ces prêtres sont néanmoins souvent accusés de se comporter en chefs de clan et donc de prétendre agir religieusement tout en suivant leur intérêt personnel ou celui de leur famille. Plusieurs fois, assis au café avec des jeunes gens, nous avons entendu raconter à propos de l'un ou l'autre d'entre eux qui passait par là : « tu sais ceux-là ne sont pas comme Abūnā Sam'ān ». On entend même à leur propos de fréquentes accusations : ils sont suspectés de lancer des affaires commerciales en profitant de leur position privilégiée. Quelle que soit la véracité de ces accusations, elles laissent percevoir que les prêtres du quartier ne sont pas parvenus à convaincre réellement qu'ils sont devenus étrangers aux logiques économiques ou aux solidarités traditionnelles. Après le séisme révolutionnaire, des accusations de népotisme ont même été formulées à l'encontre de Sam'ān. Son fils possède, en effet, une imprimerie de livres religieux et certains ont soupçonné qu'elle ait pu être financée par le prêtre. Auparavant déjà des voix s'étonnaient du fait qu'une clinique ait été construite pour son beau-fils au sein-même de l'église[64]. En outre, le beau-frère du prêtre gère la ferme du Wādī Naṭrūn et sa fille le nouveau projet pour handicapés récemment implanté au Muqaṭṭam. On voit dès lors que la position de Sam'ān prête le flanc à la critique de favoriser ses proches. Le népotisme n'épargne guère l'Eglise copte et des critiques de plus en plus nombreuses concernant l'opacité des comptes des paroisses, commencent à être formulées à voix haute.

F. Le Monastère comme espace public

La paroisse est donc un espace communautaire copte sous l'autorité de Sam'ān : il appartient aux coptes, mais le prêtre des chiffonniers y règne en maître. Le Monastère qui abrite tous les services paroissiaux que nous venons de décrire pourrait également être qualifié d'espace public. Il est accessible à tous, ce qui constitue une exception dans le quartier, où les

[64] Qui a été financée rappelons-le par le gouvernement finlandais.

associations et clubs filtrent rigoureusement leur clientèle. Cela tient à la fois à la taille du site, mais aussi à l'usage que les coptes font de leur paroisse qui devient, une sorte d'espace public communautaire.

En Egypte, il y a peu de lieux ouverts à tous, à plus forte raison dans le quartier le plus dense du pays. Au Caire les parcs sont rares et presque tous payants. En parallèle, un nombre important de clubs sont réservés aux militaires, policiers, avocats, juges ou simplement à ceux qui ont les moyens de payer le droit d'entrée. Nous avons déjà vu que les espaces créés à l'origine comme des lieux ouverts sur la vie du quartier se sont petit à petit fermés, parce que ceux qui les gèrent ont eu du mal à maîtriser les conflits caractéristiques de cette « société de proximité[65]» qui avaient tendance à s'y inviter. Les quartiers informels partagent, en effet, de nombreux traits avec la *ḥāra* (ruelle) des quartiers « traditionnels » du Caire. Le quartier « constitue un lieu majeur de socialisation et de prescription normative. Il représente un espace de contrôle moral et social des uns sur les autres, la proximité (la densité physique comme proximité culturelle, économique et sociale) étant l'opérateur privilégié de cette relation entre le social et le spatial[66] ». Ce qui veut dire aussi que les disputes sont fréquentes, qu'elles peuvent dégénérer en batailles entre familles, ou entre différentes bandes. Les rumeurs circulent rapidement et peuvent avoir des conséquences importantes sur la réputation de celui ou celle qui en est la cible. Le moment du mariage, par exemple, est aussi celui de l'enquête de voisinage sur la réputation du ou de la fiancé(e) et toute histoire à son propos est susceptible d'enterrer définitivement le projet d'union. Autant dire que quand les jeunes gens s'adonnent à quelque activité réprouvée, ils le font en général assez loin de leur quartier, dans les jardins publics (mais payants), le centre-ville ou les *malls* quand on les y laisse entrer[67]. Le quartier des chiffonniers n'est pas loin de Madinat Naṣr où se trouve le plus grand *mall* du Caire, City Stars. C'est l'une des sorties classiques entre amis du Muqaṭṭam mais l'entrée en est contrôlée et le public filtré. Ceux qui restent à la porte sont en général les groupes de garçons, surtout si leur allure les signale comme des habitants des quartiers populaires.

A ce titre le Monastère est venu offrir une respiration au quartier, une sorte d'espace public même s'il reste avant tout un espace religieux surveillé de près. Le Monastère est pourtant le seul lieu où l'on entre librement presque à toute heure, où il y a de l'espace et du bon air. Pour les jeunes, c'est aussi l'endroit où l'on s'observe entre filles et garçons, ou ceux-ci repèrent

[65] BATTESTI V., PUIG N., « Comment peut-on être urbain ? », p. 158.
[66] *Ibidem*, p. 158.
[67] *Ibidem*, p. 160-161. Sur les *malls* et la nouvelles culture consumériste voir ABAZA M., *Changing Consumer Cultures of Modern Egypt*, Brill, Leiden/Boston 2006.

celles dont ils iront demander la main[68]. Le Monastère constitue aussi la sortie la plus commode pour les jeunes fiancés avides de se connaître car ils peuvent y évoluer sans chaperon. Les tables disposées sur l'esplanade centrale sont le lieu par excellence où l'on s'installe pour un pique-nique ou bien pour discuter entre amis.

Le Monastère est également un lieu de frime pour les jeunes adolescents, surtout les garçons car les filles du quartier ne s'autoriseraient pas de tels comportements dans un espace public. Pendant la grande réunion du jeudi, les jeunes au look excentrique, cheveux teints, ou sculptés à grand renfort de laque sont bien peu attentifs au prêche[69]. Ils passent de rang en rang, l'air fier, et le regard chargé d'une ironie défiant l'autorité des *khuddām* qui tentent de les faire rester sur leur chaise. La foule crée des interstices de liberté qui permettent de déjouer le contrôle social. De la même manière, l'exorcisme constitue également un spectacle qui attire ce même public de jeunes frimeurs[70].

Les recoins sont nombreux, au Monastère, où les jeunes peuvent se cacher pour se livrer à des activités prohibées. Cela fait parler les gens et d'aucuns racontent que des garçons et des filles en profiteraient pour s'isoler. Le Monastère génère ainsi à l'occasion le même genre de critiques qui visent les jardins publics fréquentés par les classes populaires. Si l'on ne peut vraiment parler de distinctions de classe dans les quartiers populaires où les personnes sont encore liées par l'interconnaissance et la famille, on peut tout de même repérer des attitudes de distinction sociale émergeant chez les individus riches ou plus éduqués que les autres. Pourtant, ceux qui aspirent à cette distinction n'en ont pas toujours les moyens. Jean-Charles Depaule a bien décrit cet entre-deux, situé entre rejet des « excès de proximité[71]» et ethos bourgeois inaccessible : les habitants pénétrés de ces conceptions essayent de se soustraire aux modes de vie populaires « jugés vulgaires, retardataires, voire immoraux, mais n'ont pas les moyens de réaliser [ce mode de vie bourgeois][72]». Les églises du Muqaṭṭam sont également le lieu de ces frottements entre une catégorie d'habitants du quartier qui entend se distinguer du commun, parcourant par exemple les deux cent mètres qui séparent leur

[68] Mêmes observations chez ORAM, *Constructing Modern Copts*, p.163.

[69] Lucie Ryzova décrit ce style vestimentaire à propos des jeunes combattants de la rue Muḥammad Maḥmūd qui affrontaient les forces de l'ordre en novembre 2011, voir « The Battle of Muhammad Mahmud Street: Teargas, Hair Gel, and Tramadol », in *Jadaliyya*, en ligne sur : http://www.jadaliyya.com/pages/index/3312/the-battle-of-muhammad-mahmud-street_teargas-hair-, visité le 16/6/2013.

[70] Sur les exorcismes se reporter au chapitre 7.

[71] Voir l'article de BREVIGLIERI M., « L'insupportable. L'excès de proximité, l'atteinte à l'autonomie et le sentiment de violation du privé », in BREVIGLIERI M., LAFAYE C., TROM D. (dir.), *Compétences critiques et sens de la justice*, Economica, Paris 2009.

[72] Jean-Charles Depaule cité dans BATTESTI V., PUIG N., « Comment peut-on être urbain ? », p. 157.

domicile du lieu de culte en voiture, ou refusant que leurs enfants jouent au Monastère de peur qu'ils n'y nouent de mauvaises fréquentations.

On voit à travers ces exemples qu'Abūnā Sam'ān a pris un rôle plus important et plus large, que n'importe quelle association de quartier, précisément par la constitution du Monastère en une paroisse, donc, en un lieu « ouvert ». Cette ouverture, le prêtre la maintient grâce à la variété des rôles qu'il assume. Son autorité lui permet de gérer les problèmes de politique locale, de rapports avec la hiérarchie copte, ou encore les disputes entre clans du quartier. Il possède une maîtrise des différents environnements qui constituent la complexité de sa paroisse et qui la rattachent à différentes scènes sociales obéissant à des règles variées.

G. Conclusion : la paroisse comme dispositif de pouvoir

Le Monastère évolue dans une dialectique complexe entre autonomie et dépendance. Le complexe d'églises du père Sam'ān gagne son importante marge de manœuvre en jouant sur la complémentarité des différents réseaux du prêtre. Vis-à-vis du pouvoir ecclésiastique, Sam'ān peut se targuer d'entretenir un réseau politique – renforcé encore par son rôle d'intermédiaire dans les projets de développement qui impliquent des centres de pouvoir tels que le gouvernorat – qui ne dépend pas du patriarcat copte. En outre, toutes les procédures utilisées par le patriarche pour renforcer son autorité, ont permis *in fine* à Sam'ān de s'assurer un contrôle accru sur sa paroisse, tout en restant tenu de rendre « hommage » au pape pour recevoir des signes de reconnaissance et d'inclusion au sein de l'Eglise copte. Par rapport au pouvoir politique, le Monastère apparaît comme un centre de redistribution qui ne lui doit qu'une faible part de ses ressources et, de même, comme un réservoir de voix coptes dont le père Sam'ān est réputé détenir la clé. Quant au rapport que le prêtre a entretenu avec les acteurs du développement, il est toujours apparu comme leur interlocuteur privilégié grâce à ses liens avec le pouvoir politique et ecclésiastique mais surtout grâce à l'autorité qu'il est parvenu à se faire reconnaitre au sein de la communauté des *zabbālīn*, c'est-à-dire son charisme. S'il existe des contre-pouvoirs et des possibilités d'appartenir à des églises concurrentes, il est rare qu'un habitant du Muqaṭṭam n'ait jamais besoin de Sam'ān à un moment ou un autre de son existence.

Pour ceux qui ont choisi de fréquenter sa paroisse, la relation au prêtre peut être plus ou moins proche. Il existe différents cercles qui entretiennent des relations de nature variable avec lui : les riches notables, les jeunes hommes qui fréquentent régulièrement les réunions spirituelles

et qui aiment passer du temps avec leur héros, mais également la majorité des paroissiens qui fréquentent l'église parce que c'est leur paroisse. Nous l'avons déjà dit, l'un des liens primordiaux entre les gens du quartier et leur prêtre s'illustre par leur histoire commune. Le fait qu'il ait été le premier à venir les servir a créé des liens affectifs entre Sam'ān et ses paroissiens. Certains aujourd'hui lui reprochent d'ailleurs d'être trop absorbé par les tâches liées à sa célébrité, notamment celle d'accueillir les invités de marques. La communauté s'est élargie et l'emploi du temps du prêtre ne lui permet plus d'accomplir les visites à domicile (*iftiqād*) qui sont pourtant à la base de la relation nouée avec les chiffonnier.



Abūnā Sam‘ān lors d’un exorcisme, photo de Magali Corouge

Chapitre 7 : Le dispositif charismatique

Après avoir envisagé les aspects institutionnels de l'autorité religieuse de Sam'ān, il sera question ici de la part due au charisme. Autrement dit, nous allons aborder ce qui fait du prêtre un être au-dessus des autres, possédant un don et entretenant une relation particulière avec son Créateur. Nous allons aussi nous demander comment il se rattache à une tendance, ou une mouvance chrétienne charismatique aux aspects variés et parfois contradictoires. On peut discerner quelques traits révélateurs permettant d'identifier un certain nombre de comportements religieux comme charismatiques. L'élément le plus central est l'idée de conversion : on ne devient véritablement chrétien lorsqu'on rencontre le Christ, que l'on se convertit à lui en renonçant au péché. Le deuxième trait est, dès lors, l'insistance sur le repentir permanent du fidèle qui doit constamment combattre le péché. La troisième caractéristique est un biblicisme prononcé : les charismatiques se réfèrent de manière privilégiée à la Bible considérée de manière très littéraliste. Ces trois premiers éléments se retrouvent dans toutes les tendances du protestantisme évangélique[1]. Les aspects qui permettent de parler de tendance charismatique résident dans l'expression d'un enthousiasme religieux générateur de fortes émotions et la manière démonstrative de les exprimer dans des réunions de prière collectives, ainsi que dans la centralité de la manifestation des charismes – particulièrement le don de guérison. Le terme charismatique n'est pas fréquemment utilisé en arabe surtout pas par Abūnā Sam'ān qui n'a jamais affirmé être autre chose que copte, tandis que ses ennemis l'accuse d'être protestant, ou parfois pentecôtiste (*khamsīnī*).

Après avoir dans le chapitre précédent examiné les stratégies d'inclusion du prêtre des chiffonniers, nous abordons donc le pôle de la virtuosité/contre structure du schéma proposé par Jean-Pierre Albert, ou celui du pôle prophétique selon Max Weber[2]. Nous allons tenter de saisir le « travail syncrétique[3]» complexe qui mène des prêtres coptes à adopter des pratiques religieuses introduites en Egypte par des missionnaires protestants ou qui amène à une inflexion de plusieurs aspects de la pratique copte selon des configurations inédites. Mais nous montrerons aussi que la « charismatisation » de certains coptes s'explique également par des évolutions générales de la communauté dans son ensemble depuis la décennie 1960, baptisée charismatique par Brigitte Voile, du fait des phénomènes surnaturels d'apparitions

[1] Voir FATH S. (dir.), *Le protestantisme évangélique, un christianisme de conversion*, Brepols, Turnhout 2004.
[2] WEBER M., *Sociologie de la religion*, traduit et présenté par KALINOWSKI I., Champs Flammarion, Paris 2006, p. 152-173.
[3] MARY A., « Syncrétisme », AZRIA R., HERVIEU-LEGER D. (dir.), *Dictionnaire des faits religieux*, p. 1199.

collectives et des nombreux miracles qui marquent cette période d'effervescence religieuse[4]. Nous rappellerons l'hypothèse, posée en introduction de ce travail qui peut paraître au premier abord contre-intuitive, d'une sécularisation à l'œuvre dans la société égyptienne amenant les fidèles à se définir différemment au point de vue religieux[5]. L'individualisation du croire cohabite, en Egypte, avec un fort communautarisme qui n'empêche pas des chrétiens et des musulmans, de plus en plus nombreux, d'affirmer leurs choix en matière de religion. Ceux-ci n'acceptent plus d'être simplement des chrétiens ou des musulmans de nom[6] : ils choisissent les églises qu'ils fréquentent, voir le fait-même d'être « véritablement » chrétiens en changeant de vie à travers le repentir. La figure du converti qui affirme l'individualité de son choix religieux est l'un des traits majeurs de la modernité religieuse[7].

Il sera d'abord question de la généalogie de ces croyances et pratiques, en lien avec les missions protestantes occidentales et la progressive acculturation de ces nouvelles idées religieuses au contexte égyptien. Nous ne proposerons pas ici une véritable histoire de ce courant qui reste encore largement à écrire mais, plutôt, l'étude exploratoire de moments constitutifs de sa naissance et de son évolution. Nous aborderons, dans un deuxième temps, les éléments qui, mis en relation les uns avec les autres, font du Monastère un « dispositif charismatique » porteur d'un message, mais aussi de pratiques concrètes, comme le baptême de musulmans et l'exorcisme public. Enfin, nous nous interrogerons sur l'aspect millénariste de ce courant, et des nouveaux accents pris par ce discours eschatologique après la révolution de janvier 2011. Si le millénarisme désigne au sens strict, dans le christianisme, l'annonce d'un règne terrestre du Christ pour une période de mille ans avant la fin des temps, cette expression peut désigner de manière plus large une espérance[8] : « l'attente d'un *Age d'or* futur, appelé à se réaliser sur terre selon un ordre préétabli, et à différer si complètement de toutes les situations connues dans l'histoire, qu'il est sensé se soustraire à tout processus historiques […][9] ». C'est précisément l'idée exprimée par Abūnā Sam'ān de manière plus ou moins directe : l'Egypte est amenée à redevenir chrétienne dans un futur indéterminé et les

[4] VOILE, *Les coptes*, p. 189-243.
[5] C'est l'hypothèse formulée par Olivier Roy concernant l'islam de manière générale dans *L'islam mondialisé*, Seuil, Paris 2002 : la sécularisation ne serait pas incompatible avec le « retour du religieux ».
[6] Pour le cas des musulmans voir HAENNI P., *L'islam de marché. L'autre révolution conservatrice*, Seuil, Paris 2005.
[77] HERVIEU-LEGER D., *Le pèlerin et le converti*, Champs Flammarion, Paris 2003.
[8] Voir DESROCHES H., *Sociologie de l'espérance*, Calmann-Lévy, Paris 1973.
[9] COHN N. « Réflexions sur le millénarisme », in *Archives de sciences sociales des religions*, 1958, vol. 5, n° 5, p. 103. On notera que le millénarisme est souvent associé au messianisme mais que certaines versions des attentes millénaristes se font sans recours à un messie. LE GOFF J., « Millénarisme », in *Encyclopaedia Universalis*, version en ligne, consulté le 8/6/2014.

zabbālīn sont à l'avant-garde de ce retour à Dieu. Il s'agit d'un horizon d'attente sans doute diffus mais bien de ce monde.

A. Jalons pour une généalogie de la mouvance charismatique

1. Influences évangéliques en terre d'Egypte

La mouvance charismatique égyptienne est plurielle et doit sa naissance et son évolution à des sources diverses. Nous allons tenter de défricher le terrain d'une histoire qui reste à écrire, en nous appuyant sur des travaux récents et de qualité sur les missions protestantes en Egypte[10]. Les premiers missionnaires protestants à s'installer dans la vallée du Nil, sont les représentants de l'*English Church Missionnary Society* (CMS), liée à l'Eglise d'Angleterre mais jouissant d'une large autonomie : ce sont des évangéliques liés aux réveils religieux qui marquent l'Angleterre de la fin du XVIII[e] s. John Lieder, William Krusé, Theodor Müller et Christian Kugler arrivent en Egypte en 1821. Aucun d'eux pourtant n'est anglais ; ils sont des piétistes d'extraction modeste, formés au séminaire de Bâle[11]. Ces missionnaires voient l'Egypte avant tout comme une terre biblique. L'idée qu'ils se font des coptes est également emprunte du respect qu'ils estiment devoir à l'une des plus vieilles chrétientés. Par contre, leurs impressions concernant l'état de l'Eglise égyptienne qu'ils découvrent, sont nettement moins flatteuses. L'idéalisation des coptes fait pourtant pencher les objectifs de la mission vers une revitalisation de cette Eglise, par une mise en ordre, à travers l'application de nouvelles méthodes d'enseignements importées d'Angleterre. Cette rénovation implique également, pour les missionnaires, d'aider les chrétiens égyptiens à se réapproprier leur propre héritage historique en essayant, par exemple, de promouvoir l'enseignement du copte.

[10] Febe Armanios mène actuellement des recherches sur l'histoire des mouvements charismatiques mais n'a pas encore publié sur le sujet. Elle a cependant présenté une conférence au X[e] Congrès international d'Etudes coptes en 2012 : *Coptic Charismatic Renewal in Egypt.* Heather Sharkey a produit une excellente thèse sur la mission presbytérienne, *American Evangelicals in Egypt* ; Paul Sedra a également écrit un livre important sur l'influence des missionnaires protestants dans les réformes de l'enseignement égyptien, *From Mission to Modernity* ; Fatiha Kaoues a soutenu récemment une thèse centrée sur les protestants du Liban mais qui aborde également l'Egypte : *Développement du protestantisme évangélique au Moyen-Orient. Liban-Egypte. Et évolutions des relations islamo-chrétiennes*, Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris 2012. D'autres auteurs ont consacré des articles qui touchent de près à ce sujet : BARON B., « Nile Mother » ; BOULOS S., « 'A clean Heart like Clean Clothes' : Cleanliness Customs and Conversion in Egypt (1950-1956) », in *Islam and Christian-Muslim Relations*, vol. 21, issue 4, 2010.

[11] SEDRA, *From Mission to Modernity*, p. 43-44.

Pour ce faire les missionnaires « britanniques » vont fonder des écoles au Caire dès 1828[12]. La thèse de Paul Sedra, inspirée par celle de Timothy Mitchell dans une veine foucaldienne, postule que le but des missionnaires et des autorités égyptiennes est de combatte la culture orale dominante, jugée arriérée, et de favoriser ainsi un transfert de légitimité en faveur des textes pour permettre l'émergence d'une moralité « dépersonnalisée », indépendante du contexte[13]. La méthode utilisée est inspirée des théories « monitorialistes » du quaker Joseph Lancaster (1778-1838) qui voulait que les enfants se surveillent mutuellement à travers une armée de « *monitors* »[14]. L'objectif consiste à mettre de l'ordre, par une ferme discipline et l'usage de la science moderne, dans cette société égyptienne marquée, aux yeux des missionnaires, par les superstitions et la répétition d'une liturgie interminable que les fidèles ne comprennent plus. Malgré cet objectif de rénovation de l'Eglise copte, John Lieder, la figure majeure de la mission du CMS, sera attaqué pour le peu de conversions à l'anglicanisme qu'il parvient à engranger et sa trop grande proximité avec les coptes[15]. A sa mort, en 1865, la mission du CMS est interrompue jusqu'à la mise en place de la tutelle britannique en 1882.

L'autre mission protestante, celle qui a probablement eu le plus grand impact, est celle des presbytériens américains de l'*Associate Reformed Church* qui, s'associant à d'autre églises, devient en 1858 la *United Presbyterian Church of North America (UPCNA)*[16]. Le premier couple de missionnaires arrive en 1854. La mission qu'ils fondent se tourne rapidement vers la Haute Egypte où ils pensent qu'il sera plus facile de toucher les gens simples. Les missionnaires circulent en bateau, vendant à bas prix des Bibles et des tracts religieux en arabe. Le révérend Julian Lansing (1826-1892) finit par installer un poste fixe à Assiout en 1865 qui sera la base du développement d'une église presbytérienne égyptienne. L'approche privilégiée par ces évangéliques est de pousser les fidèles à s'engager dans la foi à travers une lecture personnelle de la Bible. Ce sera la priorité de la mission en Egypte qui ouvre des écoles dans certaines localités avant même, parfois, d'avoir mis sur pied une église. Il s'agit d'apprendre aux paysans à lire dans le but, avant tout, de lire la Bible. Cela donnera le résultat étonnant qu'à la fin du XIX^{e} s. un certain nombre de coptes sont capables de lire l'Evangile, sans pour autant savoir écrire en arabe. Le but est d'emblée de convertir les coptes. Le

[12] SEDRA P., « John Lieder and his Mission in Egypt: the Evangelical Ethos at Work Among Nineteenth-Century Copts », in *The Journal of Religious History*, vol. 28, n° 3, oct. 2004, p.229-232.
[13] SEDRA, *From Mission to Modernity*, p. 2-3.
[14] *Ibidem*, p. 15-33.
[15] *Ibidem*, p. 92-96.
[16] Exactement cent ans plus tard – toujours dans un mouvement de fusion – elle devient la *United Presbyterian Church in the USA (UPCUSA)* SHARKEY, *American Evangelicals*, p. 8-9.

jugement des évangélistes américains concernant les chrétiens d'Egypte est encore plus sévère que celui des missionnaires du CMS :

> Lansing's case against Coptic Orthodox practice was typical of American missionary accounts of the period. Coptic Orthodox worship, he claimed, consisted of monotonous rituals in which priests chanted masses and prayers in a « dead » language (liturgical Coptic) that no ordinary Copt understood. The penchant for ritual extended to what he regarded as incessant fasting, excessive veneration of Mary (what missionaries sometimes called « Mariolatry »), and saint worship[17].

Durant la période coloniale (1882-1922) les missionnaires américains se tournent davantage vers le prosélytisme en direction des musulmans, pour de maigres résultats au final en termes de conversions. Leur Eglise connait une croissance importante, essentiellement en attirant des membres coptes, tout en collaborant davantage avec les autres missionnaires protestants présents en Egypte[18]. Les évangéliques introduisent un nouveau rapport à la religion à une époque où l'appartenance religieuse est essentiellement communautaire : « le sujet de la religion est alors le groupe, pas l'individu », selon l'expression de Vincent Descombes[19]. Les missionnaires encouragent un rapport personnel à la croyance, ouvrant la possibilité de la conversion de vie comme affirmation d'une foi individuelle allant, parfois, jusqu'à un changement de confession. Les missionnaires presbytériens font d'ailleurs la distinction entre « *conversion* », perçue comme un tournant radical vers une autre religion et « *accession* », signifiant le passage d'une autre confession chrétienne à l'Eglise Evangélique[20]. Pour les quelques convertis musulmans, l'apostasie équivaut à une rupture radicale avec la famille. Il semble, par contre, que pour les coptes qui choisissent de passer au protestantisme ou au catholicisme, le choix est moins violent – après tout ils restent chrétiens.

C'est en Haute Egypte, surtout, que les évangéliques prennent pied, ce qui peut s'expliquer en partie par une certaine faiblesse de l'encadrement des fidèles par le clergé copte. Jusque dans les années 1970, l'ancrage de l'Eglise copte dans certains villages reste faible et, surtout, n'offre pas de services équivalents (santé, éducations) à ceux que proposent les missionnaires

[17] *Ibidem*, p. 21.
[18] *Ibidem*, p. 51-52.
[19] DESCOMBES V., *Le raisonnement de l'ours*, Le Seuil, Paris 2007, p. 332, cité par STAVO-DEBAUGE J., *Le loup dans la bergerie. Le fondamentalisme chrétien à l'assaut de l'espace public*, Labor et Fides, Genève 2012, p.88.
[20] SHARKEY, *American Evangelicals*, p. 69.

catholiques et protestants[21]. Par exemple dans certains hameaux de Moyenne Egypte – dans les provinces de Minia et Assiout essentiellement – le nombre de protestants atteint parfois une proportion importante de la population. C'est le cas par exemple du village de Qalandūl (district de Malawi, province d'Assiout) où le recensement de 1907 relève 453 protestants, 853 coptes orthodoxes et 3906 musulmans. Dans d'autres villages, ce sont les catholiques qui sont mieux représentés, alors qu'ailleurs encore on trouve presque uniquement des coptes orthodoxes[22]. Une part importante de ces convertis change de religion au contact des dispensaires, écoles et autres institutions dirigées par les missionnaires, mais d'autres sont gagnés au protestantisme suite à la rencontre avec des évangélistes autochtones, travaillant pour la mission américaine ou encore l'*American Bible Society* :

> In 1904, for example, fifteen young men from the mission's Assiut College volunteered as « evangelist colporteurs » during their summer vacations, visiting villages, selling Bibles and devotional books, and holding meetings in churches and streets[23].

Au-delà de la conversion directe, cette nouvelle approche de la religion centrée sur une lecture personnelle de la Bible semble avoir très tôt une influence même sur les chrétiens qui restent coptes orthodoxes. Vers 1888 déjà, des missionnaires évangéliques notent que certains orthodoxes organisent des études bibliques et des réunions de prière, ce qui atténue quelque peu les différences entre dénominations chrétiennes. D'autres participent à des activités spirituelles ou sociales organisées par les protestants, mais continuent à se tourner vers leur Eglise pour accomplir les rites qui marquent les grandes saisons de l'existence[24]. Les évangéliques exercent une influence sur les coptes qui, petit à petit, intègrent à leurs propres activités, des manières de faire empruntées aux missionnaires. On peut mentionner le fait de prêcher en arabe, le développement d'écoles par le patriarcat et la fondation d'un *maglis millī* (conseil communautaire) qui pourrait avoir été influencée par le modèle d'une église presbytérienne au fonctionnement relativement démocratique[25]. L'innovation la plus

[21] Voir chap. 2.
[22] *Ibidem*, p. 73-74.
[23] *Ibidem*, p. 246.
[24] *Ibidem*, p. 75, 76.
[25] Dans le système presbytérien les laïcs participent aux décisions de leur église, notamment en élisant les pasteurs.

importante reste la création par Ḥabīb Girgis des écoles du dimanche coptes en 1918 que nous avons déjà évoquées[26].

2. Réactions et émulations

Les relations entre l'Eglise copte et les missionnaires sont variables d'une période à l'autre. Le patriarche Demetrius II, par exemple, se rend dans les années 1860 en Moyenne Egypte pour essayer d'enrayer les conversions au protestantisme. Lui-même n'est pas hostile au textualisme prôné par les missionnaires, mais il souhaite garder le contrôle du mouvement et, surtout, éviter de perdre des fidèles[27]. De la même manière les musulmans réagissent au prosélytisme missionnaire en s'appropriant des techniques et des modes d'organisation utilisées par leur adversaire. Le détour par l'exemple des groupes musulmans est ici nécessaire car il y a encore peu d'études sur l'appropriation par les chrétiens autochtones des pratiques apprises au contact des missionnaires occidentaux. Ce que nous disons des uns vaut dans une large mesure pour les autres. Les idées du réformisme musulman et du modernisme se propagent parallèlement au développement de l'alphabétisation et de l'enseignement. Elles se développent en milieu urbain et les villageois qui partent vivre en ville adoptent ces nouvelles valeurs modernes : « la propreté, l'ordre, la décence, la pudeur, la componction des attitudes[28]». Cette tendance culminera dans les années de l'entre-deux-guerres avec la montée en puissance d'une petite classe moyenne urbaine que l'on qualifie alors d'*effendiyya*, qui travaille souvent dans des fonctions liées à l'Etat et que l'on reconnait au port du tarbouche[29].

Ainsi, dès les années 1920 naissent un certain nombre de groupes musulmans, tels la Young Men's Muslim Association (YMMA créés en 1927) créée sur le modèle de la Young Men's Christian Association dont une branche a été fondée au Caire en 1910 ou encore les Frères

[26] Il faut noter que si l'on relève davantage les influences protestantes, les catholiques ont certainement pu constituer un modèle pour ce qui concernait la transmission de la tradition. On pourrait voir dans les écoles religieuses coptes une sorte de compromis entre biblicisme protestant et traditionalisme catholique.
[27] SEDRA, *From Mission to Modernity*, p. 129-132.
[28] MAYEUR-JAOUEN, *Pèlerinages*, p. 307.
[29] « The term effendi meant two things. In one sense it was a conceptual category, a label for people who outwardly manifested certain diacritics of dress or manner. In this sense an effendi was closely related to status, and was defined by culture, often the result of formal (western) education, and, often but not necessarily, by position in the state bureaucracy. The other sense of the term was the sociological group associated with it. The social group of effendis, the *effendiya*, changed considerably over time, as did the perception of what it signified in cultural terms » ; RYZOVA L., « Egyptianizing Modernity through the 'New *Effendiya*'. Social and Cultural Constructions of the Middle Class in Egypt under the Monarchy », in GOLDSCHMIDT A., JOHNSON A. J., SALMONI B. A. (dir.), *Re-Envisioning Egypt. 1919-1952*, The American University in Cairo Press, Le Caire/New York 2005, p.124-125.

musulmans (1928)[30]. Ḥassan al Bannā, le fondateur de la confrérie, fustige l'action des missionnaires qui prêchent « le christianisme sous couvert d'activités infirmières, enseig[en]t la broderie et distribu[en]t la Bible aux enfants orphelins[31]». Les activités créées par les Frères ont pour objectif « de fournir une éducation et un toit pour les pauvres et empêcher qu'ils ne soient attirés par les écoles et les institutions des missions chrétiennes[32]». Durant cette même période, la *Gam'iyya Shar'iyya* – créée en 1913 – mène une intense activité de formation de prédicateurs, de construction de mosquées et de vulgarisation de l'islam, de manière à « rendre accessible la religion à tout un chacun, afin qu'elle ne soit plus une prérogative réservée aux hommes de religion[33]». Durant les deux première décennies du XX^{e} s., de nombreuses associations néo-salafistes apparaissent pour lutter contre ce qu'ils perçoivent comme une occidentalisation des mœurs et dans le but de susciter un renouveau de la prédication. Elles naissent dans les villes mais aussi en province ; certaines ont des connexions internationales alors que d'autres ont une audience très locale. Tout cela témoigne de l'apparition d'une « nouvelle sociabilité islamique qui vient rivaliser avec celle, plus traditionnelle, des confréries soufies[34]». Son public « correspond aussi à une nouvelle petite bourgeoisie instruite, classe moyenne éprise de réforme, pourvu qu'elle ne remît pas en question le primat de l'islam[35]». Rappelons qu'en 1924 le califat est aboli, ce qui provoque une réaction identitaire déjà stimulée par la poursuite de la présence britannique après l'indépendance de l'Egypte en 1922. Les années 1920 connaissent, en outre, d'importantes affaires provoquées par les réactions hostiles aux écrits des penseurs modernistes musulmans, Taha Hussein et 'Alī 'Abd al Rāziq[36]. Les années 1930 sont également le cadre de scandales retentissants visant, cette fois, les missionnaires et leurs visées prosélytes[37]. Face à ces

[30] « Al-Shubban Al-Muslimin », in GOLDSCHMIDT A., JOHNSTON R. (dir.), *Historical Dictionary of Egypt…*, p. 364-365. Sur YMCA en Egypte, voir l'historique présenté sur le site de l'association : http://special.lib.umn.edu/findaid/html/ymca/yusa0009x2x22.phtml, consulté le 17/10/2013.
[31] Cité par KAOUES F., *Développement du protestantisme évangélique*, p. 190.
[32] LIA B., *The Society of the Muslim Brothers in Egypt*, Ithaca Press, Reading 2006, p. 112, cité par *ibidem*, p. 192.
[33] BEN NEFISSA, « Citoyenneté morale en Egypte », p. 219.
[34] MAYEUR-JAOUEN C., « Les débuts d'une revue néo-salafiste : Muhhibb al-Dîn al-Khatîb et Al-Fath de 1926 à 1928 », in *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 95-98, avril 2002, § 37.
[35] *Idem.*
[36] DUPONT A.-L., MAYEUR-JAOUEN C., « Monde nouveau, voix nouvelles : Etat, société, islam dans l'entre-deux-guerres », in *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 95-98, avril 2002.
[37] Voir à ce sujet : COSTET-TARDIEU F., « La campagne anti-copte de 1938 », in *Orientalia Lovaniensa Analecta* (Actes du huitième Congrès international d'études coptes, Paris, 28 juin-3 juillet 2004), n° 163, 2007 ; SHARKEY H., « Empire and Muslim Conversion: Historical Reflections on Christian Missions in Egypt », in *Islam and Muslim Christian Relations*, 16/1, 2005 ; RYAD U., « Muslim Response to Missionary Activities in Egypt: With a Special Reference to the Al-Azhar High Corps of *'Ulama* (1925-1935), in MURRE-VAN DEN BERG H. (dir.), *New Faith in Ancient Lands. Western Missions in the Middle East in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries*, Brill, Leyde/Boston 2006 ; CARTER B. L., « On Spreading the Gospel to Egyptians

pressions de plus en plus fortes, la mission presbytérienne va progressivement – surtout après la Deuxième Guerre mondiale – se rapprocher d'une attitude de témoignage en tentant d'influencer les coptes et les musulmans par l'exemple de leurs conduites davantage qu'en essayant de les convertir frontalement. Nous verrons bientôt une illustration chez les chrétiens égyptiens du genre de mouvement que nous venons de décrire pour les musulmans.

3. La pénétration des nouveaux réveils chrétiens

Le pentecôtisme et les tendances issues de la seconde vague des réveils religieux au début du XX^{e} s., ne tardent guère à s'implanter en Egypte. Si le pentecôtisme est né en 1901 aux Etats-Unis quand une étudiante se met à parler en langues (glossolalie), celui-ci puise ses racines dans le *Holiness movement* promouvant la sainteté personnelle au sein du méthodisme[38]. En Egypte, on en aperçoit les prémisses dès 1869 lorsque le révérend B. F. Pinkerton se sépare de la mission presbytérienne dont il est issu, suivi par un groupe de pasteurs égyptiens et de fidèles issus du Sā'īd. Ses pratiques choquent le révérend Watson, un presbytérien, qui écrit : « Many of Mr. Pinkerton's motions, exclamations, remarks, sighs, and groans at family prayers, were not only new but often startling, and certainly led both Mrs. Watson and myself to conclude he was losing his mind ». Pinkerton pratique les guérisons par la foi, l'imposition des mains et organise des prières extatiques. Le révérend est qualifié par Heather Sharkey de prémillénariste – c'est-à-dire porteur de l'affirmation que le retour du messie est proche –, position associée à un rejet des hiérarchies ecclésiastiques qui pourrait expliquer son succès en milieu rural. En 1874, le pasteur revient d'une visite aux Etats-Unis où il a obtenu une aide financière des *Plymouth Bethren*[39]. Ce groupe, né en 1820 en Irlande conteste le principe de toute église établie et le formalisme ritualiste. Il prône un retour à la simplicité biblique qui se traduit par de simples réunions de prières se tenant au domicile d'un des membres,

---

Sitting in the Darkness: The Political Problem of Missionaries in Egypt in the 1930's », in *Middle Eastern Studies*, 20/4, 1984.

[38]« Pentecostalism » in BALMER R., *Encyclopedia of Evangelicalism*, éd. revue et augmentée, Baylor University Press, Waco 2004, p. 533-534. Le *holiness movement* est né au sein du méthodisme et dérive de la théorie de la sainteté personnelle défendue par John Wesley (1706-1791). Il s'agit d'atteindre l'amour parfait pour se libérer des péchés qui constitue donc une seconde étape après l'expérience de *born again* ; « Holiness Movement », in *ibidem*, p. 339-340.

[39] SHARKEY, *American Evangelicals*, p. 41.

accompagnées de leçons bibliques. Ils essaiment rapidement aux Etats-Unis et en Europe durant le XIX^{e} s.[40]

La missionnaire Lylian Trasher – première figure importante du pentecôtisme en Egypte –, arrive à Assiout à la fin du XIX^{e} siècle pour y fonder un orphelinat qui sera soutenu par des pentecôtistes américains dès le début du XX^{e} s.[41] Les adventistes du septième jour s'introduisent en Egypte en 1899 par le biais d'un missionnaire irlandais travaillant à Akhmīm, Banī 'Adī et Assiout[42]. Plusieurs églises de la tendance des *Holiness Churches* sont fondées en Egypte. La *Holiness Church* est introduite en 1902 par deux missionnaires ; la *Church of Faith in Egypt* s'implante en 1905 par le biais d'un couple de missionnaires qui officie d'abord à Damanhour (Delta), puis au Fayyoum et à Sohag ; la *Church of God* est introduite par un américain qui partage son temps entre Assiout et Alexandrie et finalement la *Church of the Ideal* est fondée en 1920 et a toujours aujourd'hui sa branche principale à Shubrā au Caire[43]. Une mission, tournée vers la conversion des musulmans, l'*Egypt Mission Band*, prend pied dans la vallée du Nil en 1898. Il s'agit d'un groupe de sept missionnaires constituant un groupe inter-dénominationnel qui change ensuite de nom pour devenir l'*Egypt General Mission (EGM)*. Il commence à œuvrer à Assiout puis se tourne vers le Delta. Le groupe visite les cafés, distribue des Bibles en dialecte et des textes religieux à destination de lecteurs semi-illettrés ; ils prêchent le plus souvent dans des espaces à ciel ouvert[44].

Les différents « réveils » chrétiens sont donc introduits en Egypte par le biais de missionnaires, depuis le milieu du XIX^{e} s., et suscitent l'implantation d'églises ou de groupe évangéliques locaux. Le rapport à la Bible change progressivement chez les coptes, qu'ils restent orthodoxes ou qu'ils se convertissent à l'une de ces dénominations d'importation étrangère. La place du prêche devient de plus en plus importante et les idées que ceux-ci véhiculent provoquent en retour des modifications progressives et variées des « grammaires communautaires[45]». L'économie du salut, la définition de ce qui fait un bon chrétien et le rapport à la rédemption évoluent dans des directions variées. Petit à petit, des groupes de

[40] « Plymouth Brethren », in BALMER R., *Encyclopedia of Evangelicalism*, p. 547-548.
[41] BARON B., « Nile Mother. Lilian Trasher and the Orphans of Egypt », in REEVES-ELLINGTON B., KISH SKLAR K., SHEMO C. A. (dir.), *Competing Kingdoms. Women, Missions, Nation, and the American Protestant Empire, 1812-1960*, Duke University Press, Durham/Londres 2010. Les pentecôtistes se seraient introduits en Egypte en 1908 selon SHARKEY, *American Evangelicals*, p. 241.
[42] MEINARDUS O., *Christians in Egypt*, p. 114.
[43] *Ibidem*, p. 112-113.
[44] SHARKEY, *American Evangelicals*, p. 82-83.
[45] Voir BREVIGLIERI M., STAVO-DEBAUGE J., « Les identités fragiles. La 'jeunesse' et l''immigration'», in PUGEAULT-CICCHELLI C., CICCHELLI V., RAGI T. (dir.), *Ce que nous savons des jeunes*, PUF, Paris 2004.

chrétiens égyptiens se mettent en place, parfois en lien avec des chrétiens du Liban ou de Jordanie, qui à leur tour se mettent à sillonner les campagnes pour proposer ces nouvelles manières de prier et de vivre la religion.

4. Un œcuménisme chrétien

Certains témoignages – tel celui du père Ayrout en 1965, cité par C. Mayeur-Jaouen – nous rappellent que le paysage religieux a jusqu'aux années 1970 radicalement différé de la situation actuelle : l'assiduité de la pratique religieuse des coptes en Haute Egypte est beaucoup plus faible qu'aujourd'hui. Il semble également que le niveau d'instruction des prêtres soit alors très bas[46]. Dans ce contexte, une nouvelle classe moyenne copte formée dans les écoles protestantes et catholiques se lance, dès le début du XX^{e} s., dans un mouvement de renouveau religieux et de prédication à une époque où le clergé copte n'occupe pas encore le terrain des activités spirituelles et paroissiales. L'Association pour la rédemption des âmes (*Gam'iyyat Khalāṣ al Nufūs*) qui atteint le village d'Abūnā Sam'ān dans les années 1950 et à laquelle il appartient encore lorsqu'il commence à œuvrer au Muqaṭṭam, naît dans ce contexte d'effervescence et d'activité prosélyte intense. Elle est créée en 1927 à Assiout, dans le but de gagner des âmes au Christ par l'organisation de réunion de prières et de conférences. Le nom de l'association se réfère à un verset de l'épitre de Pierre : « en remportant, comme prix de la foi, le salut de vos âmes » (1 Pierre 1,9)[47]. Khalāṣ al Nufūs se développe ensuite à travers tout le pays et compte aujourd'hui une quarantaine de branches[48]. Son objectif est « la prédication à travers la Bible, ce qui signifie atteindre les gens à travers la repentance et le retour à Dieu », selon le témoignage d'un membre de la branche de Minia[49]. Les premières antennes locales de l'association se développent dans les années 1930, essentiellement dans la région de Minia et Sohag ainsi qu'à Shubrā au Caire[50]. Mais la plus grande extension géographique du groupe peut être datée des années 1950-1960 ; cette dernière décennie voit Khalāṣ al Nufūs s'implanter dans des quartiers informels qui deviennent à cette époque nouvelle terre de

[46] MAYEUR-JAOUEN, *Pèlerinages*, p. 361.
[47] http://www.khalaselnefoos.org/our-ministry/who-we-are, visité le 18/10/2013.
[48] L'association n'est mentionnée à ma connaissance dans un ouvrage en langue européenne, que par Kenneth Scott Latourette qui les compare au mouvement américain, Youth for Christ, *Christianity in a Revolutionnary Age*, vol. V., Harper & Row, New York/Evanston 1962, p. 284.
[49] Dans un petit film sur l'histoire de l'association à Minia : http://www.youtube.com/watch?v=35rHUDv_sXE, consulté le 21/5/2013.
[50] http://www.khalaselnefoos.org : nous nous basons sur les historiques de chaque branche disponibles sur le site internet de l'association.

mission[51]. En outre, l'association crée une imprimerie de livres pieux en 1958, qui publie de petits opuscules prônant la repentance et le retour à Dieu, ou encore des vies de personnages ayant marqué l'association – leur parcours, donné en exemple, constitue l'archétype de la vie de repentance (*ḥayat al tawba*). Des traductions de livres écrits par des prédicateurs chrétiens du monde entier sont également proposées au lecteur[52]. Le jeune Faraḥāt sera un temps responsable de cette imprimerie. La ressemblance avec les groupes que nous avons décrits plus haut est frappante : Khalaṣ al Nufūs est composé de « frères » sur un mode relativement égalitaire. Ils sont généralement issus d'une petite bourgeoisie urbaine ou de provinciaux qui « montent » à la ville et sillonent les campagnes pour amnener les fidèles à un retour à Dieu, par la prière et la lecture du Livre Saint.



Photo du groupe de Shubrā en 1955[53].

Cet évangélisme appelant au repentir et au dépassement des frontières confessionnelles entre chrétiens trouve un terreau favorable, dans les années 1950-1960, chez de jeunes coptes éduqués. La définition des modes d'appartenance à la communauté et d'accès aux « biens de

[51] Par exemple : 1961 à 'Ayn Shams, 1962 à Zawiyya al Ḥamra.
[52] En 1955 à Tanta : http://www.khalaselnefoos.org/all-branches/tanta-branch ; 1960 à Zagazig : http://www.khalaselnefoos.org/all-branches/alzagazeeg-branch, en 1962 à Mansoura : http://www.khalaselnefoos.org/all-branches/almansourah-branch.
[53] On notera au centre de la photo la présence de Samuel Doctorian (né en 1930) un membre d'origine libanaise de la Peniel Mission (un groupe interdénominationnel né au Etats-Unis à la fin du XIX^{e} s.), connu pour ses phrophétie apocalyptiques. La photo est tirée d'un livre édité par Khalaṣ al Nufūs pour commémorer l'un de ses membres.

salut[54]» constitue alors un enjeu majeur de l'affirmation de l'identité chrétienne en Egypte. Comme nous l'avons vu, les influences des christianismes étrangers ont un important impact sur l'ingénierie communautaire copte et sur les manières de transmettre la tradition religieuse. Mattā al Miskīn (1919-2006) va jouer un rôle important dans la formulation et la légitimation d'un œcuménisme copte. Il est l'un des personnages centraux de la vie de son Eglise dans la seconde moitié du XX^{e} s., malgré les relations conflictuelles qu'il entretient avec le pape Shenouda qui fut pourtant son fils spirituel. Il fait partie de cette première génération, éduquée au sein de l'université laïque, qui impulse un mouvement de réforme et de renouveau à l'Eglise copte. De manière comparable à ce qui se passe chez les musulmans, la réforme provient des marges des institutions religieuses traditionnelles. Chez les coptes, c'est le renouveau du monachisme qui permet de contourner la rigidité d'une Eglise sclérosée et rétive au changement. A l'origine pharmacien dans le Delta, Mattā décide un jour de 1948 de tout quitter pour devenir moine. Sa vie, que nous n'allons pas retracer ici dans le détail, résume bien les tensions de la période.

Mattā est en conflit constant avec la hiérarchie cléricale. Il change plusieurs fois de monastère, part vivre en ermite dans une grotte pour échapper à la vie communautaire. Rappelé comme vicaire patriarcal à Alexandrie en 1954, il entreprend une activité vigoureuse dans les domaines de la réforme institutionnelle et de la pastorale. Il retourne ensuite en son monastère mais se fâche avec l'abbé et décide de s'installer au Caire où il crée une maison pour former des hommes consacrés (*mukarrasīn*) au service spirituel. Le pape Kīrillus VI le menace ensuite d'excommunication s'il ne quitte pas immédiatement la capitale. Il part alors dans le désert du Wādī Rayān (à proximité du Fayyoum), où il vit avec des compagnons une vie d'ermite entre 1960 et 1969. A cette date, le pape le rappelle pour aller rénover le couvent de Saint-Macaire, fort mal en point à l'époque[55]. Il remplit sa mission avec brio, parvenant à transformer ce monastère en une entreprise économique prospère et un lieu de rayonnement intellectuel[56].

Dans les années 1940-1950, le moine apporte une certaine légitimité spirituelle à l'œcuménisme qui se pratique déjà sur le terrain du service social. Il fraye ce chemin vers l'union des chrétiens en puisant aux fondements de la tradition théologique et monastique

[54] Selon l'expression célèbre du sociologue Max Weber.
[55] Le monastère est dédié à saint Macaire qui est mort autour de 390. La plus vieille église du monastère à été consacrée au VII^{e} s. Le couvent fut un lieu de résidence occasionnel pour les patriarches et plusieurs d'entre eux ont été choisis parmi ses moines. GABRA, *Historical Dictionary*, p. 192.
[56] Renseignements tirés de l'autobiographie du moine présentée et traduite en français sur le site : http://www.spiritualite-orthodoxe.net/vie-de-priere/index.php/Mattâ-el-maskine-biographie, en ligne sur 24/10/2013.

copte. Dans son autobiographie, Mattā fait remonter cette préoccupation aux années 1940, lors d'une réunion de prière où il s'aperçoit que la plupart de ses compagnons pensent que protestants et catholiques iront droit en enfer[57]. Le moine théologien, en se référant dans ses écrits « aux Pères fondateurs et aux fondements originaires du christianisme […] laisse très peu de marge à la scission entre monophysites, orthodoxes et catholiques […][58] ». Ce retour aux sources est aussi une manière de contourner la tradition copte pour retrouver, à travers la relecture des Pères, un christocentrisme moins porté sur le culte des saints. Son premier livre, écrit en 1952, *Ḥayāt al ṣalla al urthūdhuksiyya* (*La vie de prière orthodoxe*)[59] est un recueil de textes issus de la grande tradition copte traitant des voies accessibles au fidèle pour entrer en contact avec son Créateur. Il y mobilise aussi bien la théologie de l'école d'Alexandrie que les écrits des Pères du désert et même des textes issus de l'orthodoxie russe. Un pèlerin britannique orthodoxe qui a longtemps séjourné en Russie, Lazarus Moore est à l'origine de ce livre. Ce dernier transmet, en effet, à Mattā des textes spirituels compilés pas ses soins, qui serviront de base à *La vie de prière orthodoxe*[60]. Le moine de Saint-Macaire insistera à travers toute son œuvre sur le fait que « la théologie n'est pas une théorie, n'est pas même une pensée, c'est une vérité vivante et personnelle, résidant de façon permanente dans la personne du Rédempteur[61]».

Si tous les courants issus du mouvement des écoles du dimanche partagent un fondamentalisme et un littéralisme biblique prononcé, Shenouda et Mattā n'en apportent pas moins des réponses différentes à la question commune qui les préoccupe : comment agir en Chrétien dans la société ? Shenouda articule un projet théologico-politique[62], visant à la transmission « d'un mode de socialisation et d'identification[63] » à l'Eglise comprise comme l'équivalent de la communauté : tous les actes et pensées du copte doivent être tournés vers l'héritage de l'Eglise d'Alexandrie, perçue et conçue comme un espace englobant tous les aspects de la vie du fidèle. Mattā, par contre, prône la distinction des instances spirituelles et

[57] *Idem.*
[58] EL KHAWAGA, *Le renouveau*, p. 275.
[59] Traduit en français sous le titre : *L'expérience de Dieu dans la vie de prière*, Abbaye de Bellefontaine 1997. Notons que l'expression « prayer life » est d'usage courant chez les catholiques charismatiques étasuniens. Voir CSORDAS, *Language, Charisma*, p. 22.
[60] Il s'agit de Lazarus Moore (1902-1992) qui vécut entre autres en Palestine, en Jordanie, en Inde et en Australie. Il aida, dans les années 1980, une communauté évangélique à intégrer le christianisme orthodoxe. Ainsi, chose plutôt rare, plusieurs milliers de personnes furent acceptées dans l'Eglise orthodoxe d'Antioche. Voir le site internet dédié à la mémoire du moine : http://frlazarusmoore.com/about-fr-lazarus-moore-2, visité le 24/10/2013.
[61] Citation tirée de, *Al Masiḥī fīl Mugtama'*, le chrétien dans la société, 1968 cité dans BARBULESCO L., *La participation politique de la communauté copte d'Egypte*, p. 241.
[62] Expression de GUIRGUIS L., *Les coptes d'Egypte*, voir son chap. 4.
[63] EL KHAWAGA, *Le renouveau*, p. 271.

temporelles, prenant ainsi à contre-pied le projet shénoudien[64]. Pour le moine de Saint-Macaire, il est nécessaire de défendre les valeurs chrétiennes, en tant que moine, en se posant en exemple vivant davantage qu'en tentant de contrôler la vie des fidèles. Ce modèle souhaite s'abstraire du contexte sociopolitique du temps et se concentrer sur l'enjeu de l'unité des chrétiens dans l'amour du Christ. Cette vision est donc profondément hostile à la cléricalisation shénoudienne. On peut rappeler, à l'appui des rapports conflictuels du père Mattā avec l'autorité ecclésiastique, qu'il a lui-même été ordonné prêtre contre son gré.

Le thème du repentir comme conversion est central dans l'œuvre du théologien, de même que l'idée de la rencontre avec le Christ à travers la prière :

> Mais notre foi en Christ restera sans force tant que nous ne l'aurons pas rencontré personnellement, face à face, au plus profond de nous-mêmes, dans la patience, la persévérance et le courage qui nous permettront de supporter l'immense humiliation de voir nos âmes nues face à ses yeux de lumière et d'en ressortir enrichis d'une expérience particulière, d'un renouvellement de nos âmes et d'une connaissance vraie de la sainteté du Christ et de sa bienveillance[65].

L'éloge de « la vie de conversion » selon une traduction française (*ḥayat al tawba* dans la version arabe et véritable leitmotiv de Sam'ān) que l'on pourrait traduire aussi comme « vie de repentir », occupe une place importante dans l'œuvre du théologien. Il y voit une « actualisation du baptême », sans laquelle les effets de celui-ci se trouvent annulés[66]. Mattā intègre d'ailleurs sa vision dans une perspective eschatologique plus large :

> Maintenant encore le seul besoin palpable est le besoin d'un repentir collectif. L'égarement a dépassé les individus pour atteindre les collectivités, les pays, les nations et les peuples. C'est pourquoi le repentir doit dépasser l'individu tout en l'englobant nécessairement[67].

[64] *Ibidem*, p. 274-275.
[65] MATTA EL-MASKINE, *L'expérience de Dieu*, p. 9.
[66] Voir « La conversion et l'ascèse selon l'Evangile » tiré d'un livre du même nom datant de 1975 in *La communion d'amour*, Abbaye de Bellefontaine, 2007, p. 99-104.
[67] *Malakūt Allah*, Le Royaume de Dieu, 1982, cité in MOUNIR TAWFIQ N., « Le chrétien et la société dans la pensée de Mattâ al-Maskîn », *Proche Orient Chrétien*, n° 50, 2000, p. 93.

5. *Le père Zakariyyā Buṭrus*

L'un de ceux qui contribue le plus à forger par sa pratique une synthèse ou un compromis entre pentecôtisme et orthodoxie copte est le père Zakariyyā Buṭrus qui sera dans les années 1960-1970, le père confesseur de Faraḥāt. Fāyiz Buṭrus Ḥinayn nait en 1934 à Kafr al Dawār, dans le Delta, d'un père collecteur d'impôts. Afin qu'il puisse suivre des études secondaires, la famille s'installe dans la ville de Damanhour. Le jeune Fāyiz est marqué très tôt par le meurtre de son frère par des islamistes alors que celui-ci revenait d'une tournée de prêches spirituels à la campagne. A Damanhour, il rencontre le père Būlus Būlus. Celui-ci, rappelons-le, lance dans le Delta une activité de mission rurale à l'impact considérable sur les chrétiens de cette région, particulièrement éparpillés et minoritaires. Perdant son père très jeune, le futur Abūnā Zakariyyā passe un concours pour devenir enseignant, tout en continuant ses études universitaires de littérature anglaise. Il participe aux diaconies rurales et part prêcher pendant les vacances dans les villages les plus reculés de la campagne égyptienne. De cette manière, le jeune homme entre en contact avec les innovations introduites par le mouvement des écoles du dimanche qui utilisent de nouveaux moyens pour atteindre les fidèles :

> St George's [l'église du père Būlus] was unique in that it was the only church which permitted non-traditional, non religious activities on its premises at that time. Feyez became involved in theatre, cycling excursions, wrestling tournaments and sundry other activities[68].

Fāyiz est appelé à la prêtrise par un évêque qui l'a entendu prêcher ; le Christ vient lui confirmer en rêve que telle est bien la volonté de Dieu. Il est ordonné en 1959, sous le nom de Zakariyyā, dans la paroisse de Shībīn al Kūm. Très tôt, raconte son biographe Robinson, il est pris d'inquiétude quant à son salut. Il avait d'abord pensé naïvement ne plus devoir se préoccuper de cette question une fois devenu prêtre. Fāyiz cherche des réponses chez Mattā al Miskīn, mais aussi chez des auteurs protestants comme Matthew Henry (1662-1714) ou Dwight L. Moody (1837-1899). Le premier est un presbytérien anglais essentiellement connu pour un commentaire de la Bible verset par verset, tourné vers la dévotion et une interprétation pratique de la Bible, et supposée répondre aux préoccupations quotidiennes des

[68] ROBINSON, *Defying Death*, p.18.

fidèles, le second est un prêcheur évangélique américain prônant une théologie simple et sentimentale basée l'idée de rédemption[69].

Dans les années 1960, Zakariyyā est affecté dans une paroisse de Tanta. C'est là que le récit biographique met en scène sa rencontre avec Khalāṣ al Nufūs, présenté comme l'élément déclencheur de sa propre conversion. Des responsables de l'Eglise copte à Tanta le chargent de contrecarrer les menées prosélytes de l'association. Pour ce faire, Zakariyyā se plonge dans les Pères de l'Eglise, concentrant ses efforts sur la question du salut, cruciale dans le discours de ses adversaires. Le prêtre connait une véritable révélation au cours de cette recherche, en lisant un passage de Cyrille de Jérusalem (IVe s.), et conclut que les plans divins pour la rédemption sont en réalité d'une extrême simplicité. Cela marque le début d'une série de « *revival meetings* » qui finissent même par attirer les membres de Khalāṣ al Nufūs d'après le biographe de Zakariyya. C'est également à cette époque que ceelui-ci se découvre un don pour l'exorcisme. Son style, jugé peu orthodoxe, lui vaut une suspension d'un an, après quoi il est affecté, à partir de 1969, à la paroisse de Saint-Marc (ou Cleopatra du nom de la rue où elle se situe), dans la banlieue huppée d'Heliopolis. Zakariyyā Buṭrus y connaît, durant dix années, un grand succès grâce à ses prêches et surtout ses exorcismes attirant de plus en plus de monde – dont certains musulmans. Le prêtre aurait même, raconte-t-on, converti au christianisme le grand écrivain Tewfik El Hakim[70]. Faraḥāt, le futur prêtre des chiffonniers, participe aux réunions, de même que Ṣabrī Yūnān, le futur Abūnā Makārī, aujourd'hui l'un des plus célèbres exorcistes coptes avec Sam'ān. Zakariyyā a converti Ṣabrī qui est devenu son *murranim* (chanteur de chants paraliturgiques), composant dans ce cadre un grand nombre de chants (*tarānīm*).

Durant ces dix années, le prêcheur met en place des équipes de laïcs qui sont formées à l'évangélisme et sillonnent les campagnes de la Haute Egypte et du Delta. C'est également une période d'innovations dans la prédication. Les prêches sont enregistrés et peuvent dès lors circuler dans toute l'Egypte, et le premier réseau de télévision interne permettant de diffuser les cérémonies dans plusieurs salles simultanément est mis en place à Saint-Marc pour faire face à l'affluence[71]. Après ces années de succès, les ennuis commencent avec, d'un côté, les

[69] « Dwight L. Moody », in BALMER R., *Encyclopedia of Evangelicalism*, p. 647-648. Cette génération de prêcheurs qui œuvre après la Guerre civile aux Etats-Unis avait « éprouvé la nécessité de diffuser leur message mais se cantonnaient à visiter des villes de leur pays à l'occasion de *city wide campaigns* ». COLONOMOS A., *Eglises en réseaux. Trajectoires politiques entre Europe et Amérique*, Presses de Sciences Po, Paris 2000, p. 145.
[70] Histoire mentionnée par ROBINSON, *Defying Death*, p. 49-50. Nous avons également entendu cette histoire racontée par un *khādim* du Muqaṭṭam.
[71] Les cassettes de sermons furent également importantes pour les musulmans et se sont mises à circuler essentiellement dans les années 1970, c'est-à-dire au même moment que celles du père Zakariyya, voir

autorités égyptiennes à cause du prosélytisme vis-à-vis des musulmans, de l'autre, avec la hiérarchie ecclésiastique qui l'accuse de dévier de l'orthodoxie copte. Shenouda publie une série d'articles entre 1978 et 1980 qui semblent viser directement Zakariyyā. Le livre, issu des interventions du pape, s'intitule : *Bida' al khalāṣ fī laḥẓa* (Les hérésies de la rédemption en un instant). Celui-ci y déroule une critique virulente des idées protestantes. Shenouda a rarement attaqué ses ennemis nommément, même si la plupart du temps tout le monde savait de qui il s'agissait comme, par exemple, lorsqu'il s'est lancé dans une attaque post-mortem contre son vieux rival Mattā al Miskīn[72]. Cependant quand certaines limites sont franchies, le pape recourt à l'excommunication comme c'est le cas dans les années 1990 avec l'Abūnā Dāniyāl, un moine charismatique qui attirait de plus en plus de fervents admirateurs et plus récemment (en 2007) à l'encontre de Georges Ḥabīb Bibawī qui, il est vrai, avait lui-même accusé le pape de nestorianisme[73].

6. L'enjeu du salut

Cette question de la gestion des biens de salut – pour reprendre une expression de M. Weber – est cruciale car elle touche également à celle de l'autorité de l'Eglise. Celle-ci perçoit comme une menace la promotion d'un rapport individuel entre le fidèle et Dieu qui fait peu de cas du rôle d'intermédiaire et de guide traditionnellement dévolu au clergé. C'est ainsi le rapport à Dieu et au Christ qui se trouve placé au centre des débats et qui continue aujourd'hui de susciter d'importantes évolutions. C'est un autre Christ que l'on voit surgir, plus proche des fidèles, auquel on parle dans l'intimité du for intérieur et à qui l'on offre son repentir, signe du commencement d'une vie nouvelle dans l'union personnelle avec le fils de Dieu[74].

HIRSCHKIND C., « The Ethics of Listening: Cassette-Sermon Audition in Contemporary Egypt », in *American Ethnologist*, vol. 28, n° 3, août 2001.

[72] Il lui reproche sa déification de l'homme. Celle-ci semble pourtant trouver des bases solides dans la tradition alexandrine, voir DAVID S. J., *Coptic Christology in Practice. Incarnation and Divine Participation in Late Antique and Medieval Egypt*, Oxford University Press, Oxford 2008. Jacques Masson a consacré des articles à cette querelle entre Mattā et Shenouda : « Théologies comparées : Shenouda III et Mattâ al-Maskin », in *Proche Orient Chrétien*, n° 1-2, vol. 55, 2005 et « La divinisation de l'homme. Les raisons de l'opposition de Shenouda III », *Proche Orient Chrétien*, n° 3-4, vol. 57, 2007.

[73] GUIRGUIS, *Les coptes*, p. 175-176.

[74] Voir par exemple à ce propos l'analyse par Christophe Pons du « nouveau Jésus » qui est venu bouleverser la pratique religieuse aux Iles Féroé. L'idée défendue par l'auteur est que le sociologue doit prendre au sérieux les actes de personnages surnaturels. Si les acteurs disent que le Christ agit sur leur quotidien, l'analyste doit prendre au sérieux ces affirmations. PONS C., « Jésus aux Iles Féroé, ou comment se réinvente la relation au divin », in HOUDART S., THIERRY O. (dir.), *Humains, non humains. Comment repeupler les sciences sociales ?*, La Découvert, Paris 2011.

Avant même de devenir patriarche en 1971, Shenouda a déjà consacré un ouvrage à la question du salut : *Al khalāṣ fīl mafhūm al urthudhūksī* (La rédemption selon la conception orthodoxe), publié en 1967[75]. Son livre, essentiellement construit autour de citations bibliques, ne comprend quasiment aucune référence aux auteurs de la tradition copte. Dans un premier moment argumentatif, Shenouda exclut les non-chrétiens de la rédemption : « il n'y a pas de rédemption hors du sang du Christ » revient tel un leitmotiv tout au long de l'ouvrage. On pourrait y lire une réaction aux ouvertures préconciliaires de l'Eglise catholique quant à la question du salut des non-chrétiens et à l'amorce de dialogue interreligieux entreprise par le World Council of Churches[76]. Le deuxième moment consiste à accuser les protestants d'une lecture incomplète des Ecritures au sujet de l'accession au salut : la foi est centrale, concède Shenouda, mais ne se suffit pas à elle-même. Le salut est un chemin balisé par les sacrements de l'Eglise, et la nature des actions du fidèle. Dans un second ouvrage, *Les hérésies de la rédemption en un instant*, le ton se fait plus virulent encore à l'encontre des protestants qui sont accusés de renier les sacrements, de faire de chaque fidèle un prêtre et au final d'autoriser n'importe qui à « interpréter la Bible comme il l'entend !! Sans contrôle de la part du pouvoir ecclésiastique[77]». Les protestants sèmeraint ainsi la division, comme en témoigneraient les centaines d'Eglises qui ont éclos après la Réforme. Le patriarche leur reproche également de renier le rôle d'intercesseur de l'institution ecclésiastique, des saints, de la Vierge et plus généralement de la tradition, dans l'économie du salut. L'autorité de l'Eglise est ici réaffirmée face au danger de l'affirmation d'« une relation purement individuelle » entre le croyant et son Créateur[78]. L'instantanéité de la rédemption semble menacer le pouvoir du clergé dans sa gestion des biens de salut. En s'individualisant, l'accès au salut échappe au contrôle des prêtres, menaçant en retour la fidélité à la tradition liturgique.

Le pape propose, quant à lui, une pédagogie du salut basée sur les exercices spirituels à travers ses enseignements et ses conférences publiques. Chaque semaine, son prêche à la

[75] Le livre est disponible en traduction anglaise sur internet : http://patrologicaltheology.com/uploads/2/8/5/6/2856126/book_-_salvation_in_the_orthodox_concept.pdf, consulté le 28/10/2013.

[76] Par exemple dans la constitution dogmatique *Lumen Gentium* de 1964 : « En effet, ceux qui, sans qu'il y ait de leur faute, ignorent l'Évangile du Christ et son Église, mais cherchent pourtant Dieu d'un cœur sincère et s'efforcent, sous l'influence de sa grâce, d'agir de façon à accomplir sa volonté telle que leur conscience la leur révèle et la leur dicte, eux aussi peuvent arriver au salut éternel », voir le texte en ligne sur : http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_fr.html#_ftn33, consulté le 29/10/2013. On pourra lire à ce sujet : TEISSIER H., « Vatican II et le Tiers-Monde », in *Publications de l'Ecole française de Rome*, 1989, en ligne sur : www.persee.fr. Sur la théologie de la rédemption de Shenouda voir FERNANDEZ A. M., *The Coptic Orthodox Salvation Theology of Anba Shenuda*, thèse de master, Arizona University, 1982.

[77] SHENOUDA, *bida' al khalāṣ fī laḥẓa*, 6e éd., Anbā Ruways, 2009, p. 13. Les protestants, selon Shenouda, pratiqueraient bien le baptême mais ne le considéreraient pas comme un sacrement, voir son livre p. 12.

[78] *Idem.*

cathédrale a constitué durant de longues années un rendez-vous très prisé par ses admirateurs, diffusé à partir des années 2000 sur les chaînes satellitaires coptes. Les exercices spirituels permettent un constant travail sur soi-même qui peut porter sur « la manifestation de sa foi », sur « le rapport au sauveur », « l'identification aux saints » ou encore « les pratiques d'ascèse et d'austérité[79] ». Shenouda propose une gradation dans l'exigence de ces exercices, distinguant entre ceux « qui sont convenables pour les débutants de ceux qui ne sont possibles que pour les plus forts spirituellement[80]». Cet effort sur soi se place dans une logique « intégraliste » et concerne tous les aspects de la vie du fidèle. Le simple croyant se situe au plus bas sur une échelle de la perfection morale incarnée par les Pères de l'Eglise, les saints et, dans la vie de tous les jours, par le clergé. Ce travail d'autodiscipline est placé sous la supervision des pères spirituels – le premier d'entre eux étant le patriarche lui-même –, et contribue donc au renforcement du contrôle communautaire[81].

La manière d'accéder à une certaine perfection morale varie donc en fonction de la perception des voies d'accès au salut. Nous pouvons distinguer deux façons de concevoir la sainteté, qui ont des implications sur le rôle des hommes de religion, sur leur autorité et leur capacité à jouer ou non le rôle d'intercesseur entre le croyant et Dieu. Autrement dit, il y aurait deux voies différentes d'accès à une certaine moralité. L'une propose, selon une conception proche du protestantisme, une sainteté pour tous. Chacun doit tendre à la perfection morale à travers le repentir qui permet de nouer une relation directe avec le Christ. L'autre chemin est celui de l'imitation des saints, encadrée par le clergé, toujours imparfaite, toujours à reprendre, comme on le voit bien dans la technique des exercices spirituels proposés par Shenouda. Le paradoxe réside dans le fait que cette sainteté pour tous, dont on connait le potentiel égalitariste, est portée par des hommes très autoritaires comme Sam'ān. La première génération de prêcheurs, à laquelle appartient le prêtre des chiffonniers, parvient à ancrer sa légitimité traditionnelle (le charisme de fonction selon Weber) dans une domination charismatique qui trouve sa source dans un appel divin auquel ils ont répondu et dans leur don de guérison. En retour, cette domination charismatique permet d'asseoir la domination traditionnelle pour ceux qui comme Sam'ān et Makārī ont su gérer leur ancrage dans l'Eglise copte, parvenant à éviter d'en être écartés[82]. Cet autoritarisme s'ancre également dans le fonctionnement patriarcal de la société

[79] EL KHAWAGA, *Le renouveau*, p. 286.
[80] *Idem.*
[81] Sur la question des exercices spirituels voir EL KHAWAGA, *Le renouveau*, p. 284-286.
[82] Zakariyya, qui expérimenta les limites du compromis, les a manifestement dépassées car il fut expulsé d'Egypte en 1989. Officiellement Shenouda affecta le prêtre dans une paroisse australienne, mais il semble que cette décision ait été prise en concertation entre le patriarcat et les services de sécurité égyptiens.

égyptienne dans son ensemble et plus spécifiquement dans l'agencement des rapports hiérarchiques au sein de l'Eglise copte. Cette attitude s'explique, enfin, par des rapports de classe, on le voit bien au Muqaṭṭam. Les rapports de Sam'ān avec les chiffonniers sont ceux d'un homme éduqué, ayant accédé à la petite classe moyenne, vis-à-vis de migrants illettrés de Haute Egypte. Ces différents rapports d'autorité sont difficiles à démêler et s'inscrivent dans le contexte particulier de la vague religieuse qui balaye l'Egypte à partir des années 1960-1970.

7. Effervescences et individualisation

Il est important de revenir ici au contexte plus large de la « décennie charismatique[83]» marquée par un déferlement d'apparitions et de miracles. Nous avons jusqu'à présent montré la spécificité du mouvement charismatique et en quoi il entre en conflit avec la ligne prônée par le pape Shenouda. Nous souhaitons à présent montrer que ce mouvement plonge également ses racines dans l'effervescence qui caractérise les années 1960 en Egypte, touchant l'ensemble de la communauté copte. Cette décennie 1960 est préparée par un fort regain de l'édition hagiographique[84] et par le rayonnement d'un patriarche thaumaturge. Se produit alors un double mouvement : dans le même temps s'effectue une concentration du pouvoir charismatique au sein d'une personne vivante (Kīrillus VI), alors que les intercesseurs entre Dieu et les fidèles se démultiplient à travers la redécouverte des saints de la tradition et les apparitions mariales. Ces intermédiaires interviennent dans la vie quotidienne des croyants, comme en attestent les recueils de témoignages relatant les miracles obtenus au bénéfice des fidèles. Tout cela concourt, selon Brigitte Voile, à la naissance d'une « pédagogie de l'intercession » venant répondre aux besoins spirituels d'une nouvelle classe moyenne éduquée, essentiellement urbaine. Si cette version de l'intercession se distingue du courant charismatique par l'importance accordée aux intermédiaires entre Dieu et les fidèles, elle témoigne aussi d'un fort mouvement d'individualisation du croire.

> Si la vénération collective de tous les saints est encouragée, un rapport à la sainteté plus personnel est proposé par ailleurs au fidèle des années 1960. S'en remettre à un saint particulier du répertoire, entretenir une relation personnelle avec lui tout au long de sa vie est présenté comme une nécessité pour

[83] Expression utilisée par B. Voile dans son livre, *Les coptes d'Egypte.*
[84] Voir chap. 5.

> tout copte désireux de vivre conformément aux principes de l'Eglise et de la communauté auxquelles ils appartiennent. Le lien entre le fidèle et « son » saint est particulièrement mis en valeur et constitue un trait spécifique aux années 1960[85].

Cette tendance est cependant canalisée par une forte communautarisation des coptes, de plus en plus encadrés par leur clergé et elle semble aboutir plus récemment à une sorte d'« individualisme communautaire[86]» : les aspects englobants de la communauté n'empêchent pas les aspirations à la réalisation de soi des individus.

Une tendance à l'individualisation du rapport au divin, portée par les charismatiques, semble donc partagée par le renouveau copte des années 1960, mais les premiers la radicalisent dans le sens d'un accès plus direct du croyant avec son Créateur. Cette différence peut se lire dans les réserves exprimées par Mattā al Miskīn, peu de temps avant les apparitions de Zeitoun en 1968, quant aux excès du culte des saints et de le Vierge : il consacre un livre entier à la Mère du Christ sans faire référence à aucun miracle – fait plutôt rare dans la production écrite copte de cette époque. Il ne nie pas la qualité d'intercesseur de la Vierge, mais circonscrit rigoureusement le champ de cette médiation en affirmant que « l'Eglise orthodoxe ne croit pas qu'il soit possible que quiconque soit intermédiaire entre Dieu et les gens si ce n'est Jésus le Messie[87]». Mattā critique également la construction d'un charisme personnel qui s'appuierait sur un saint de la tradition : « Chaque saint est sacré de Dieu mais il ne peut sacraliser quiconque[88]».

Au moment où rayonne avec une nouvelle vigueur le modèle du moine et de son combat spirituel, Mattā vient mettre garde contre l'utilisation de la revigoration de ces cultes traditionnels pour asseoir une autorité personnelle ou contraindre les fidèles. C'est pourtant ce qui transparait de l'édition hagiographie de cette époque, qui exprime de manière codée l'angoisse des coptes face à la modernité et aux menaces de l'islamisme militant. Les vies de saint et les récits de miracle développent autour des histoires léguées par la tradition, des séquences édifiantes au travers desquelles les coptes se voient proposer des modèles de comportements dignes de bons chrétiens. Cette tendance à la moralisation insistant particulièrement sur les interdits est d'ailleurs largement partagée par les musulmans. Le tabac, l'alcool et les jeux d'argent sont particulièrement visés. Comme le dit Jean-Noël Ferrié,

[85] VOILE, *Les coptes d'Egypte*, p. 250.
[86] Expression reprise à GONZALEZ P., *Voix des corps, voix des textes. Une sociologie du protestantisme évangélique*, thèse de doctorat, Université de Fribourg/EHESS, 2009.
[87] Cité par *ibidem*, p.250.
[88] *Idem.*

à partir des années 1970 « la bigoterie [est devenue] l'attitude la mieux partagée en Egypte »[89]. Une pression se fait sentir progressivement qui pousse chacun à afficher sa religiosité dans l'espace public pour apparaître aux yeux des autres comme une personne pieuse, à la moralité irréprochable. La morale traditionnelle de l'honneur tend à se recomposer en « moralité » détachée des relations personnelles, familiales ou d'interconnaissance, pouvant, dès lors, s'exprimer dans des principes généraux et impersonnels :

> Désormais, il est possible à des inconnus d'agir sur la vie d'autres inconnus : la moralité a élargi le public de la faute à toute personne pouvant distinguer l'impératif qui n'a pas été respecté par autrui, c'est-à-dire presque tout le monde[90].

A partir de la « décennie charismatique », et plus encore depuis l'apparition d'internet, un déferlement « d'artefacts religieux » vient irriguer la nouvelle piété des fidèles[91]. Les prêtres se servent, pour accomplir leurs tâches d'édification des fidèles, d'images, de livrets hagiographiques, d'objets pieux et surtout de *tarānīm*, ces chants chrétiens appréciés par de nombreux coptes. Ces artefacts permettent de donner corps au bouillonnement religieux que connait la communauté copte. Les miracles se multiplient et le merveilleux s'affirme comme un langage courant pour donner sens aux épreuves de l'existence, des plus dramatiques aux plus triviales, comme lorsque la réussite à un examen est attribuée à l'intervention de Bābā Kīrillus[92]. A partir du règne de Shenouda, l'Eglise tente de canaliser ce qu'elle perçoit parfois comme des excès. Le patriarche prend tout de même soin d'inclure dans son projet de totalisation communautaire, l'ensemble des expressions de la ferveur religieuse – y compris la production d'artefacts qui déborde très souvent le contrôle clérical. Ces objets, ces images, ces *tarānīm* présentent dès lors un caractère ambivalent car ils « contribuent à l'intensification du sentiment communautaire, tout en s'écartant de l'orthodoxie défendue par le Patriarche[93] ». En effet, ces artefacts sont des vecteurs de *baraka* mais aussi d'émotion. Or l'émotion, qui est l'une des caractéristiques centrales du mouvement charismatique, est largement partagée par la tendance *mainstream* incarnée par le pape Shenouda.

---

[89] FERRIE J.-N., *L'Egypte entre démocratie et islamisme*, p. 21

[90] FERRIE J.-N., « Figures de la moralité en Egypte : typifications et publicité », in DAKHLIYA J., *Urbanité arabe. Hommage à Bernard Lepetit,* Actes Sud, Toulouse 1998, p. 138.

[91] GABRY-THIENPONT S., GUIRGUIS L., « Emotions religieuses online : pratiques contemporaines du *tarânîm* dans le monde copte », in Religioscope. Etudes et analyses, n° 29, en ligne sur : http://religion.info/pdf/2013_09_Gabry_Guirguis.pdf, consulté le 6/11/2013.

[92] Voir la thèse d'Anthony SHENODA, *Cultivating Mystery.*

[93] GABRY-THIENPONT S., GUIRGUIS L., « Emotions religieuses online », p. 10.

Séverine Gabry-Thienpont et Laure Guirguis font une remarque importante pour notre propos : les *tarānīm* actuels, influencés à l'origine par des pratiques protestantes, empruntent tout autant à la chanson pop égyptienne contemporaine et donc à une culture mondialisée[94]. Ce type de musique est en effet adopté par les réveils protestants du XVIII[e] s. comme vecteur privilégié de l'émotion religieuse. Ces chants, aujourd'hui omniprésents dans le quotidien des coptes, ne sont pas l'objet d'un important investissement discursif à l'inverse des chants liturgiques supposés remonter à la plus haute antiquité – tout au plus certains *tarānīm* sont-ils identifiés comme relevant du « patrimoine de l'Eglise[95]». En revanche, ils sont investis par le corps des fidèles qui y vivent des expériences émotionnelles menant parfois à des états proche de la transe. C'est le cas notamment lors des réunions du chanteur Māhir Fāyiz[96]. L'Anbā Mūsā, l'évêque général responsable de la jeunesse, a comparé récemment ce genre de manifestations religieuses à des pratiques dignes du *zār* (crémonie musicale traditionnelle visant à contrôler les esprits) et, plus prosaïquement, d'une discothèque. Il leur reproche de pratiquer des *tarānīm* « du corps et des émotions (*gasad wa infiā'lāt*) » au lieu de ceux « de la raison et de l'esprit (*'aql wa rūḥ*) »[97]. L'appel à la raison se situe du côté du respect de la tradition tandis que que les émotions – le mot arabe utilisé signifie de même agitation – sont assimilées au désordre. Dans le même temps la production de clips religieux fait apparaître le modèle d'une relation érotisée avec le Christ, à travers une rencontre individuelle et sensuelle ; ce schéma n'est donc pas propre aux seuls charismatiques, il est omniprésent dans les chansons chrétiennes[98]. L'Eglise tente d'imposer la retenue et la maîtrise des affects, s'opposant à cette religiosité des sentiments, pourtant largement diffusée dans les activités spirituelles paraliturgiques dont nous verrons qu'elles se sont considérablement développées sous le règne de Shenouda. Ce dernier est paradoxalement l'auteur des textes de nombre de

[94] *Ibidem*, p. 15-16.
[95] Certains chants, considérés comme plus anciens, sont ainsi identifiés comme relevant du patrimoine de l'Eglise. Il s'agit de faire le tri entre ce qui est acceptable ou non comme chansons religieuses. Voir sur ces questions GABRY-THIENPONT, *Athropologie des musiques coptes.*
[96] Māhir Fāyiz donne aussi un accent de musique arabe « classique » à ses compositions grâce à son *'ūd* (luth arabe) électrique. Il a d'ailleurs une formation de musicien classique. Lui-même se considère comme tout à fait copte orthodoxe, de même que sa musique, à laquelle il trouve même des racines pharaoniques. Rappelons que les coptes trouvent de telles racines à beaucoup de choses et prétendent par conséquent être les véritables autochtones d'Egypte. Entretien avec Māhir Fāyiz, réalisé avec Séverine Gabry-Thienpont en 2010.
[97] Oct. 2013, https://www.youtube.com/watch?v=N3Bk9QSgKIc, visité le 19/11/2013. On trouve dans le débat égyptien sur le mariage traditionnel, plus ou moins arrangé par les parents, et le mariage d'amour la même tension entre le raisonnable (du côté des parents et de l'autorité patriarcale) et les sentiments toujours susceptibles de dérives blâmables. Voir KREIL, *Du rapport au dire*, p. 63-64.
[98] GABRY S., GUIRGUIS L., « Emotions religieuses online», p. 9.

ces chansons pieuses, contribuant à en légitimer l'écoute, sans toutefois jamais le reconnaître explicitement[99].

La diffusion de ces artéfacts bénéficie de nouveaux supports comme la cassette puis le CD, la presse communautaire et, plus récemment, internet. Pourtant, à la différence des musulmans, les coptes ne peuvent diffuser de programmes religieux, jusqu'à l'arrivée des chaînes satellitaire dans les années 2000[100]. Des prêcheurs musulmans énoncent, quant à eux, publiquement de nouvelles conceptions de l'islam, tandis que les coptes en sont réduits à mettre au point leurs propres formulations identitaires à l'ombre rassurantes de l'espace communautaire. Alors que le célèbre penseur musulman moderniste, Muṣṭafā Maḥmūd, peut disserter sur les écrans de télévision sur les rapports entre foi et science, les coptes doivent se montrer prudents lorsqu'ils expriment publiquement des opinions teintées de christianisme[101]. Ils sont quasiment obligés d'adopter la rhétorique de l'unité nationale pour éviter que leurs interventions ne soient prises pour des incitations à la dissension confessionnelle. Les apparitions de la Vierge de 1968 sont par exemple décrites dans la presse copte et gouvernementale comme une réaction à la défaite de 1967 et comme une bénédiction de la nation dans toutes ses composantes[102]. Pourtant, l'anthropologue Cynthia Nelson a recueilli à la même époque le témoignage de coptes exprimant une opinion bien différente :

> There is a prophecy that one day the Virgin will appear in Egypt and will do so for a long time, then she will disappear gradually. Seven years after this apparition the majority of Egyptians will be Christians, leaving the Muslims a minority. At this time the flag of Egypt will bear the Cross.
>
> The most beautiful thing is to go to Zeitoun and watch the people of all religions participating in Coptic prayers. Imagine this is the first time in history the Copts could sing their hymns in the streets of Egypt among all the Muslims and shout aloud, "Umm al-Mukhaless" (Mother of the Savior). This phenomenon has taken place because we Copts are not very united and cooperative among ourselves. We have been oppressed for so many years that finally we are getting the message to unite and for the Muslims to be converted. This moment in time is most significant because the people are starting to lose

[99] GABRY-THIENPONT, *Anthropologie des musiques coptes*, p. 100-115.
[100] Les émissions de radio consacrées à l'islam se multiplient dans les années 1960, les émissions de télévision se développent dans les années 1970.
[101] Sur la figure de Mustapha Mahmud et des premières émissions de radio consacrées à l'islam voir, AISHIMA A., SALVATORE H., « Doubt, faith and knowledge, the reconfiguration of the intellectual field in post-Nasserist Cairo », in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 15, mai 2009. Sur le plus célèbre de télé-prêcheurs musulmans Sha'rawī, voir CHIH R., MAYEUR-JAOUEN C., « Le cheikh Sha'râwî ».
[102] Sur ces apparition on peut lire KERIAKOS S., « Les apparitions de la Vierge en Egypte : un lieu privilégié de la rencontre entre coptes et musulmans ? », in ALBERA D., COUROUCLI M. (dir.), *Religions traversées* ; VOILE, *Les Coptes d'Egypte* et SHENODA, *Cultivating Mystery*, p. 93-124.

their faith in God after all hardships we have suffered. The message came to the Muslims at the right time when they had lost their faith[103].

Cela ne veut pas dire que les coptes ne croient pas ce qu'ils disent quand ils relatent les apparitions comme une bénédiction de la nation. C'est davantage la démonstration de la prégnance du fait communautaire en Egypte qui implique d'avoir un discours pour l'intérieur et un autre pour l'extérieur du groupe[104]. Nous verrons à nouveau cette logique à l'œuvre quand nous aborderons l'engagement des charismatiques dans la révolution.

Dans les années 2000, à l'occasion d'une certaine libéralisation des médias, les chrétiens égyptiens créent des chaînes satellitaires. Des canaux chrétiens, émettant en arabe depuis l'extérieur de l'Egypte apparaissent et le gouvernement égyptien occtroie autour de 2003-2004 des licences permettant à des chaînes salafistes d'émettre sur les bouquets sattellitaires égyptiens[105]. Durant cette période deux mouvements contradictoires se développent donc en parralèle : une libéralisation de la presse et de la parole ainsi qu'une forte radicalisation des discours religieux, émanant souvent d'acteurs qui ne sont pas bridés par les impératifs du débat égyptiens car ils parlent depuis l'étranger, à l'abri d'éventuelles représailles.

B. Un dispositif de conversion

Jusqu'ici nous avons peu évoqué la nature proprement religieuse de l'autorité d'Abūnā Sam'ān. A côté du patronage politique et social de l'Eglise, existe une autre forme de patronage de nature spirituelle. Le prêtre joue également un rôle d'intercesseur privilégié pour obtenir les biens de salut dont il est le gestionnaire terrestre. Nous avons vu pourtant que le mouvement de spiritualité charismatique auquel appartient le Monastère a tendance à minorer la place des intercesseurs traditionnels : la Vierge et les saints. Sam'ān et les prêtres qui partagent son style se retrouvent pourtant en position d'intermédiaires privilégiés entre le ciel

[103] NELSON C., « Religious Experience, Sacred Symbols, and Social Reality. An Illustration from Egypt », in *Cairo Papers in Social Sciences*, vol. 28, n° 2/3, p. 47-48. La première publication de cet article date de 1974.
[104] Voir la remarque de Bernard Rougier à propos des discours étatiques dans le monde arabe : « En l'absence de catégories intellectuelles partagées à partir desquelles décoder le monde social et politique, les représentants de l'Etat sont tenus de parler alternativement plusieurs 'langages' selon le groupe social à convaincre […] ». Ces observations s'appliquent, à notre avis, également aux discours religieux. ROUGIER B., *L'oumma en fragments*, p. 29-30, Bernard Rougier s'inspire ici des thèses développées par AYUBI, *Over-stating.*
[105] Cette manœuvre avait pour objectif de favoriser le courant salafiste réputé apolitique pour contrer l'influence des Frères musulmans, voir la conférence de Stéphane Lacroix sur l'histoire du mouvement salafiste : *Frères musulamans et salfiste*, organisée par l'iReMMo, le 16/11/2013, en ligne : https://www.youtube.com/watch?v=25HB1WN1v6M, consulté le 19/4/2014.

et l'ici-bas. Ils constituent le modèle, inatteignable pour le simple fidèle, d'hommes dont l'action est inspirée directement par Dieu. Le processus d'individualisation que l'on peut déceler dans la tendance religieuse à l'œuvre au Muqaṭṭam est encore peu égalitaire, à l'image de la société égyptienne. C'est là précisément ce que l'on nomme depuis M. Weber, l'autorité charismatique, à savoir un processus de « montée en singularité[106] » appuyé sur l'extraordinaire : le prêtre possède un don divin de guérison et toute son œuvre d'entrepreneur de sens se réclame d'une inspiration divine. En cela Samʿān n'est pas comme tous les croyants : le dispositif religieux qu'il a patiemment mis en place concourt à faire de lui une sorte de saint vivant.

Nous allons maintenant aborder ce qui fait la spécificité de la pratique religieuse du père Samʿān et qui permet de le rattacher à la tendance « charismatique ». La conversion est au cœur de son projet spirituel. Nous parlons ici de projet dans le sens où les différents aspects que nous allons décrire font sens les uns par rapport aux autres et constituent un message adressé aux fidèles qui se rendent au Monastère, à ceux aussi qui suivent les prêches du père Samʿān sur Sat 7 ou encore ceux qui s'intéressent à son histoire à travers le film qui lui a été consacré. Nous allons tenter de montrer que cette insistance sur la conversion nécessaire à travers une rencontre véritable avec le Christ, la pratique des exorcismes et la conversion effective des musulmans, constituent un dispositif chargé de significations puissantes mais souvent ambigües. Les signaux émis depuis le Monastère peuvent, dès lors, être interprétés de manière variable notamment de la part des musulmans.

1. L'importance du prêche

De nos jours les prêtres charismatiques font la démonstration de leur style spirituel à travers le prêche. C'est devenu le lieu par excellence de l'expression par l'orateur, à travers les conseils et injonctions aux fidèles, de sa vision du salut, du péché ou du comportement attendu du simple fidèle. Les missionnaires protestants du XIXe siècle ont beaucoup critiqué les prêtres coptes parce qu'ils ne prêchaient pas assez. Faut-il comprendre que l'Eglise égyptienne ne connaissait que la répétition de la liturgie et que les curés ne prenaient jamais la parole en chaire ? Les travaux de Febe Armanios ont montré que les prêtres coptes délivraient des sermons durant l'époque ottomane sur des questions touchant à la communauté mais aussi sur

[106] Expression empruntée à la sociologue de l'art Nathalie HEINICH, *Etre écrivain. Création et identité*, La Découverte, Paris 2000.

des questions morales comme la consommation d'alcool[107]. Des observateurs tels le missionnaire J. Leeder reprochaient pourtant aux prêtres d'utiliser de vieilles homélies plutôt que de composer eux-mêmes le sermon durant la messe[108]. La mission du CMS (la mission anglicane) mit d'ailleurs sur pied un séminaire pour instruire les futurs prêtres coptes, qui connaîtra une brève existence entre 1843 et 1848.

> A principle aim of the Institution was, according to the plan, to instruct the potential priests in the crafting of sermons. The point was of critical importance, for education in Coptic *kuttâbs* was not concerned with the application of Scriptural « wisdom » to contemporary life. Through the tracts they produced, missionaries sought to give Christianity such a « functional » aspect, and to instruct potential priests in the crafting of sermons was to aim at convincing them to think of Christianity in explicitly functional terms, to abandon their « superstitious » idolatry and fasting in favor of a « practical » approach to Christianity[109].

Il est bien entendu difficile ici d'entrer dans le détail d'une question qui n'a pas été étudiée pour elle-même et marquée par certaines amibuïtés (les prêches dont on parle sont-ils uniquement ceux qui sont prononcés durant la messe ?). Contentons-nous de dire que les influences missionnaires, coptes et catholiques ont contribué à infuser un nouvel esprit à l'Eglise copte. Celui-ci partage d'ailleurs de nombreux points de ressemblance avec les mutations qu'a connues l'islam, à la même époque, à travers un « moment moderne » analysé par Nadine Picaudou[110]. Le rapport à la religion se rationalise, se textualise en opposition à la culture orale traditionnelle qui se recompose radicalement sous l'influence de l'introduction des méthodes d'éducation modernes en Egypte. La tradition est réinvestie par une démarche fondamentaliste de retour aux textes dans la perspective d'une relecture du corpus orientée désormais vers l'utilité sociale. De cette manière « s'impose un discours sur les finalités sociales du religieux[111] ». Le social « n'est plus pensé comme un ensemble de relations nouées par les hommes dans une hiérarchie de statuts plus ou moins fondés en nature mais comme un système, voire une totalité organique, régulé par des interactions fonctionnelles et

[107] ARMANIOS F., *Coptic Christianity in Ottoman Egypt*, Oxford University Press, Oxford/New York 2011, p. 118-145.
[108] SEDRA P., *From Mission to Modernity*, p. 108.
[109] *Ibidem*, p. 117.
[110] Que celle-ci situe entre 1860 et 1930. PICAUDOU N., *L'islam entre religion et idéologie. Essai sur la modernité musulmane*, Gallimard, Paris 2010.
[111] *Ibidem*, p. 97.

doté d'une existence objective indépendante de l'individu[112] ». La parole religieuse entend dès lors éclairer les différentes actions du croyant et se retrouve lestée de nouveaux rôles éducatifs et moraux.

Nous l'avons vu, Zakariyyā Buṭrus prêchait déjà dans des réunions spirituelles organisées en parallèle aux activités liturgiques. La réunion (*igtimā'*) consacrée au prêche (*wa'ẓ*) et à la prière avait déjà été adoptée depuis longtemps par les protestants égyptiens mais dès les années 1920, dans le cadre de l'école cléricale, Ḥabib Girgis[113] prononce des prêches à ses étudiants dans le but de leur transmettre une connaissance sur l'histoire et les traditions coptes. Dans les années 1940 et 1950 les jeunes enseignants des écoles du dimanche tiennent des discours spirituels devant les enfants dont ils ont la charge. C'est Shenouda, alors évêque responsable de l'éducation religieuse, qui donne forme dans les années 1960 à la « réunion générale » qu'il appelle d'abord « leçon » (*dars*) et qui « ne faisait que généraliser l'appellation utilisée depuis fort longtemps, au sein des groupes 'fermés' de diacres et de séminaristes, pour désigner leurs rencontres de service pastoral et éducatif[114]». Dina El Khawaga y voit une manière d'assimiler tout fidèle à un novice, tels les diacres et séminaristes, dans le but de les inclure dans l'Eglise à travers le processus de cléricalisation. A travers ce nouvel espace de transmission religieuse, l'évêque Shenouda favorise le développement d'une casuistique copte en prise avec les problèmes quotidiens des fidèles et à travers une nouvelle manière de discours simple et directe, lui assurant une grande popularité. Jusqu'à sa mort Shenouda maintiendra cette réunion hebdomadaire dont le succès viendra légitimer de manière claire ce type de manifestation spirituelle.

> Cette réussite a inspiré progressivement de nombreux évêque et prêtres. Emerveillés par la mobilisation qu'entraîne chacune des réunions (on compte 5000 à 8000 personnes à la réunion hebdomadaire du patriarche), plusieurs d'entre eux ont décidé de suivre cet exemple et de spécifier un jour par semaine ou par mois, où ils pouvaient diffuser, sous forme de prêches, leur savoir et des conseils aux fidèles[115].

Au-delà de la réunion générale, des réunions spécifiques consacrées à différents aspects de la vie des fidèles ou aux différentes catégories de coptes – jeunes, femmes, diplômés – sont organisées, autorisant une efflorescence de nouveaux espaces adaptés à une grande variété de

[112] *Ibidem*, p. 86.
[113] Pour rappel le fondateur des catéchismes coptes.
[114] EL KHAWAGA, *Le renouveau*, p. 350.
[115] *Ibidem*, p. 351.

discours et de pratiques. Les épiscopats généraux développent également leurs réunions selon leur domaine de spécialisation, tel l'Anbā Mūsā organisant des prêches à destination de la jeunesse[116].

2. *Un christianisme de conversion*

Abūnā Sam'ān a connu dans sa jeunesse une conversion, un changement de vie, l'amenant à vivre une vie de bon chrétien et suscitant en lui une vocation de prêcheur[117]. Par sa participation aux activités de Khalāṣ al Nufūs, puis à travers sa mission auprès des chiffonniers, il a voulu à son tour convertir des chrétiens et des musulmans à la vraie religion. Il a constamment prêché cette conversion au Christ, seule manière selon lui d'être un vrai chrétien. A ses débuts, lors des réunions au Muqaṭṭam les repentis étaient invités à monter sur scène pour raconter leur rencontre avec Jésus dans un style évangélique voire pentecôtiste. Se mettant dans les pas du Christ, il avait l'habitude de laver les pieds des *khuddām* avant chaque réunion spirituelle. Aujourd'hui le lieu par excellence d'expression de cet appel à la repentance (*tawba*), est constitué par les réunions spirituelles.

Une réunion générale se tient tous les jeudis dans l'une des grandes églises du Muqaṭṭam. Avant même l'arrivée du prêtre, un chœur entonne une série de chants religieux dans le style «pop » dont nous parlions plus haut. Une bonne partie de ces chants sont des compositions de Māhir Fāyiz un chanteur très en vogue chez les coptes. De manière assez révélatrice les chansons que l'on entend dans les réunions de l'Eglise protestante de Qaṣr al Dūbāra ou aux réunions de Khalāṣ al Nufūs sont exactement les mêmes que celles que l'on chante au Muqaṭṭam. Ce sont également les mêmes *power point* qui font défiler les paroles avec pour fond d'écran des images plus ou moins religieuses, des Christ en croix ensanglantés, ou des images prises au hasard d'internet. Après le prélude musical, Abūnā Sam'ān arrive pour prononcer un prêche dont la durée a longtemps dépendu des aléas de son inspiration, mais qui sont désormais limités à 30 minutes pour les besoins de la diffusion télévisée[118]. Ainsi, le public des réunions du Monastère n'a cessé de s'élargir : celles-ci peuvent désormais être visionnées sur le satellite ou sur internet. Des équipes de prières se réunissent pendant la

[116] Sur l'Anbā Mūsā voir HASAN, *Christians versus Muslims*, p. 183-198. Pour une analyse de ses prêches voir EL KHAWAGA, *Le renouveau*, p. 374-377.
[117] Voir chap. 3.
[118] Le prêtre à, face à lui, un écran qui annonce le temps de parole qu'il lui reste.

réunion, dans des salles attenantes à l'église voire dans son clocher, pour contribuer à apporter au prêtre l'inspiration nécessaire pour délivrer son prêche.

Les sermons sont marqués par la question du péché et surtout de la rédemption. Il s'agit toujours de se convertir à Jésus Christ dans un mouvement analogue à l'optique des mouvements pentecôtistes. Ce sont les chants peu traditionnels, et cette insistance sur le repentir qui font dire aux détracteurs d'Abūnā Samʿān que son style est protestant. Les prêches de Samʿān sont autant d'appels à rejeter ses péchés et à rencontrer le Christ. Celui-ci représente une figure d'amour mais tout autant capable d'une grande sévérité. « Il terrifie les cœurs mauvais », et œuvre à créer un « cœur nouveau[119]». La repentance est souvent comparée à un nouveau baptême. On se trouve donc bien face à l'idée d'une nouvelle naissance par une véritable rencontre avec le Sauveur. Ces expériences spirituelles peuvent se répéter comme on le voit dans l'hagiographie d'Abūnā Samʿān qui connait plusieurs étapes à son repentir[120]. Le prêtre prône d'ailleurs la perpétuelle repentance, devant être constamment renouvelée, comme l'exprime bien l'expression *ḥayāt al tawba* (vie de repentance) souvent posée en idéal. Le discours religieux garde toujours une certaine distance avec le quotidien. Certes le prêtre raconte parfois des petites histoires stéréotypées où les protagonistes finissent par se repentir, mais la plupart du discours est construit sur des citations et des histoires bibliques. La palette des comportements humains évoqués est assez étroite et concerne quasi exclusivement la lutte contre le péché. Parfois, le combat contre le démon est posé en principe désincarné, martelé comme un leitmotiv à travers diverses citations bibliques. Dans d'autres cas, les péchés spécifiés sont essentiellement masculins : le café, la cigarette, la chicha, les drogues, le jeu ou l'alcool. Cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas un discours sur le bon comportement des femmes – il est au contraire très spécifique – mais les exemples utilisés en réunion générale pour expliciter les mauvais comportements sont toujours des fautes que l'on commet dans la rue, lieu d'où les femmes sont le plus souvent exclues au Muqaṭṭam[121]. Les réunions spirituelles pour les femmes se tiennent séparément de celles destinées aux hommes et sont animées par Mme Suʿād. La seule exception est la réunion générale du jeudi soir qui accueille tout le monde.

[119] Prêche du 24/6/2011, en ligne : https://www.youtube.com/watch?v=0Ge8oa5cNto, visité le 20/4/2014.
[120] Voir chap. 3.
[121] L'aspect genré du discours religieux ne sera pas approfondi dans notre travail. A ce sujet, voir : ARMANIOS, « The Virtuous Woman » ; ARMANIOS, AMSTUTZ, « Emerging Christian Media » ; MAYEUR-JAOUEN, « Umm Irînî ».

A destination des membres de la communauté se tiennent donc également chaque semaine des réunions spirituelles. Une réunion pour les jeunes hommes et une pour les jeunes femmes. D'autres sont régulièrement destinées aux diplômés, aux *khuddām* ou encore d'autres catégories. Le Monastère accueille ainsi régulièrement des prêcheurs venant en général de quartiers plus favorisés et qui animent ces rassemblements quand un prêtre ne s'en charge pas directement. Ces réunions de jeunes sont extrêmement courantes dans toutes les paroisses. C'est le lieu souvent d'une discussion sur les problèmes quotidiens, le mariage, le sexe, l'amitié, le travail et même souvent les problèmes liés à l'actualité[122]. Au Muqaṭṭam point de débat ou de discussion, tout est tourné vers le projet rédempteur qui anime le lieu.

> 23 mars 2010, carnets de terrain
>
> Une réunion de jeunes, fait suite à un tournoi de football. Chacune des équipes portait le nom d'un saint. L'animateur « refait le match » en montrant des photos du tournoi. Ensuite vient un sketch édifiant. Une équipe est organisée et solidaire, l'autre ne l'est pas. La « bonne » équipe s'en remet sans cesse au Christ ; ses membres prient. Dans l'autre, les joueurs pensent surtout à gagner la partie et sont prêts pour cela à briser les jambes des adversaires. L'un des joueurs met son projet à exécution mais s'est lui qui se fait mal. Celui qu'il avait essayé d'agresser l'aide, le porte ; l'autre s'exclame alors « Ah c'est toi qui me porte… ».
>
> Ensuite vient le prêche de Sam'ān. Il s'assied devant une table drapée de blanc. Il est installé sur l'estrade. L'exercice corporel est important, affirme-t-il, de même que l'exercice spirituel. Le sport est préférable à toutes les mauvaises habitudes que sont la chicha, les cigarettes ou les drogues. Le prêtre trace ensuite un parallèle entre l'exercice physique et le jeûne, expliquant que lui-même a parfois souffert pour s'y tenir, mais qu'il y est parvenu par la grâce de Dieu. Une prière collective fait suite à ce discours.

La thématique du nécessaire repentir, l'omniprésence du péché écrase toute autre considération. Mais tandis que Khalāṣ al Nufūs s'organisait sur le mode d'une communauté de frères-convertis relativement égalitaire, le rapport est ici fondamentalement inégalitaire. Ceux qui doivent se repentir ne se situent pas sur un pied d'églité par rapport à celui qui les y incite. A travers la manière dont sont organisées ces réunions transparaît davantage une injonction à se plier à l'idée de repentance qu'une véritable invitation à rencontrer librement le Christ. En cela, Sam'ān se situe entre deux eaux, celle de l'autorité paternaliste et celle d'une spiritualité de la rencontre individuelle avec le Sauveur. La relation d'autorité reste pour lui une obligation religieuse. Il l'a un jour exprimé clairement dans une interview donnée

[122] Nous avons pu le constater en assistant à une réunion de jeunes à Ṭura (un autre quartier de chiffonniers). Celle-ci était mixte et elle était animée par un jeune homme qui avait préparé une sorte de revue de presse sur l'actualité de la semaine écoulée.

à l'hebdomadaire *Rūz al Yussif* : obéir aux autorités en place est une obligation biblique[123]. De la sorte, nous l'avions vu précédemment, se constitue une sorte de groupe rapproché de fidèles du prêtre qui viennent à la plupart des réunions et qui se placent volontairement dans un rapport de soumission par rapport à Sam'ān.

De nouvelles pratiques se développent au Muqaṭṭam, qui illustrent bien l'oxymore « individualisme communautaire » que nous avons déjà utilisé. C'est le cas des « prières individuelles improvisées à haute voix[124]», en groupe. A la fin du prêche d'avril 2009, prononcé par un *khādim* extérieur à la communauté, on éteint les lumières. L'assistance est composée de 30-40 jeunes hommes du Muqaṭṭam. Chacun prend la posture qui lui convient. Tête enfuie dans les bras croisés, appuyés à un mur, debout les paumes tournées vers le ciel, chacun marmonne sa propre prière. Certains élèvent la voix de sorte que l'on distingue leurs paroles, tandis que d'autres émettent des plaintes qui font penser à des pleurs. L'ensemble monte doucement en puissance et en volume. Certains se déplacent et viennent se poster devant le rideau de l'iconostase. Les prières s'éteignent doucement, un joueur de *'ūd* (luth arabe) les souligne d'une mélodie discrète. Ensuite, les voix remontent une dernière fois en intensité avant de se taire, pour reprendre en cœur le Notre Père de clôture[125].

Au-delà des « protégés » de Sam'ān, le Monastère attire toutes sortes de gens extérieurs au quartier. Ceux-ci sont souvent issus de la classe moyenne, ou moyenne-supérieure. On trouve beaucoup de jeunes, notamment à travers les liens qui unissent le Muqaṭṭam et Qaṣr al Dūbāra, l'église évangélique située à proximité de la place Taḥrīr. Par exemple, la webmaster de Sam'ān est de confession grecque orthodoxe, mais s'est mise à fréquenter les églises évangéliques avant de devenir une assidue du Monastère. Elle a connu un problème de santé qui a pu se régler grâce à l'intercession du prêtre et s'est ensuite rapprochée de lui. Elle s'occupe aujourd'hui du site internet du Monastère, ainsi que de la page Facebook de l'église et d'Abūnā Sam'ān. Elle considère qu'il est important de dépasser la division des chrétiens entre différentes dénominations. Autre exemple : une jeune étudiante est venue au Muqaṭṭam, un jour de l'été 2011, pour servir de traductrice à un groupe de jeunes missionnaires coréens envoyés par Youth with a Mission[126]. Ce groupe organisait un spectacle de mime pour

[123] *Rūz al Yussif*, 24/05/2009, p. 19.
[124] CHARUTY G., « Les liturgies du malheur. Le souci thérapeutique des chrétiens charismatiques », in *Le Débat*, n° 59, 1990/2, p. 69.
[125] Observations, avril 2010.
[126] Mouvement issu du pentecôtisme étasunien. Créé en 1960, il sort assez rapidement du giron pentecôtiste pour adopter des options davantages progressistes. Il a pour but de donner à de jeunes étudiants l'occasion de mener une mission contribuant à l'évangélisation du monde. Youth With a Mission se focalise particulièrement sur les

enfants, montrant l'importance de l'amour du Christ. La jeune égyptienne, étudiante de coréen à l'université de 'Ayn Shams, est elle-même une *born again*. Elle est capable de dire depuis combien d'années elle s'est rapprochée de Dieu, mais elle ne renie pas pour autant son ancrage dans l'Eglise copte. *« 'Andī intimā' »* (j'ai une affiliation), précise-t-elle. Pourtant elle a suivi pendant dix ans les cours d'un catéchisme protestant, ainsi que des formations à l'évangélisation chez les coptes orthodoxes (à Saint-Marc, l'ancienne église de Zakariyyā Buṭrus) et chez des protestants. Elle aime fréquenter Qaṣr al Dūbāra et assister aux réunions d'Abūnā Makārī, « parce qu'il a une relation spéciale avec Dieu ». Dans son église de Zeitoun (une banlieue aisée du nord-est du Caire), elle s'implique dans un groupe dédié au service social à destination d'un quartier informel voisin. Les jeunes qui servent avec elle sont « fermés », dit-elle, et ne comprennent pas son ouverture vis-à-vis des autres chrétiens. Si ces pérégrins, qui circulent entre les églises, sont souvent des *born again* capables de proposer un récit assez précis de leur rencontre avec le Christ, d'autres ont un profil moins marqué. Des coptes orthodoxes peuvent chercher et apprécier des ambiances de dévotion différentes. Cet héliopolitain de la classe supérieure aime par exemple passer Pâques à Saint-Macaire où à Anaphora[127]. Ces deux sites sont des lieux important d'œcuménisme copte, mais leur fréquentation constitue également une manière de distinction sociale. Les moines de Saint-Macaire n'autorisent qu'un nombre limité de fidèles à assister aux cérémonies pascales afin de préserver l'ambiance de recueillement de leur monastère. Pour y être admis, il est nécessaire de connaître quelqu'un parmi les moines ainsi que d'annoncer le nombre exact de visiteurs, ce qui a tendance à opérer une forme de tri social. Cet homme circule également entre les églises, et fréquente même quelquefois des églises protestantes. Il est aussi membre d'une chorale qui participe à des *mawālid*. Le but est d'y prêcher la bonne parole dans les pèlerinages perçus comme des lieux de débauche. Aujourd'hui on le voit, un copte peut apprécier différentes ambiances dévotionnelles : à la fois la progressive ivresse d'une liturgie rythmée par les chants et récitations monodiques, alimentée aux vapeurs d'encens et l'exaltation collective de l'émotion dans des réunions électrisées au son de *tarānīm* interprétés par des orchestres modernes. On peut noter aussi que la configuration spatiale du Monastère produit également de nouveaux effets sur les rites traditionnels. La taille de la grande église se prête assez mal à l'ivresse évoquée, à laquelle conviennent davantage les

terres occupées par Satan, c'est-à-dire marquées par l'islam, le boudhisme, le communisme etc. FER Y., *L'offensive évangélique. Voyage au cœur de réseaux militants de Jeunesse en Mission*, Labor et Fides, Genève 2010, nous nous appuyons sur le compte-rendu de l'ouvrage par GHILONI J., in *Lectures*, en ligne : http://lectures.revues.org/1093?lang=en, consulté le 20/4/2014.

[127] Rappelons que le monastère de Saint-Macaire est celui qui fut dirigé par Mattā al Maskīn et Anaphora, un centre de retraite ouvert à l'œcuménisme.

espaces confinés. Mais d'autres rites notamment pendant la période de Pâques, prennent une autre dimension dans cet énorme sanctuaire. C'est le cas par exemple le jour du vendredi saint où les fidèles se prosternent à la fin de la cérémonie cent fois, alternativement au nord, au sud, à l'est et à l'ouest. Ces effervescences collectives qui sont courantes dans les grands sanctuaires de Haute Egypte à l'occasion des *mawālid* deviennent accessibles au cœur même de la capitale à un large public urbain.

Il est pourtant clair que de nombreux coptes ne partagent pas cet enthousiasme vis-à-vis de la circulation entre les églises, et refusent cette sorte de « marché du religieux »[128]. Un des *khuddām* du Monastère est particulièrement mal à l'aise vis-à-vis de cet équilibre instable entre tradition et tendance charismatique. Il estime qu'il est préférable que chacun prie dans son église et confie avoir été blessé par la remarque d'un membre de l'église de Qaṣr al Dūbāra à un autre évangélique : « on devrait leur faire oublier leurs vieilles traditions ». Quand il exprime ces réserves auprès des autres volontaires du Muqaṭṭam, il se fait traiter d'intégriste.

3. La conversion des musulmans

Le Monastère est aussi porteur d'un projet prosélyte de conversion des musulmans. Nous avons vu que Zakariyyā Buṭrus était particulièrement actif dans ce domaine et c'est d'ailleurs la cause principale de son départ forcé d'Egypte en 1989[129]. Depuis les années 2000, celui-ci est d'ailleurs revenu à l'avant plan à travers ses talk shows diffusés sur des chaînes satellitaires arabes chrétiennes. Les évangéliques de Qaṣr al Dūbāra – rappelons-le très liés au père Sam'ān – sont également à la pointe de ce prosélytisme, qui vient répondre à des comportements semblables côté musulman[130]. Cette église presbytérienne, fondée en 1948 par des missionnaires américains, est aujourd'hui liée à la tendance évangélique charismatique internationale avec des liens particulièrement étroits avec l'International House of Prayer à Kansas City (Missouri) dont la particularité est de proposer un service de prière 24 heures sur

[128] Voir ROY, *La sainte ignorance*, p. 205-2010.

[129] On peut lire en français le témoignage de la conversion d'une musulmane au christianisme dans laquelle le prêtre a joué un rôle : METWALLY N. M., *Une égyptienne musulmane convertie au christianisme*, L'Harmattan, Paris 2008.

[130] Ce prosélytisme est attesté par plusieurs témoignages que nous avons pu recueillir. C'est le cas par exemple d'un jeune homme copte orthodoxe qui a un temps participé aux services sociaux de l'église. Il s'est ensuite distancié de Qaṣr al Dūbāra quand il s'est rendu compte que le prosélytisme était au cœur de ces différents programmes. De même un responsable de l'église a ouvertement parlé du travail de conversion des musulmans à la chercheuse Fatiha Kaoues, voir *Développement du protestantisme*, p. 339-341.

24[131]. Qaṣr al Dūbāra est dirigée depuis 2008 par la figure médiatique du pasteur Sameh Maurice dont les prêches sont retransmis chaque semaine sur Sat 7, une chaîne satellitaire à vocation prosélyte qui retransmet également les réunions de prière du père Sam'ān[132].

Les tensions autour de la thématique de la conversion sont nombreuses en Egypte et il est particulièrement difficile de changer de religion, surtout quand il s'agit de sortir de l'islam. Mais la nouveauté, dans les années 2000, a été la forte médiatisation de ces questions de plus en plus débattues dans la presse. La nouvelle fortune de ces thématiques était liée à l'émergence d'un espace public porté par une presse au ton plus libre, qui n'avait plus peur d'aborder la question autrefois inaudible du droit de choisir sa religion. Des rumeurs ont aussi été généreusement relayées par des journaux à sensation et les accusations de prosélytisme se sont faites de plus en plus fréquentes. Entre chrétiens également des tensions sont apparues et des prélats coptes ont également accusé les protestants de vouloir convertir les orthodoxes. A la fin des années 2000 l'évêque Bishūy, grand ennemi de la tendance charismatique et secrétaire du Saint-Synode, a régulièrement fustigé l'invasion protestante[133]. Bishūy est allé jusqu'à accuser les évangéliques de nourrir des plans secrets pour convertir les coptes, sur les antennes de la télévision nationale. Les violences confessionnelles durant les dix dernières années ont souvent commencé par des rumeurs concernant des femmes, le plus souvent jeunes, qu'il s'agisse d'une relation entre un chrétien et une musulmane (ou l'inverse), ou de femmes chrétiennes converties à l'islam « séquestrées » ensuite dans une église ou un monastère pour les empêcher d'accomplir leur choix. Au sein de la communauté copte les histoires d'enlèvements de jeunes femmes pour les convertir de force circulent abondamment[134]. En général le mode de résolution de ces conflits, qui commencèrent à provoquer des manifestations de protestation de la part des coptes, a été de « confier » les femmes à l'Eglise qui les a tenues au secret[135]. Après la révolution c'est la rumeur qu'une femme s'était convertie à l'islam et était retenue dans une église, qui a provoqué le 9 mai 2011 l'incident d'Imbāba (un quartier populaire à l'ouest du Caire), se soldant par une

[131] Voir la page de présentation sur leur site internet : http://www.ihopkc.org/about/, visité le 5/12/2012. Ils proposent également une version arabe du site.

[132] Voir DOWELL A., *The Church in the Square: Negotiations of Religion and Revolution at an Evangelical Church in Cairo, Egypt*, mémoire de master, American University in Cairo, 2012, p. 3-8. Sat 7 accueille des chrétiens de toutes les confessions. Elle transmet en anglais, arabe, persan et turc.

[133] Voir par exemple *Al Maṣrī al Yawm*, 3/10/2009, résumé et traduit sur Arab West Report, en ligne : http://www.arabwestreport.info/year-2009/week-40/23-coptic-orthodox-church-uncovers-protestant-plan-convert-orthodox-evangelical-20, visité le 8/1/2014.

[134] DELHAYE G., « La figure de 'la jeune fille convertie et mariée de force' dans le discours militant des coptes en disaspora », in GUIRGUIS L. (dir.), *Conversions religieuses et mutations politiques en Egypte*, Non Lieu, 2007.

[135] Par exemple, sur le cas d'une femme de prêtre, Wafā' Qustantīn, qui avait disparu en 2004, manifestement pour fuir avec son patron musulman voir, GUIRGUIS L., *Les coptes d'Egypte*, p. 112-114.

vingtaine de morts. Le Monastère a lui-même été impliqué dans une affaire de ce genre en 2006. Un jeune fille de 17 ans du Fayyoum s'était convertie à l'islam pour se marier et était partie au Caire avec son époux. La famille de la jeune fille est alors venue s'adresser à Abūnā Sam'ān pour tenter de la retrouver. Celui-ci envoya sept diacres à sa recherche, qui furent interpelés par la police et placés en garde-à-vue pour une assez longue période en vertu de la loi sur l'Etat d'urgence autorisant la détention illimitée. En réaction, une grande manifestation fut organisée à l'intérieur du Monastère pour protester contre l'emprisonnement des sept hommes. Cette démonstration de colère provoqua l'intervention du député du lieu, Ḥaydar Bughdādī, pour apaiser l'affaire et du chef des services de sécurité égyptiens Zakariyyā 'Azmī qui obtinrent finalement la libération des prisonniers[136].

Le Monastère baptise des musulmans qui viennent ensuite régulièrement consulter leur père spirituel, qu'il soit l'un de prêtres ou le Dr. Samu'īl, le beau-fils de Sam'ān.

> Extraits de carnet de terrain, avril 2010
>
> Un vendredi matin d'avril 2010, j'avais pris rendez-vous avec le Dr. Samu'īl. Il m'a invité à déjeuner. J'eus la surprise de découvrir que j'allais partager mon repas avec plusieurs convertis dont l'un venait de se faire baptiser. Ce dernier a choisi de devenir chrétien l'année dernière (il donne le jour et l'heure de la révélation). Nous mangeons. Je parle avec l'un d'eux. Je lui demande si les familles sont au courant. Il dit que sa femme et ses enfants le savent, mais que celle-ci a refusé de le suivre dans sa démarche. Dr. Samu'īl répond pour eux. « Ils continuent à vivre comme avant, ils cachent leur foi ». Certains d'entre eux ont l'air très solitaire. Leur situation pose des questions pratiques délicates. L'un d'eux continuait à prier avec ses collègues musulmans comme avant, mais, secrètement, récitait le Notre Père. Son père confesseur a pourtant décidé qu'il ne devait plus désormais accepter de se joindre à ses collègues de travail pour les prières.
>
> Après le repas le docteur m'invite à m'assoir à côté de lui pour l'interviewer. Pendant ce temps-là un jeune homme, Michael (de son nouveau nom de baptême, prononcé à l'anglo-saxonne), raconte sa conversion. Des femmes issues d'une classe moyenne aisée sont arrivées entretemps pour écouter le récit. Le converti est très jeune (17 ans) et son histoire semble bien rodée, elle est fluide et l'adolescent parle vite. Il entremêle sa biographie d'une critique de l'islam, en énumérant les choses « stupides » que l'on trouve, selon-lui, dans cette religion. La Vierge lui est apparue à un stade de son parcours tout comme aux autres convertis qui affirmeront avoir eu de pareilles expériences.
>
> Le plus vieux des ex-musulmans raconte qu'il avait voulu rentrer dans une église il y a 15 ans, mais que le prêtre lui en avait refusé l'accès, rétorquant : « je suis nationaliste » [c'est-à-dire, je ne veux pas

[136] Voir les différents rapports et résumés d'articles de presse sur le site Arab West Report : http://www.arabwestreport.info/year-2006/week-43/30-pope-pledges-settle-crisis-seven-detained-christians-states-assistance ; http://www.arabwestreport.info/year-2006/week-43/2-christian-anger-about-conversions-islam ; http://www.arabwestreport.info/year-2006/week-43/32-out-last, consultés le 8/1/2014.

> provoquer de tensions confessionnelles]). « Il avait peur » ajoute alors une des dames élégantes. Celles-ci ont la larme à l'œil en écoutant Michael raconter sa conversion avec un sourire bienveillant et attendri.
>
> Les convertis suivent une progression, un apprentissage qui les mène progressivement au baptême. Le prêtre qui les chapeaute leur donne à lire les livrets pieux édités par le Monastère qui semblent donc constituer la chair de leur initiation à la foi chrétienne.

Cette activité prosélyte n'est pas passée tout à fait inaperçue. Le Monastère est régulièrement suspecté de baptiser des musulmans et, si l'on en croit le journaliste Muḥammad al Bāz spécialisé dans les affaires coptes, la preuve en aurait été faite récemment quand l'avocate des droits de l'homme Naglā' al Imām a révélé publiquement sa conversion et, surtout, le fait qu'elle avait été baptisée au Muqaṭṭam[137]. Abūnā Sam'ān n'est certainement pas le seul prêtre copte à convertir des musulmans. Le père Matiās Naṣr par exemple, activiste du droit des coptes et fondateur de la revue al Katība al Ṭībiyya (la Légion thébaine), l'admet sans aucune difficulté. Il est d'ailleurs plutôt hostile à la tendance charismatique qu'il ne trouve pas très orthodoxe et, concernant les conversions, il n'hésite pas à reprocher à Sam'ān de pratiquer les baptêmes en secret :

> J'ai baptisé [des musulmans] comme Abūnā Makarī et Abūnā Sam'ān. Mais après les avoir baptisés je leur donne des certificats de baptême et je m'occupe d'eux. [Chez Makarī et Sam'ān] il n'y a aucun suivi. Ils disent : « je t'ai donné la meilleure chose au monde » et puis c'est tout. Et aussi, ils n'aiment pas que l'on dise « Abūnā untel m'a baptisé ». Moi je lui donne *carte blanche*[138] et je lui dis « mon fils je t'ai baptisé, va au tribunal et demande des papiers égyptiens prouvant que tu es chrétien et moi je te donne un certificat et je t'aide[139]».

Ainsi le monastère est engagé dans une activité prosélyte dont nous n'avons fait qu'esquisser les contours. Il était en effet malaisé d'enquêter de manière trop insistante sur cet aspect éminemment sensible. Cependant, Sam'ān, au contraire du prêtre activiste Mātyās, entend garder une certaine discrétion sur ces activités. Il privilégie l'expression métaphorique du combat contre l'islam, qui permet d'exprimer assez librement un message prosélyte sans qu'il soit automatiquement perçu comme tel par les musulmans.

[137] Interview avec Muḥammad al Bāz, avril 2010.
[138] Dit en français par le père Mātyās.
[139] Interview avec Mātyās Naṣr, octobre 2011.

4. L'exorcisme comme mise en scène de la conversion

Au-delà de l'activité concrète de conversion des musulmans, le Monastère propose une véritable dramaturgie de la lutte contre l'islam mettant en scène la supériorité du christianisme[140]. Il s'agit des séances d'exorcisme public qui se tiennent tous les jeudis après la réunion hebdomadaire de prière. Le phénomène a acquis une visibilité importante depuis la moitié des années 2000, attirant l'attention de journalistes égyptiens aussi bien qu'étrangers. La raison principale est certainement à chercher dans la diffusion des exorcismes du père Makārī Yūnān sur la chaîne satellitaire al Karāma. Le rite à lieu chaque semaine à l'église dite « Murquṣiyya al Qadīma » (la vieille église Saint-Marc), l'ancienne cathédrale copte située dans le quartier de Ẓāhir non loin de la gare ferroviaire Ramsis. Sam'ān, quant à lui, n'a pas souhaité jusqu'à présent que ses exorcismes soient retransmis à la télévision. On peut toutefois en trouver des vidéos sur internet et même sur le site du Monastère. La diffusion de ces rites un peu particuliers constitue une nouveauté qui provoque en retour des débats sur leur légitimité.

L'exorcisme est omniprésent dans les évangiles et constitue « peut-être l'activité la plus hautement prisée de l'Eglise primitive[141]». D'emblée le triangle guérison, exorcisme, rédemption, marque l'histoire chrétienne. Le grand Père de l'Eglise Athanase, par exemple, considère l'incarnation du Christ comme enseignement – révélation de la nature divine – et comme guérison[142]. Il décrit par ailleurs dans la *Vie de saint Antoine* les nombreuses tentations démoniaques qui assaillent l'ermite afin de le détourner de son combat spirituel[143]. Une ancienne version égyptienne du rite d'initiation monastique s'ouvre sur le verset de la lettre de saint Paul aux Ephésiens « Revêtez l'armure de Dieu pour être en état de tenir face aux manœuvres du diable. Ce n'est pas à l'homme que nous sommes affrontés, mais aux Autorités, aux Pouvoirs, aux Dominateurs de ce monde de ténèbres, aux esprits du mal qui sont dans les cieux (6 ; 11-12)[144]». Les guérisons constituent également une constante dans les miracles relatés par les textes hagiographiques coptes. Il semble même que la majeure partie des guérisons que l'on trouve dans la littérature en langue copte soient liées à des possessions,

[140] La dimension théâtrale de l'exorcisme a été mise en avant par de nombreux analystes. Voir la mise au point de Florence CHAVE-MAHIR, *L'exorcisme de possédés dans l'Eglise d'Occident (Xe-XIVe siècle)*, BREPOLS, Turnhout 2011, p. 177-221.
[141] BROWN P., *Le culte des saints*, p. 138. Sur l'exorcisme dans les Evangiles voir CHAVE-MAHIR, *L'exorcisme des possédés*, p. 28-29.
[142] DAVIS S. J., *Coptic Christology in Practice*, p. 19.
[143] *Ibidem*, p. 27.
[144] VAN DER VLIET J., « Demons in early Coptic Monasticism. Image and Reality », in HONDELINK H. (éd.), *Coptic Art and Culture*, Shouhdy Publishing House, Le Caire 1990, p. 136-137.

comme c'est d'ailleurs le cas dans le Nouveau testament[145]. La délivrance, dans ces récits, s'obtient à travers l'intercession de ministres du culte et de saint hommes, mais aussi d'objets. Le prêtre utilise la croix, l'eau bénite, la Bible pour obtenir le miracle, mais l'on peut aussi toucher le cylindre abritant les reliques d'un saint, ou l'icône qui constitue l'un des vecteurs privilégiés de la présence et de l'efficacité des intercesseurs[146].

La croyance aux démons, aux djinns et autres esprits est jusqu'à nos jours largement partagée par chrétiens et musulmans, comme l'a bien montré Barbara Drieskens dans son étude au titre évocateur : *Living with Djinns*[147]. Une grande part des croyances des Egyptiens ont longtemps relevé – et relèvent encore – d'une culture partagée, particulièrement dans les campagnes.

> Les lieux de culte communs, souligne Bernard Heyberger, ancrés dans un paysage précis, relèvent souvent d'une sacralité chtonienne, définie par la présence du rocher, de la grotte, de la source, du cénotaphe du saint, éléments d'un sacral presque universel, identifiable et acceptable pour les membres de diverses dénominations religieuses[148].

Les musulmans et les chrétiens ont beaucoup fréquenté les *mawālid* de l'autre communauté jusqu'à ce que les réformismes religieux viennent, tout au long du XXe siècle, séparer plus nettement les célébrations et combattre les « excès » de la religiosité populaire[149].
Il existe en Egypte des rites de possession que l'on nomme *zār* et qui sont accompagnés de musique[150]. Ils ne sont pas des exorcismes, mais des adorcismes, comme les a qualifiés l'anthropologue Luc de Heusch[151], visant à « se concilier la bienveillance des esprits[152]». Il existe une variété de spécialistes s'occupant des problèmes de djinns, de mauvais œil et autres soucis de santé attribués à une cause surnaturelle. Cela n'empêche pas les musulmans de

[145] GODRON G., « Healings in Coptic Literature », in *Coptic Encyclopedia*, en ligne : http://ccdl.libraries.claremont.edu/cdm/fullbrowser/collection/cce/id/933/rv/singleitem/rec/10, visité le 20/1/2014 ; FRANKFURTER D., « Where the Spirits Dwell: Possession, Christianization, and Saints' Shrines in Late Antiquity », in *Harvard Theological Review*, 103:1, janvier 2010.
[146] GODRON, « Healings ».
[147] *Living with Djinns.*
[148] HEYBERGER B., *Les chrétiens au Proche-Orient. De la compassion à, la compréhension*, Manuels Payot, Paris 2013, p. 132.
[149] Voir MAYEUR-JAOUEN C., « Que partagent les coptes et les musulmans d'Egypte ? ».
[150] BATTAIN T., « La divination dans le rituel du zar égyptien », in *Egypte/Monde arabe*, première série, n° 14, en ligne : http://ema.revues.org/572, visité le 20/1/2014 ; DRIESKENS, *Living with Djinns*, p. 234-335 ; HOPKINS N., « Spirit Mediumship in Upper Egypt », in *Anthropos*, n° 102, 2007, p. 403-419 ; WINKLER H. A., *Ghost Riders of Upper Egypt. A Study of Spirit Possession*, traduit de l'Allemand par HOPKINS N., The American University in Cairo Press, Le Caire/New York 2009 [1936].
[151] CHARUTY G., « Exorcisme », in AZRIA R., HERVIEU-LEGER D. (dir.), *Dictionnaire des faits religieux*, p. 358.
[152] BATTAIN T., « La divination », § 1.

recourir aux services du prêtre copte qui jouit depuis longtemps d'une solide réputation d'exorciste voire même de sorcier. Celle-ci provient sans doute du fait qu'il est, aux yeux des musulmans, « réputé inférieur dans l'échelle des êtres, donc plus proche de la nature et plus à même de dominer les forces chtoniennes[153]». Comme le remarque B. Drieskens, « the stranger is better in dealing with the unknown[154]». De même saint Georges, réputé pour ses recours contre les démons, est parfois invoqué par des musulmans pour obtenir une guérison.

On trouve chez les coptes des prières d'exorcisme dans la liturgie, notamment au moment du baptême[155], mais il n'y a pas de rituel copte d'exorcisme précisément codifié (au contraire du catholicisme) et ce sont souvent des récitations de psaumes qui sont utilisées pour chasser les esprits[156]. Une des descriptions les plus précises d'un exorcisme nous est parvenue à travers le récit de l'écrivain britannique S. H. Leeder qui relate, au début du XX^{e} s., les exploits du célèbre évêque du Fayyoum, Abrām (1829-1914)[157]. Il reprend le récit d'un jeune copte éduqué, travaillant pour l'administration au Caire et dont la tante à dû recourir aux services de l'évêque dont la réputation avait franchi les frontières de l'oasis :

> The Bishop Abraam has a never-failing power against evil spirits, relieving large numbers both of Christians and Moslems every year, who are possessed by them. My young aunt had an evil spirit, and she became a source of great trouble to all our family. Many doctors tried to cure her, but failed. When she was under the influence of the fit, she used to yawn much, and to stretch her arms forwards and backwards, crying incessantly. Unconsciously, of course, she talked much nonsense, cursing everybody; then she would ask to have her feet washed with soap and cold water. This was always done; but in a short time she would tear off all her clothes and roll on the ground, the scene being terribly painful to her family. Bishop Abraam was not then confined to his house, and because my father was a servant of the Church, we begged the Bishop to visit us if he ever came to Cairo. At last he sent a message that he was to pay a visit to the Patriarch, and on a certain day he would come to our house [...] Whether from excitement I do not know, but the moment we appeared, my aunt fell in a fit; crying in an awful voice, 'Take away this fire. Oh! I am going to burn!' The Bishop was praying earnestly, and moved slowly to

[153] MAYEUR-JAOUEN, « Que partagent les coptes et les musulmans d'Egypte ? », p. 239.
[154] DRIESKENS, *Living with Djinns*, p. 196.
[155] BURMESTER O. H. E., *The Egyptian or Coptic Church: A Detailed Description of her Liturgical Services and the Rites and ceremonies Observed in the Administration of her Sacraments*, Société d'Archéologie Copte, Le Caire, 1967, p. 116.
[156] VIAUD G., *Magie et coutumes populaires chez les coptes d'Egypte*, Editions Présence, Sisteron 1978, p.71. De mêmes les psaumes ont été longtemps utilisés pour toutes sortes d'opération magiques, pour se protéger des aléas de la vie quotidienne et même pour nuire à autrui. Les psaumes sont recodés en carrés présentant des chiffres et supposés avoir une efficacité sur le monde. Ce texte non daté pourrait remonter à l'époque mamelouke. HENEIN N. H., BIANQUIS T., *La magie par les psaumes. Edition et traduction d'un manuscrit arabe chrétien d'Egypte*, IFAO, Le Caire 1975.
[157] Sur ce personnage : VOILE, *Les coptes d'Egypte*, p. 175-186.

> where my aunt lay. He then laid the cross on her head and said in firm tones, 'In the name of Jesus Christ I command you to go out and leave her!' I shall never forget the agony of this moment, for my aunt distorted her mouth, and uttered a fierce cry. The Bishop did not move the cross from her head, and simply repeated his command. Then the spirit, apparently wrestling against the superior power, said, through my aunt, first, 'I will go out through the eye'; then 'through the ear'; then 'through the mouth'; but the Bishop each time sternly rebuked it, saying, 'Go out through the foot.' Then my aunt began to rub her eyes, stretch her arms, and move her hair away from her forehead as if she were awaking from sleep. She then half raised herself, and gazed at the Bishop, who was now smiling. He asked her to get up and show him her foot. Others of the family now came into the room, and we all looked at the foot; there was a red cross of blood on the big toe, which I distinctly observed. My aunt was frightened at seeing the blood, but when she was told what had happened, she got up and took the hand of the Bishop and kissed it. The Bishop blessed us all, and then said we might prepare for him a small dish of beans, which he ate with a piece of bread. Thanks to the righteousness of Bishop Abraam, my aunt has ever since had the best of health; she is now married and has three fine children[158].

L'évêque du Fayyoum est réputé pour avoir accompli toutes sortes de miracles, y compris après sa mort. Sa contribution post-mortem à un exorcisme est racontée dans une hagiographie datant de 1928 :

> La société Tawfîq imprime une image d'Anbâ Abrām et se chargea de la diffuser dans toutes les directions. Et quand le Qummus Tâdrus de Girga [en Haute Egypte] en fît l'acquisition, il se rendit avec elle pour prier sur un possédé. Quand il la montra à celui dans lequel se trouvait l'esprit impur, ce dernier s'agita et se mit à crier d'une voix contrariée. Sur-le-champ, l'homme se rétablit ; son cœur s'apaisa et son esprit se calma[159].

Dans les *mawālid*, les pèlerinages, l'on vient régulièrement demander « la guérison des maux physiques, individuels, ou des souffrances sociales, collectives[160]». Au pèlerinage de saint Georges de Mīt Damsīs dans le Delta, Otto Meinardus relate un cas auquel il a assisté dans les années 1960. Une femme est amenée à l'Eglise où on la laisse plusieurs jours car elle est possédée par un démon. Enfin, le prêtre prie et impose sa croix sur la femme ce qui excite le *'afrīt* qui se sentait menacé. Le prêtre interroge alors l'esprit maléfique sur son nom et parvient à la faire sortir par le gros orteil[161]. Gérard Viaud, relate ainsi un exorcisme auquel il a assisté :

---

[158] LEEDER S. H., *Modern Sons of the Pharaohs. A study of the Manners and Customs of the Copts of Egypt*, Hodder and Stoughton, Londres/New York/Toronto 1918, p. 287-289.
[159] Cité par VOILE, *Les coptes d'Egypte*, p. 184.
[160] VOILE, *Les coptes d'Egypte*, p. 32.
[161] MEINARDUS O., *Christian Egypt. Faith and Life*, The American University in Cairo Press, Le Caire/New York 1970, p. 227.

Souvent le démon se débat, le malade tombe inconscient. Des dialogues étonnants s'engagent entre le démon et le prêtre devant une assistance tétanisée, tendue, où percent les cris et parfois les rires nerveux. Le possédé parle d'une voix étrange, tout autre que sa voix naturelle :

- Tu sortiras.
- Non, je ne sortirai pas !
- Tu sortiras par le gros orteil. Pourquoi ne veux-tu pas sortir ?
- Parce que je l'aime ! [celui que j'habite].
- Pourquoi l'aimes-tu ?
- Parce qu'il est tombé sur moi[162].

La presse copte se fait également l'écho de ces pratiques à la même période, comme dans un article de l'hebdomadaire Waṭanī, à propos du même pèlerinage que celui évoqué par Meinardus.

> Le phénomène le plus remarquable que nous ayons vu à la fête du mouled de saint Georges, c'est la présence d'un nombre non négligeable de malades qui portent la tenue blanche et qui se rendent à l'église pour que sortent de leurs corps les mauvais esprits, 'les démons' qui les torturent. Le prêtre fait une prière sur le malade, ce qui le fait tressauter. Puis l'esprit impur parle par la bouche de ce dernier en exprimant l'oppression qu'il ressent à cause de la prière qui est sur le point de l'étouffer. Ensuite le prêtre le gronde et lui ordonne, au nom de saint Georges, de sortir du corps du malade. Alors il se soumet à l'ordre et laisse l'empreinte de sa sortie sous la forme d'une tache de sang sur la robe blanche que porte le malade[163].

Le fait que l'on évoque ouvertement l'exorcisme semble constituer une nouveauté et l'on perçoit dans les commentaires du journaliste la volonté de concilier ces observations avec une approche scientifique, marquant par là une certaine méfiance vis-à-vis de ces phénomènes surnaturels :

> Le docteur Zakariyyā al-'Usfûrî, spécialiste des maladies nerveuses, le docteur Fawziyya Wahhaba Hâfiz, directrice du Centre d'orientation et de traitement psychologique, ainsi que le professeur Ahmad Fahmî Abû al-Khayr, expert en spiritisme, ont visité le mouled en 1959 et ont été témoins de l'un de ces phénomènes. Ils ont attesté de sa véracité sur le plan scientifique. Et il est vrai que nous avons besoin d'une recherche en profondeur pour expliquer le phénomène de l'expulsion de ce qu'ils appellent les

[162] Extrait de VIAUD G., *Les pèlerinages coptes en Egypte*, IFAO, Le Caire 1979, cité par MAYEUR-JAOUEN C., *Pèlerinages d'Egypte*, p. 222-223.
[163] Article datant de 1964, repris et traduit dans VOILE, *Les coptes d'Egypte*, p. 145.

> démons […]. Il est écrit dans l'Evangile que le Messie chassait les esprits et il a dit que cette espèce ne sort que par la prière et par le jeûne[164].

On trouve dans ces différents exemples un certain nombre de caractéristiques et de techniques qui persistent jusqu'à nos jours. C'est le cas de l'utilisation de la croix en bois que les prêtres coptes tiennent quasiment en permanence dans leur main lorsqu'ils officient. Déjà le patriarche Michaël Ier (743-767) dont la vie est relatée dans l'*Histoire des patriarches* était réputé chasser les démons sous la menace de sa croix[165]. Les malades qui tombent inconscients, le démon qui « converse » avec l'exorciste et l'expulsion par l'orteil[166] sont également des éléments que nous retrouvons chez Makārī ou Samʿān de nos jours.

Nous avons donc des éléments incontestables de continuité entre les pratiques que nous allons aborder et celles que la communauté copte a connues par le passé. Pourtant l'exorcisme, tel que pratiqué par les prêtres liés au mouvement charismatique, diffère sous plusieurs aspects de cet héritage. Il est aujourd'hui inscrit dans un dispositif qui lui confère d'autres significations sans pour autant effacer les anciennes. Par le passé, l'expulsion des démons (*ikhrāg al shayāṭīn*) faisait partie d'un environnement empreint de magie, peuplé d'esprits et où le surnaturel occupait une place importante dans la vie des gens. Ces pratiques sont d'ailleurs répandues dans l'ensemble du Moyen Orient et au-delà[167]. Malgré la forte sécularisation qu'a connue l'Egypte depuis plusieurs décennies, ces éléments de surnaturel, les histoires de miracles et les possessions font d'ailleurs toujours partie de la vie des cairotes. Les réformismes chrétiens et musulmans ont bien tenté de canaliser les croyances et de rejeter ce qui ne leur semblait pas conforme à l'orthodoxie. La science et l'idéal de progrès ont souvent été invoqués contre ces idées perçues comme des superstitions populaires « amenées » au Caire par l'exode rural.

Le discours visant à donner du sens à la vague de merveilleux (miracles, apparitions…), venue marquer l'Egypte à partir des années 1960 et visant à la canaliser, a été essentiellement produit dans un cadre urbain par une élite cultivée, donnant naissance à une nouvelle pédagogie de l'intercession[168]. Shenouda a tenté à partir des années 1970 de contrôler cette

---

[164] Art. d'A. Fīlibus dans le journal *Mār Girgis*, 1960 cité et traduit dans VOILE, *Les coptes d'Egypte*, p. 146.
[165] MEINARDUS, *Christian Egypt*, p. 225.
[166] Winifred Blackman y fait également allusion : *The Fellahin of Upper Egypt*, The American University in Cairo Press, Le Caire/New York 2000 [1927], p. 232.
[167] Voir par exemple : AL-ISSA I., AL-SUBAIE A., « Native Healing in Arab-Islamic Societies », in GIELEN U. P., FISH J. M., DRAGUNS J. G. (dir.), *Handbook of Culture, Therapy and Healing*, Routledge, Mahawah (New Jersey)/Londres 2004 ; RADI S., « Les maux entre Dieu, les genies et les hommes » , in BENOIST J. (dir.), *Soigner au pluriel. Essais sur le pluralisme médical*, Karthala, Paris 1996.
[168] Voir chap. 5.

éruption de miracles en tous genres, en encadrant par exemple les pèlerinages pour les purger de toutes les habitudes jugées déviantes d'un point de vue moral ou religieux[169]. Le mouvement charismatique a été plus loin dans cette épuration des pratiques religieuses, se recentrant sur le type de miracles le plus central dans le Nouveau testament : les exorcismes et les guérisons. Ceux-ci symbolisent à merveille le combat spirituel contre le péché et le mal, de plus en plus assimilés à l'islam. Cette tendance constitue une réinterprétation de pratiques anciennes dans une nouvelle optique largement influencée par les chrétiens occidentaux, particulièrement les protestants charismatiques. Dans l'entourage de Sam'ān, on n'hésite d'ailleurs pas à avouer que celui-ci est particulièrement sceptique face à la surabondance des miracles : les icônes exsudant de l'huile et même les apparitions de la Vierge le laissent perplexe[170]. Nous avons un jour interrogé un jeune *khādim* du Monastère sur le fait de savoir si l'anniversaire de saint Sam'ān deviendrait un jour un *mawlid*. Il fit une réponse brève et spontanée : « *mafīsh qiddisīn* », que l'on pourrait traduire par « il n'y a pas de saints ». Poussant un peu l'interrogatoire pour savoir s'il fallait comprendre que « les saints n'existent pas », le jeune homme nous assura que si, bien sûr, les saints existent, mais que les miracles proviennent de Dieu lui-même[171]. Sam'ān a exprimé cette idée de manière assez énergique dans un prêche de 2012 :

> [sur un ton emporté] Nous appartenons à qui ? Il n'y a pour nous personne d'autre que Jésus. Et Jésus est perdu dans l'Eglise et parmi les saints. Il n'y a plus de place pour lui. Je rentre dans une maison : je la trouve remplie d'images de saints. « Où est la photo de Jésus mon fils ? » […] Je trouve un poster de Mār Girgis [saint Georges] d'un mètre sur un mètre. Et une photo de je ne sais plus qui de la même taille. Et une photo de Jésus de 15 cm sur 12 cm[172].

[169] MAYEUR-JAOUEN, *Pèlerinages d'Egypte*, p. 345-379.
[170] Rappelons l'apparition, évoquée au chap. 3, que Sam'ān refusa d'homologuer.
[171] Il faut dire aussi que de plus en plus de chrétiens refusent le terme de *mawlid* pour désigner leurs pèlerinages. D'une part le mot est associé aux aspects festifs et jugés par certains moralement condamnables, d'autre part le terme est commun aux deux religions. Les chrétiens préfèrent souvent distinguer leurs pratiques de celles des musulmans, ont le voit aussi dans le choix des prénoms qui sont de plus en plus identifiables comme « coptes » soit qu'ils sont des noms de saints que les musulmans n'utilisent pas du tout comme Abā Nūb, Bishūy, Dimyāna soit ils sont des noms « occidentaux » comme Michael, Joseph (de préférence à Yūsif), John, Peter, Marina etc… Nous avons pu constater, lors des appels dans le catéchisme que nous avons suivi, qu'une écrasante majorité des pères des enfants (le nom de famille est encore souvent en Egypte le prénom du père) portaient des prénoms neutres du point de vue religieux : Yūsif, Magdi, Rizq, Usāma… Le même constat a été réalisé par Sebastian Elsässer dans sa thèse (*The Coptic Question*, p. 151) qui a pu consulter les listes d'élèves d'un collège catholique alexandrin. De même des expressions de politesse quotidienne sont de plus en plus évitées par les chrétiens. Un grand panneau de bois à l'entrée de l'église Saint-Sam'ān salue les visiteurs d'un « *al salām lakum* » de préférence à *al salāmu 'alaykum*. L'expression est jugée bibliquement valide. Il est vrai que beaucoup de musulmans ne se contentent pas de ce salut et lui adjoignent fréquemment « *wa raḥmatu llāhi wa barakātuh* » (la miséricorde de Dieu et sa grâce) qui accentue son caractère musulman.
[172] Juin 2012 : https://www.youtube.com/watch?v=-JekwmeAZmg, consulté le 21/6/2014.

S'il ne s'agit pas d'un rejet clair et franc du rôle des saints, on assiste bien à un recentrement sur le Christ qui a pour corollaire un affaiblissement du rôle des intercesseurs.

Au Muqaṭṭam, après le prêche du jeudi soir, une partie du public se déplace vers une autre église pour assister à l'exorcisme. Certains jours Sam'ān passe simplement entre les rangs pour prier pour les malades et possédés. A d'autres occasions la cérémonie obéit à une mise en scène plus élaborée et spectaculaire. Alors, les candidats à l'exorcisme défilent devant Abūnā Sam'ān et les autres prêtres du monastère. La plupart du temps, les opérations s'avèrent faciles et routinières. Sam'ān impose sa croix sur le front du « patient » tout en récitant une prière, l'asperge d'eau bénite et finalement lui souffle sur le visage pour symboliser l'Esprit saint en actes – le possédé est enfin libéré, ou le malade guéri. Parfois, cependant, le prêtre doit livrer un véritable combat. Il provoque alors l'évanouissement du possédé. Une fois couché sur l'estrade de l'église, on le recouvre d'un drap. Abūnā Sam'ān entre alors en contact avec les esprits : « *Intu kām wāḥid* » (vous êtes combien ?). Le possédé répond d'une voix distordue : deux ou trois, voire plus selon les cas[173]. Ensuite, Abūnā Sam'ān demande à la personne étendue de lever la jambe à plusieurs reprises. A la troisième fois, il intime l'ordre aux esprits de sortir par le pied du possédé. Alors celui-ci se relève, ayant visiblement retrouvé ses esprit, et le public applaudit. Le rite est accompagné d'un véritable dispositif musical. L'orchestre fait varier les registres entre la pop religieuse que nous évoquions plus haut et des chants coptes lorsque le ton se veut plus solennel. La musique accompagne véritablement l'exorcisme et si Abūnā Sam'ān lutte contre un esprit récalcitrant, le chanteur encourage le public à reprendre en chœur pour unir leur forces avec celles du prêtre.

Lors de ces séances, des musulmans viennent chercher la délivrance auprès du prêtre. On reconnaît surtout les femmes car elles sont voilées. C'est une grande source de fierté pour les chrétiens. Un jeune avocat amène un jour une jeune collègue musulmane pour se faire exorciser. Il est très fier de lui montrer le Monastère et de lui explique les scènes bibliques dont les sculptures ornent les murs de l'édifice. Il confie discrètement qu'elle a déjà eu recours à différents spécialistes musulmans mais que rien n'y a fait. Le jeune homme ajoute que le père de la jeune femme est « un grand cheikh », souhaitant ainsi montrer que l'on n'avait pas affaire à n'importe qui. Il se montre pourtant déçu à l'issue de la séance : la jeune fille a été exorcisée par un des assistants de Sam'ān qui est « beaucoup moins fort » que celui-

[173] Lors de l'un de ces « interrogatoires », le possédé répond « 15 », l'assemblée éclate de rire et le prêtre se fâche. Cette anecdote rappelle aussi la part de spectacle de l'exorcisme.

ci mais ça n'a pas fonctionné – il faudra qu'elle revienne pour réessayer. Emma Aubin-Boltanski a souligné pour le Liban l'importance cruciale du témoin musulman lors des récits de miracles chrétiens : « le 'musulman' occupe fréquemment la place structurale de la preuve[174]». La présence de nombreux membres de l'autre communauté aux exorcismes atteste pour les coptes de la force de leur religion[175]. L'idée de force, de puissance est en effet souvent associée à la personne de Sam'ān chez ceux qui l'admirent. Par exemple, un *khādim* d'al Mu'allaqa (l'église « suspendue » du Vieux-Caire) évoquant l'église du Muqaṭṭam, s'exclamait spontanément : « *da dīr gāmid giddan* » (c'est un monastère très puissant) ! Une jeune cairote, doctorante en sciences humaines, expliquait quant à elle comment elle avait changé d'opinion à propos des charismatiques. Il y a encore peu de temps, elle ne voulait pas entendre parler des Makārī, Zakariyyā etc. Elle se disait – se mettant à la place des musulmans – qu'elle n'aimerait pas qu'on dise le genre de choses à propos de sa propre religion. Une amie en qui elle a confiance l'a pourtant fait changer d'avis, lui disant un jour : « est-ce que tu crois qu'autant de musulmans viendraient voir Abūnā Makārī s'il ne faisait pas ce show ? Est-ce que les musulmans se poseraient des questions si Abūnā Zakariyyā ne les provoquait pas de cette manière ? » Elle a commencé alors à réfléchir et a doucement changé sa manière de voir[176]. On le voit, même pour des gens qui ne sont pas des spectateurs assidus de ces réunions et qui ne se déplacent pas aux exorcismes (comme c'était le cas de cette jeune femme), ce rite acquiert une valeur de démonstration apologétique face aux musulmans. La « prière des malades » est réputée posséder une valeur d'exposition de la vérité du christianisme. Comme l'écrivait Laure Guirguis, « ce discours, tissé au fil de ces pratiques, le pouvoir de guérir non seulement confirme la puissance de la religion chrétienne, mais il se donne comme pouvoir de vaincre la religion même de l'autre. […] » et, ajoute-t-elle, « dans cette nouvelle configuration, exorcisme et conversion se télescopent[177] ». La biographie du père Zakariyyā ne laisse pas beaucoup d'équivoque à ce sujet :

> Zakaria's practice was to beseech God to heal the sick, if in each case it was God's will. He simultaneously encouraged the exercise of faith by the afflicted person, if it was possible, as well as in those who had accompanied that person to the meetings. He always asked for those involved whether or

[174] AUBIN-BOLTANSKI E., « La Vierge, les chrétiens, les musulmans et la nation. Liban 2004-2007 », in *Terrain*, n° 51, septembre 2008, § 23.
[175] Nous n'avons pas réellement enquêté du côté des « possédés » musulmans mais un jour une famille musulmane sortant du Monastère nous a ramené au centre-ville dans leur camionnette. Ils avaient fait exorciser une jeune fille du clan. Ils étaient très réjouis de cette expérience et appelaient même des proches pour leur raconter la séance sans aucune gêne.
[176] Conversation, Le Caire, avril 2010.
[177] GUIRGUIS, *Les coptes d'Egypte…*, p. 191.

> not they really believed Christ could in fact still heal today. Only if the answer was in the affirmative did he proceed[178].

Abūnā Zakariyyā avait également pour habitude de s'adresser aux démons en utilisant des noms musulmans comme Muḥammād ou Aḥmad[179]. Des études anthropologiques rapportent que les possessions sont souvent attribuées à un esprit de l'autre religion. Nessim Henry Henein, dans les années 1970, raconte l'histoire de ce chrétien de Mārī Girgis, un village de Haute Egypte, possédé depuis vingt ans par *ḥāgg*[180] Muḥammad. Heba El-Kholy a, quant à elle, recueilli des récits de femmes musulmanes de milieux populaires, habitées par des esprits chrétiens. Sanā', une jeune étudiante infirmière de 19 ans interviewée par l'anthropologue, confiait à propos des démons qui l'habitaient :

> Mary and Girgis [des noms typiquement chrétiens] are young and they want me to wear short skirts and trousers and not to pray. When I hear the call to prayer, I keep screaming and have to close my hears. I want to wear the veil, but they do not allow me. I tried once and I had a continuous headache for two weeks[181].

Les esprits chrétiens poussent les musulmanes, dont ils prennent possession, à boire de l'alcool, à se procurer des croix. Les femmes victimes de ces déboires font également référence aux liens supposés privilégiés entre coptes et Occidentaux. L'une d'elle évoque ainsi la responsabilité dans son malheur du « grand pape des chrétiens » aux Etats-Unis. Plus intéressant encore pour notre propos, une femme âgée de Manshiyyat Nāṣir, confiait à H. El-Kholy qu'elle soupçonnait Abūnā Sam'ān d'avoir envoyé les esprits chrétiens à l'assaut des musulmans du quartier[182]. Dès lors, une des manières pour les spécialistes musulmans de gérer ce problème des djinns chrétiens, est de tenter de les convertir à l'islam[183].

Ces histoires de djinns, de *'afarīt* (sing. *'afrīt* : esprit) ou de *shayaṭīn* (sing. shayṭān : diable, aux plur. est utilisé comme équivalent de *'afarīt*) font partie des manières de mettre en récit les relations aux autres et de se raconter soi-même. Elles contribuent, à leur façon, à façonner

[178] ROBINSON, *Defying*, p. 48.
[179] Discussion avec Leyla Iskander, avril 2009.
[180] Titre que l'on donne à un musulman qui a fait le pèlerinage à la Mecque mais parfois aussi à un homme plus âgé en guise de respect. HENEIN N. H., *Mārī Girgis. Village de Haute-Egypte*, 2e éd., IFAO, Le Caire 2001, p. 260.
[181] EL-KHOLY H., *Defiance and Compliance. Negociating Gender in Low-Income Cairo*, Berghahn Books, New York/Oxford 2002, p. 185.
[182] Un homme de la communauté des chiffonniers nous a confié alors que nous lui évoquions cette histoire qu'un camarade d'école de son petit frère lui avait demandé de dire à Sam'ān d'arrêter de lancer des esprits chrétiens chez eux.
[183] EL-KHOLY H., *Defiance and Compliance*, p. 185-186.

l'« identité narrative[184]» des cairotes. Les récits mettant en scène des djinns peuvent constituer, entre autres choses, une manière d'exprimer les difficiles relations entre les deux religions – les prêtres-exorcistes s'adonnent à cette mise en intrigue de façon systématique. Cette ritualisation de l'exorcisme symbolise la lutte contre le mal, contre l'islam et « doit ouvrir sur la représentation de ce qui se passe […] sur une scène surnaturelle et intérieure[185]». Il ne s'agit pas ici de possessions collectives comme dans le cas des possessions de Loudun décrit par Michel de Certeau, qui « voient s'affronter publiquement prêtres exorcistes, autorités civiles et médecins laïques[186]». L'exorcisme public se fait rite et cela lui assure une certaine protection face au risque qu'éclate un scandale ou une discussion publique sur leur signification profonde. Aussi bien Makārī que Sam'ān tiennent leur « prière des malades » (*ṣalāt al marḍā*) – comme on appelle la séance d'exorcisme au Monastère – chaque semaine à heure fixe. De cette façon, par sa répétition, cette pratique comme le prêche qui le précède, s'inscrit dans l'activité religieuse régulière et trouve sa place légitime à côté de la liturgie. Venant en renfort de l'exaltation des martyrs, la grammaire démoniaque propose un nouveau vocabulaire de la lutte symbolique contre la religion dominante.

Abūnā Makārī a beaucoup contribué à populariser et à médiatiser l'exorcisme, en diffusant les séances chaque semaine sur une chaîne satellitaire. Non seulement son discours est beaucoup plus agressif que celui de Sam'ān envers l'islam, mais la diffusion de ses séances d'exorcisme touche un public beaucoup plus large : les enregistrements sont vendus à l'église où se déroule la cérémonie et les vidéos circulent abondamment sur Youtube. Il est vrai qu'à la différence de Sam'ān, Makārī ne doit pas gérer un lieu de culte de la dimension du Monastère, ni tenir le rôle de « chef communautaire ». Il n'hésite donc pas à venir s'expliquer à la télévision sur la chaîne satellitaire privée CBC en mars 2012, répondant aux questions d'un journaliste musulman[187]. Dans cet entretien, le prêtre explique sa vision du monde. A cause de la chute d'Adam, tout homme naît sous l'empire de la mort (*ḥukm al mawt*). C'est pour cette raison que l'on souffle trois fois, lors du baptême, sur le nouveau né pour en chasser le démon. Par ce sacrement et grâce à la foi, un homme nouveau se lève et chemine sur la voie du salut. Le présentateur lui demande qui de l'homme ou du démon choisit l'autre. A cela Makārī répond que « si l'on parle de celui qui n'est pas croyant ou de celui qui n'est pas chrétien alors il est naturellement la propriété du diable ». Le chrétien baptisé, par contre, s'il

[184] Ce concept est emprunté au philosophe Paul Ricœur pour qui l'identité se formule toujours à travers un récit. « L'identité narrative » est au cœur de l'œuvre *Soi-même comme un autre*, Seuil (Point Essai), Paris 1996.
[185] DE CERTEAU, *Les possession de Loudun*, p. 173.
[186] CHARUTY, « Exorcisme », p. 358.
[187] Il s'agit d'un canal satellitaire privé et généraliste diffusant depuis l'Egypte. http://www.youtube.com/watch?v=DJKPQ9YV6FA, visité le 27/1/2014.

marche droit, va au ciel et n'a rien à craindre même s'il peut dévier en cours de route, ce qui explique l'importance du repentir. On voit ainsi l'exorciste affirmer entre les lignes que le démon attaque les infidèles et que la seule voie pour lui échapper est de devenir chrétien. Le seul moment où il décrit les musulmans de manière plus ou moins positive intervient au moment de comparer les Egyptiens aux Occidentaux. Le présentateur demande pourquoi les exorcismes sont moins courants en Occident, et Makārī de répondre :

> Ici les gens sont profondément religieux, ils refusent l'œuvre du diable, aussi bien les chrétiens que les musulmans. Dans certains pays des péchés deviennent des lois et ne sont plus considérés comme des péchés. Prenez l'exemple de l'adultère qui est considéré comme un besoin naturel. Ils vivent dans le péché pourquoi, dès lors, le démon se révolterait contre eux.

Il précise aussi, au cours de cette interview, le caractère extraordinaire du don de guérison qu'il possède, qui n'est pas l'apanage de tous les prêtres – ce qui va à l'encontre de l'idée qu'il s'agirait d'une fonction routinière au sein de l'Eglise copte. Makārī affirme être entré en contact avec Dieu qui lui a dit comment chasser les démons : il s'est simplement exécuté. Le journaliste lui demande alors ce qu'il répond aux accusations de magie noire. Se posant explicitement en disciple du Christ, Makārī répond : « c'est déjà une grande bénédiction qu'ils m'accusent de choses dont on a accusées mon Seigneur ». Ces prises de position, ainsi que la mise en scène de l'exorcisme des musulmans, ont suscité des réactions et certaines attaques, faisant de Makārī l'une des figures les plus controversées de l'Eglise copte[188].

Sam'ān – tout comme Makārī – a souvent été attaqué par la hiérarchie copte pour ses exorcismes publics. C'est surtout l'Anbā Bishūy, à la tête du Saint-Synode et secrétaire de Shenouda durant de longues années, qui s'est chargé de critiquer cette pratique dénoncée comme une dérive protestante. C'est par son entremise que le pape a tenté de calmer le prêtre des chiffonniers à de nombreuses reprises. Sam'ān se faisait alors plus discret pendant quelque temps mais reprenait de plus belle une fois la tempête passée. Un *khādim* proche du prêtre émettait l'hypothèse que ce qui gênait le pape dans ce rite spectaculaire résidait dans le fait qu'il montrait de manière trop évidente la supériorité du christianisme sur l'islam, mettant le pontife en porte-à-faux vis-à-vis des autorités politiques du pays.

[188] Voir par exemple, http://www.arabwestreport.info/year-2006/week-35/21-father-makary-younan-accused-convincing-muslim-women-convert-christianity-state, consulté le 27/1/2014.

C. **Prophéties égyptiennes et christianisme transnational**

Sam'ān est porteur d'un véritable projet spirituel tissé de pratiques et de discours qui inaugurent de nouveaux « horizons d'attente[189]» pour les chrétiens d'Egypte. Surtout, il parvient à rattacher sa vision à des univers de sens formulés d'abord en Occident par des mouvements évangéliques ou pentecôtistes, tout en s'appuyant sur des matériaux puisés dans les traditions coptes qu'il subvertit sans rompre avec ces dernières. Nous verrons d'abord comment il formule une « métaphore vive » autour de la rédemption des chiffonniers, ensuite nous aborderons la vision millénariste du prêtre, et comment elle se rattache au mouvement évangélique charismatique.

1. Les chiffonniers et la rédemption : la métaphore vive

Nous empruntons le concept de métaphore vive à Paul Ricœur pour tenter de montrer qu'au-delà des aspects matériels de l'autorité d'Abūnā Sam'ān et de ses stratégies d'intégration à l'Eglise copte adossées à la tradition, la cohérence de son projet spirituel est surtout due à l'histoire qu'il raconte sur les chiffonniers et sur sa relation à ces derniers. Mais d'abord expliquons ce que l'on peut entendre par métaphore vive. « La métaphore, nous apprend Ricœur, est un travail sur le langage qui consiste à attribuer à des sujets logiques, des prédicats incompossibles avec les premiers[190]». Certaines métaphores sont sédimentées par l'usage, tandis que d'autres sont de véritables innovations sémantiques, capables dès lors non seulement de parler du monde mais d'agir sur lui. La métaphore vive « est le processus rhétorique par lequel le discours libère le pouvoir de certaines fictions de redécrire la réalité[191]». Le talent de Sam'ān est d'être parvenu à mettre à profit le récit du miracle du Muqaṭṭam en le réinvestissant de nouvelles significations à travers le récit auto-hagiographique de sa rencontre avec les *zabbālīn*. Ce réinvestissement s'est fait à travers des correspondances symboliques, des réinterprétations, et des déplacements sémantiques. Ces différents récits intriqués ont été racontés en des lieux et des temps différents, à des publics variés. En puisant dans ces différentes histoires, chacun peut se construire l'Abūnā Sam'ān

[189] Concept emprunté par Paul Ricœur à Reinhart Koseleck. « D'une part, le terme d'attente est assez vaste pour inclure l'espoir et la crainte, le souhait et le vouloir, le souci, le calcul rationnel, la curiosité, bref toutes les manifestations privées ou communes visant le futur […] Si, d'autre part, on parle ici d'horizon plutôt que d'espace, c'est pour marquer la puissance de déploiement autant que de dépassement qui s'attache à l'attente », RICOEUR P., *Temps et récit 3. Le temps raconté*, Seuil (Points), Paris s. d., p. 376.
[190]Cité dans ABEL O., POREE J., *Le vocabulaire de Paul Ricœur*, Ellipses, Paris 2007, p 51.
[191] Cité dans *idem.*

qui lui convient en fonction de ce qu'il projette sur lui car la métaphore vive des chiffonniers n'abolit nullement les significations contrastées attachées à cette communauté. Peut-être faut-il insister à nouveau sur la « richesse narrative » des *zabbalīn* qui se prêtent à merveille à une variété de récits comme celui d'un amour infini pour les pauvres (Sœur Emmanuelle), celui de la richesse de l'informel (EQI), ou encore celui de la rédemption par la foi. Sam'ān est un entrepreneur de sens talentueux, mais il doit compter avec une communauté qui ne se réduit pas à l'autorité qu'il exerce sur elle. Il a forgé ses récits à partir de ce qu'étaient les chiffonniers avant qu'il les rencontre : une communauté d'éleveurs, de recycleurs et d'éboueurs.

Le récit métaphorique formulé par le prêtre à propos des chiffonniers jouit d'une cohérence qu'il convient de souligner. Ce type de narration, qui implique une conversion de « mauvais chrétiens » à leur propre religion, est intimement lié à l'urbanisation massive des coptes au XX^{e} s. On peut se demander si cette mission de l'intérieur, à la fois religieuse et hygiéniste, n'a pas été entreprise de manière consciente à plusieurs stades du XX^{e} s., connaissant des moments plus intenses dans les années 1920, puis, à nouveau, dans les années 1940-50. Cette prédication itinérante s'est rejouée à partir des années 1970 auprès des chiffonniers, ces paysans échoués aux confins de la métropole. Ils symbolisaient probablement mieux que quiconque, la masse des chrétiens pauvres, quasi « païens » porteurs de tous les péchés, superstitions et arriérations. A cela venait s'ajouter la saleté et les odeurs qui caractérisaient le quartier à ses débuts. Comme le souligne Samir Boulos :

> The analogy between dirt and sin is so popular in evangelistic work because dirt helps the missionaries illustrate the nature of sin: sin and dirt are things that should not exist, that should be removed. They are both in conflict with a certain order: dirt is against a hygienic and domestic order, sins are against divine commands. Dirt and sins were both regarded as something ugly and dangerous. While dirt could cause sickness and high child mortality, sin on the other hand caused injustice, neglect and violence in society[192].

De cette façon le travail métaphorique vient signifier le changement apporté par la prédication de Sam'ān en attribuant aux chiffonniers des prédicats incompatibles avec les représentations négatives les concernant – éduqués, bon croyants, propres – partagées par tous les acteurs qui sont intervenus au Muqaṭṭam et par la majeure partie des Egyptiens. Comme le signale P.

[192] BOULOS S., « 'A clean hearth likes clean clothes': cleanliness customs and conversion in Egypt (1900-1956) », in *Islam and Christian-Muslim Relations*, vol. 21, n° 4, octobre 2010, p. 324.

Ricœur « l'application d'un prédicat n'est métaphorique que s'il entre en conflit avec une application réglée par la pratique actuelle […][193] ». Abūnā Sam'ān a évangélisé les chiffonniers, il les a civilisés et, en quelque sorte, purifiés. Cela ne signifie pas que son épouse ait entrepris une sensibilisation à l'hygiène principalement du fait de ses convictions religieuses. Elle l'a surtout fait parce que cela s'imposait, et cet objectif était partagé par tous les autres intervenants dans les *zarā'ib* qui partageaient le même constat sur les conditions sanitaires du quartier. Disons plutôt que la possibilité de mettre en relation l'image apocalyptique de la situation des *zabbālīn* au début des années 1970 avec les progrès réalisés dans les domaines de la santé, de l'habitat et de l'hygiène, permettait de donner les chiffonniers en modèle de la conversion par la foi.

Sam'ān a plusieurs fois déclaré que les *zabbālīn* étaient un exemple pour l'Egypte ; l'exemple des plus humbles des chrétiens ayant pris le chemin du Christ comme un jour tous les Egyptiens seront amenés à le faire. Le prêtre aime également partager le rêve qu'il fit étant plus jeune : assis à son bureau, l'Egypte entière défilait devant lui. Cet effet de sens métaphorique résonne favorablement aux oreilles des évangéliques charismatiques, telle la réalisatrice Diane Vermooten qui montre, dans son film, Sam'ān en artisan du développement par la foi[194].

Ce récit du changement des *zabbālīn* par la religion n'est pas dénué d'ambiguïtés, tout comme les exorcismes qui constituent aussi, à leur manière, une métaphore de la conversion. Lors des séances organisées chaque semaine au Monastère ou à l'église d'Abūnā Makārī, ceux qui viennent pour chercher la guérison sont le plus souvent des gens modestes. Ils viennent parfois de loin pour espérer ne serait-ce que toucher le saint homme dont on vante les pouvoirs miraculeux. Le cas de Makārī est particulièrement frappant. Un dimanche après la messe, en 2010, une foule s'amasse à la porte du bureau du prêtre et espère lui parler, ou au moins l'apercevoir. Les *khuddām* créent alors une diversion : Abūnā va sortir de l'autre côté de l'église. On en profite pour fermer les portes. La foule ayant compris le stratagème revient et parvient à s'introduire de force. L'insistance des gens venus pour voir le prêtre est si forte, qu'il sort finalement pour leur accorder en vitesse une bénédiction collective agrémentée d'un peu d'eau bénite. Alors que de pauvres gens ont parfois fait un long voyage avec un enfant malade, ils sont éconduits sans ménagement alors que le chercheur où le journaliste parvient sans trop de difficultés à obtenir un rendez-vous avec le saint homme.

[193] RICOEUR P., *La métaphore vive*, Seuil (Points Essais), 1997, p. 298.
[194] Sur le film de Vermooten voir chap. 5.

Au Monastère on ne croit pas aux djinns et aux *'afarīt* ; Sam'ān chasse les *shayaṭīn* (démons), qui sont les seuls que le christianisme admettrait[195]. Pourtant, les gens qui se pressent aux séances d'exorcismes croient – musulmans ou chrétiens – à l'existence de ces esprits pas toujours très conformes aux canons d'un christianisme (ou d'un islam) réformé. Ces visiteurs constituent cependant le « matériau » de l'exorcisme, ils le nourrissent de leur besoin de guérison ou des affres de leurs possessions. De la même manière, les chiffonniers, métaphore vivante du changement par la foi, se doivent de changer, d'être plus éduqués, moins « sauvages », moins chiffonniers… Plusieurs personnes extérieures au quartier, mais le fréquentant régulièrement, ont exprimé l'idée que les *zabbālīn* ne changeraient jamais tant qu'ils travailleraient au contact des poubelles. Une femme investie au service du Monastère, mais issue d'un quartier huppé de la capitale exprimait à travers ses propos l'ambiguïté de ces représentations :

> Extrait de carnet de terrain, avril 2011 :
>
> On sent que la fréquentation des chiffonniers la laisse perplexe. Par exemple, je lui ai demandé si elle comptait assister à la messe des quarante jours pour les martyrs le samedi suivant[196]. Elle m'a répondu que non. « Tu as vu les vidéos de l'enterrement, les gens crient, ils se frappent eux-mêmes ». Elle me montre la vidéo sur youtube. « C'est une catastrophe. Regarde Abūnā se fâche et les gens n'écoutent pas ». Elle estime pourtant qu'il existe une génération éduquée qui est différente, comme X et Y. Elle voudrait d'ailleurs faire un film sur cette nouvelle génération. Elle lie explicitement le fait de faire partie de cette « nouvelles génération » au fait d'exercer une profession qui n'ait rien à voir avec les poubelles. Elle voudrait qu'ils s'intègrent au cœur de la société. Son mari me dessine un schéma de la société du Muqaṭṭam. Quelques *khuddām*, quelques éduqués (entre 20 et 40 ans, « après tu ne peux plus les changer ») le reste est resté pareil. C'est eux qui sont allés bloquer la route, ils ont jeté des cailloux sur les microbus, et les familles des chauffeurs sont venues les aider [allusion aux incidents du 8 mars au Muqaṭṭam[197]]. Elle ajoute qu'Abūnā Sam'ān a voulu leur apprendre la propreté mais qu'ils ne veulent pas. Elle dit aussi « j'aimerais les sortir de là ». Elle ne comprend pas qu'ils veuillent vivre parmi les poubelles. Elle voudrait que ça change mais elle pense que les gens ne veulent pas changer. Elle dit qu'il y a pourtant des jeunes qui ont des appartements propres comme son amie Z.
>
> Elle me dit aussi franchement que c'est le lieu qui l'a inspirée, qui l'a attirée (et aussi Sam'ān) pas les gens. Plus tard elle confie qu'elle prie pour que les chiffonniers sentent qu'elle les aime. Elle dit (prenant l'exemple de son amie Z) : « elle peut élever son niveau et moi je me mets à sa place, je m'abaisse ». Car après s'être montrés très réservés par rapport à ces *ṣa'ā'ida* [plur. de *ṣa'īdī*, habitant de Haute Egypte] et notamment les *ma'allimīn* [les patrons] qui aiment beaucoup l'argent et sont très

[195] Entretien avec un *khādim*, février 2012.
[196] Sur les affrontements de mars 2011 au Muqaṭṭam, voir chap. 3.
[197] Voir chap. 3.

> riches, ils font l'éloge de ces gens simples, qui vivent humblement, la Bible toujours dans leur poche la citant dès que possible.

La métaphore n'a-t-elle pas besoin, pour se perpétuer, de chiffonniers exerçant toujours leur profession afin de montrer comment le repentir peut améliorer les chances de salut mais, peut-être aussi, le sort sur cette terre ? Est-ce que l'exorcisme attirera toujours autant de monde quand les croyances qui y amènent les gens et contre lesquelles luttent les charismatiques, auront disparu ? Sans doute le récit sera réécrit lorsque tout cela ne sera que le souvenir d'un lointain passé. Déjà le Monastère se prépare pour la postérité. Tout ce qui s'y passe est filmé et l'on peut, par exemple, se procurer une compilation de vidéos montrant les grandes étapes de la construction de l'impressionnant édifice religieux. Un musée a également été construit par Mario qui nous y a donné accès. Un chapeau et une croix de Zakariyyā Buṭrus, l'édit d'expulsion des *zabbālīn* qui les amena au Muqaṭṭam, ainsi que de nombreuses photos et articles de presse, constituent les pièces maîtresses de la collection du mémorial. Il est encore fermé au public et se prépare patiemment pour honorer Sam'ān quand il ne sera plus de ce monde. Le chemin est en tout cas tout tracé pour faire du prêtre du Muqaṭṭam un saint : son hagiographie est déjà écrite et ses miracles connus de tous.

2. Accents millénaristes et prophétiques

A un niveau plus large, le projet spirituel d'Abūnā Sam'ān peut être décrit comme la volonté d'étendre le rayonnement du christianisme en Egypte, de démontrer la force de la foi chrétienne menant à la conversion de nombreux coptes et musulmans. Un « réseau métaphorique[198] », tissé de pratiques et de discours, « projette un monde[199] ». Outre les conversions réelles au christianisme (celles des musulmans ou des *born again*), cette redescription de la réalité exprime une certaine représentation de la place du Chrétien dans la société et de celle du Copte au sein de son Eglise. Au regard des visions et des signes que Sam'ān interprète comme autant de confirmations de sa mission divine, on peut interpréter le « réseau complexe d'énoncés[200] » émis par le Monastère comme une forme de millénarisme. Celui-ci se nourrit de prophéties eschatologiques dont chaque réalisation de l'activité effrénée du prêtre est perçue comme le résultat concret, constituant autant de jalons sur le chemin tracé

[198] RICOEUR, *La métaphore vive*, p. 306.
[199] *Idem.*
[200] *Idem.*

par Dieu[201]. Selon Sébastien Fath « les pré-millénaristes pensent que l'histoire humaine actuelle est une séquence profane qui appelle les chrétiens au témoignage, dans l'attente du retour à venir de Jésus-Christ**,** qui seul établira le Royaume de Dieu. A l'inverse de ces pré-millénaristes, les post-millénaristes […] pensent que le Royaume de Dieu est déjà là, en phase de construction, et que le gros du combat contre les forces des ténèbres, c'est aux chrétiens (et non à Jésus directement lors de son retour à venir, comme le pensent les pré-millénaristes) de le mener pour conquérir le monde[202]». Le message émis depuis le Monastère est pourtant loin d'être aussi clair car il ne peut s'exprimer au grand jour, explicitement. Dans un pays à majorité musulmane, les chrétiens ne peuvent affirmer clairement leur espérance d'une (re)conversion de l'Egypte et l'idée que la révolution pourrait en être le signe annonciateur.
Essayons de voir comment le Monastère envisage la projection de desseins divins dans l'ici-bas au travers de l'organisation – en association avec l'Eglise évangélique de Qaṣr al Dūbāra – de grande réunions œcuméniques de prière avant et après la révolution du 25 janvier 2011. Nous allons voir qu'en rassemblant des prêcheurs de dénominations et de tendances différentes, ces rassemblements expriment dans un langage eschatologique chrétien leur appartenance à la terre d'Egypte et peut-être, surtout, affirment-ils que celle-ci est avant tout chrétienne. La vraie révolution consisterait alors à se réformer soi-même à travers le repentir. Autrement dit, si l'on est musulman le vrai changement revient à se convertir au christianisme – ce qui pouvait déjà se lire dans les exorcismes publics. Mais il nous faudra également distinguer entre différentes inflexions dans le discours, car les prêtres ou pasteurs ne se positionnent pas tous de la même manière quant à la révolution. Nous verrons qu'au-delà de la sévérité d'un Abūnā Sam'ān, un « jeune » prêtre comme Andrāwus Iskandar exprime une vision beaucoup plus optimiste qui encourage l'implication sociale des jeunes dans la vie sociale. Cela se traduit chez Iskandar par une appréhension de la révolution dans des termes positifs, dans la ligne du pasteur de Qaṣr al Dūbāra, mais opposée à celle du prêtre du Muqaṭṭam qui organisa une manifestation favorable à Moubarak durant la révolution.

Le Monastère a accueilli de nombreuses manifestations liées à l'église évangélique de Qaṣr al Dūbāra mais aussi des réunions hebdomadaires du père Andrawūs Iskandar. Celui-ci, responsable d'une paroisse à Damanhour dans le Delta, après avoir été prêtre en Libye (auprès

[201] Voir POLOMA M., « The Millenarianism of the Pentecostal Movement », in HUNT S. (dir.), *Christian Millenarianism. From the Early Church to Waco*, ed. Stephen Hunt, Hurst & Company, Londres 2001.
[202] FATH S., « Les charismatiques troisième vague c'est quoi ? », blog du chercheur Sébastien Fath, consulté le 25/03/2013, http://blogdesebastienfath.hautetfort.com/archive/2007/05/03/les-charismatiques-troisieme-vague-c-est-quoi2.html. Voir aussi HUNT S., « The rise, Fall and Return of Post-Millenarianism », in HUNT (dir.), *Christian Millenarianism.*

des travailleurs coptes expatriés), se rend chaque semaine avec un groupe de fidèles au Muqaṭṭam pour une réunion de prière. A intervalles plus éloignées, il consacre une journée entière (un *yawm rūḥī*, une journée spirituelle) au chant, au prêche et à la prière. Il participe également à un talk show de Sat 7, *kashshāf al asrār* (révélateur des mystères ou des sacrements). Le père Andrawūs s'est beaucoup impliqué après du mouvement œcuménique animé par Qaṣr al Dūbāra, il s'est par exemple rendu aux réunions organisées par l'église évangélique dans sa propriété du Wādī Naṭrūn intitulées *iḥsābha ṣaḥḥ*[203].

De plus en plus, l'église-cathédrale du Muqaṭṭam se profile comme la véritable *megachurch* de la mouvance charismatique/œcuménique. Le terme *megachurch* se réfère aux énormes églises évangéliques américaines qui privilégient les réunions spirituelles dans de gigantesques lieux de cultes, parfois des stades. Elles sont souvent autocéphales (le pasteur est indépendant de toutes dénomination) et ont tendance à se projeter au niveau international dans un mouvement prosélyte[204]. Le fait que le Monastère soit un lieu de culte copte orthodoxe est tout à fait crucial pour ce mouvement afin d'asseoir sa légitimité dans le paysage égyptien. Cette image d'une église qui unit les chrétiens égyptiens est également projetée à l'étranger dans les milieux charismatiques. Ramez et Rebecca Attalla peuvent ainsi affirmer en 2010, à la conférence de Cape Town consacrée à l'évangélisation du monde, que Saint-Sam'ān est la plus grande église du Moyen Orient[205].

En 2005, Qaṣr al Dūbāra et le Monastère organisent dans la grande église du Muqaṭṭam, une « Prière mondiale » dont l'initiative revient à des évangéliques sud-africains qui ont lancé à partir de 2001 un *Global Day of Prayer* le jour de la pentecôte qui voulait d'abord toucher les chrétiens d'Afrique, étendant ensuite ses ambitions au monde entier[206]. La hiérarchie copte par la voix de l'Anbā Bishūy condamne alors l'événement comme un mélange des genres peu orthodoxe. Sam'ān est ainsi empêché d'accueillir de nouvelles manifestations de ce genre jusqu'au 11 novembre 2011 (11/11/11[207]) où est organisée une « prière pour l'Egypte »

[203] Expression colloquiale qui pourrait se traduire par « calcule bien ton coup ». Voir : https://www.youtube.com/watch?v=QYMVlr6YTgY&feature=kp, consulté le 21/6/2014.
[204] FATH S., « La projection géopolitique des *megachurches* évangéliques américaines », in *Revue internationale de politique comparée*, 2009/1, vol. 16.
[205] Cette conférence était organisée par le *Lausanne Movement*. Ce mouvement évangélique international, consacré à l'évangélisation du monde, a été lancé en 1974 suite à une grande conférence animée par le célèbre pasteur Bill Graham à Lausanne. Voir le site du mouvement : http://www.lausanne.org/fr/le-mouvement.html, visité le 29/1/2014. La vidéo de l'intervention au congrès de Cape Town peut être visionnée en ligne : http://www.youtube.com/watch?v=_5iqAdux1HI, visité le 29/1/2014.
[206] Vidéo qui raconte l'histoire du mouvement du point de vue de ceux qui l'ont lancé en 2001 : http://www.youtube.com/watch?v=_mXu7u1NDHU&feature=youtu.be, consulté le 9/12/2012. *Media Village* est une société de production de films religieux qui s'est donnée pour mission de relater des récits de vie témoignant de la transformation par la foi. http://www.mediavillage.info/production_detail&id=2302, consulté le 9/12/2012.
[207] Le prochain événement était programmé le 12/12/12, il a finalement eu lieu le 13/12.

également désignée comme une « nuit du retour à Dieu ». Ce jour-là des milliers de chrétiens affluent au cœur du quartier du Muqaṭṭam pour prier toute la nuit. Les prêtres les plus en vue de la tendance charismatique viennent prêcher pour l'occasion. Abūnā Samʿān bien sûr, Abūnā Makarī, Abūnā Andrāwus Iskandar de même que l'évêque de la Mer rouge, Dāniyāl, réputé proche du Monastère. Le pasteur de Qaṣr al Dūbāra, Sameh Maurice, est présent, mais ne prononce aucun discours pour ménager les susceptibilités[208]. Sans doute par prudence, Samʿān prend soin de ponctuer l'événement de prières traditionnelles coptes et de le clôturer par une messe, préservant ainsi le caractère orthodoxe de cette cérémonie. Les prêches des prêtres les plus vieux, Samʿān et Makarī sont essentiellement articulés autour de la rédemption et du rejet des péchés, comme le tabac ou les drogues. Le père Andrāwus Iskandar, en revanche, tient un discours à portée politique, se réjouissant de la révolution mais rappelant qu'elle doit avant tout venir d'un changement de l'individu, d'une réforme de soi. Chacun doit se repentir et ainsi contribuer à la révolution[209]. Un des moments marquants de la cérémonie, qui est devenu désormais la marque de fabrique de ces rassemblements, intervient au moment où la foule se met à crier « Jésus » pendant plusieurs minutes, frappant des mains et élevant le bras au moment de prononcer le nom du Christ[210]. La prière du 11/11/11 est relayée par la presse écrite et par ONTV, un canal privé dont le positionnement prorévolutionnaire est alors très marqué. L'événement est présenté sur cette chaîne satellitaire comme une prière pour la paix réunissant des chrétiens de toutes les confessions mais aussi des musulmans. L'émission s'est pourtant abstenue de montrer la foule criant « Jésus » pendant plusieurs minutes, moment qui à l'évidence aurait atténué la portée patriotique et d'ouverture aux musulmans de ce rassemblement[211].

L'aspect millénariste de cette mouvance transparait dans l'interprétation qu'elle propose de la révolution. Qaṣr al Dūbāra se targue d'avoir organisé une prière d'« intercession pour l'Egypte » durant les huit années qui ont précédé la révolution du 25 janvier. Selon Anna Dowell, qui a réalisé une enquête sur cette église, les fidèles ont beaucoup insisté après la

[208] Il a expliqué dans des prêches qu'il en était empêché par la hiérarchie copte mais qu'il espérait que cette situation change dans un avenir proche : http://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=BbH03Pf-M9Y, le 11/11/2011, consulté le 7/1/2013.

[209] Interprétation très proche de celle des télé-prêcheurs musulmans comme Amr Khaled. Voir MOLL Y., « Building the New Egypt: Islamic Televangelists, Revolutionary Ethics, and 'Productive' Citizenship », in *Cultural Anthropology. Journal of the Society for Cultural Anthropology*, mis en ligne le 31/1/2012 : http://www.culanth.org/?q=node/487.

[210] Moment particulièrement mis en valeur dans un petit clip réalisé par Sat 7 en anglais à propos de l'événement : http://www.youtube.com/watch?v=dSxBOV5YDu0, visité le 19/12/2012.

[211] http://www.youtube.com/watch?v=hHnFe04Pxrg, consulté le 12/12/2012.

révolution sur le fait qu'ils avaient jeûné et prié collectivement durant 40 jours à la fin de 2010 dans l'attente « d'une parole de Dieu ». Dowell explique :

> Over and over again, worshippers at KDEC [initiales de l'église en anglais] told me with great feeling that while the events of January may seem to have come out of nowhere, they were in fact a direct, divine intervention in response to the faithful prayer movement that had been growing in KDEC over the last eight years'[212].

Des rêves ou des visions partagés dans des assemblées de prière expriment de même l'espoir d'un retour prochain du Christ. Sam'ān, par exemple, raconte, lors du rassemblement de novembre 2011, l'un de ses rêves : « la montagne s'est ouverte, et j'ai vu une lumière très forte. Mais le plus important est que la montagne avait disparu. L'horizon s'était ouvert. Et la gloire de Dieu est apparue. Et comme je l'ai dit je ne suis pas le maître des rêves. Pourquoi Dieu me l'a-t-il envoyé ? Le Seigneur fera briller la gloire de Dieu sur l'Egypte ». Le pasteur Sameh Maurice, de même, raconte régulièrement à son auditoire ce genre de visions : « Il y a 40 ans, Dieu m'a parlé quand j'étais encore un enfant pour me dire qu'Il allait visiter l'Egypte, d'une visite glorieuse. Et j'ai écouté d'autres personnes auxquelles Dieu a parlé. J'ai écouté les plus âgés, et les jeunes. Et j'ai écouté des évêques, des prêtres et des moines » et d'ajouter que Dieu s'est de nouveau adressé à lui quelques semaines auparavant pour lui annoncer que sa venue était proche[213]. On perçoit bien la formulation d'une espérance aux accents messianiques qui s'appuie notamment sur les citations bibliques concernant l'Egypte, par exemple « bénis soit l'Egypte, mon peuple (Esaïe, 19-25) » et sur sa sanctification par le séjour de la Sainte-Famille qui donnent au pays un rôle central dans l'histoire chrétienne[214]. Il est pourtant malaisé de saisir la portée d'un tel discours : expression d'un espoir diffus liée à la situation incertaine des chrétiens en cette époque troublée ou véritable croyance mobilisatrice incitant à l'action ? Dans le cas des jeunes prêcheurs charismatique ce langage prophétique semble constituer une manière d'exprimer l'engagement des chrétiens dans la société et la révolution. Chez les prêtres les plus âgés, ce langage parait se limiter à la conviction profonde que l'Egypte va redevenir chrétienne. En effet, au contraire de Sameh Maurice et d'Andrāwus, Sam'ān et Makārī n'articulent cette prophétie avec aucun engagement politique ou social. Les premiers paraissent croire au changement de la société

[212] DOWELL, *The Church in the Square*, p. 34. Deux jeunes filles invitées dans le talk show du père Andrāwus, affirmaient également que la révolution était une réponse à leurs prières, voir *kāchif al asrār*, le 21/1/2012.
[213] Le 30/12/2011, http://www.youtube.com/watch?v=SecrZfC5MWQ, consulté le 13/1/2013.
[214] Selon une tradition égyptienne, la première église chrétienne aurait d'ailleurs été construite en Egypte. Lire à ce sujet : VALENSI L., *La fuite en Egypte.*

par l'engagement et la prière, les seconds semblent s'accomoder beaucoup mieux de l'ordre autoritaire du moment qu'ils peuvent exercer leur office et gagner des âmes au Christ.



L'église Saint-Sam'ān lors d'une grande réunion de prière pour l'Egypte en 2012

Nous avions vu l'implication de Sam'ān dans la politique locale à l'occasion des élections législatives de la fin 2011. Dans le sillage des évangéliques de Qaṣr al Dūbāra, son action s'inscrit cette fois sur la scène publique révolutionnaire, dans des manifestations de patriotisme à coloration religieuse, comme lors des réunions de prière pour l'Egypte que nous venons d'évoquer. Ce sont pourtant les évangéliques qui donnent ton. En effet, ils s'étaient impliqués très tôt dans le soulèvement. Dès la deuxième semaine de la révolution, le 6 février 2011, l'église de Qaṣr al Dūbāra envoyait certains de ses membres, chanter des chants religieux sur la place Taḥrīr pour célébrer la mémoire des victimes de la police parmi lesquelles se trouvaient deux chrétiens. Installé sur un podium le groupe récitait également des versets bibliques dont le sens faisait directement écho à l'événement révolutionnaire. Par exemple : « parle en leur faveur : gouverne avec justice, défends la cause des pauvres et des malheureux » (Proverbes 31,9). Des slogans rassembleurs étaient lancés, « *īd waḥda* » (une seule main), et une prière commune était suggérée sous formes de phrases lancées auxquelles la foule était invitée à réponde « *amīn* » : « *ya rabb eḥmi maṣr – amīn* » (Seigneur protège l'Egypte), « *ya robb bārik maṣr* (Seigneur bénis l'Egypte) – *amīn* », « *ya rabb shīl al khūf min maṣr* (Seigneur fais disparaître la peur d'Egypte) – *amīn* »[215]… A nouveau, le 9 février, une

[215] Voir la vidéo réalisée par Sat 7, http://www.youtube.com/watch?v=ihxAuo7cT-k, visité le 17/12/2012.

manifestation de ce type était organisée à Taḥrīr. Elle avait cette fois pour but de commémorer les 40 jours de la mort des martyrs de l'église des Deux-Saints d'Alexandrie[216]. Deux chœurs étaient présents ce jour-là, l'un venu de Qaṣr al Dūbāra, l'autre du groupe activiste d'al Katība al Ṭībiyya[217]. Le 16 avril, quelques jours après la chute du président, les évangéliques organisaient une cérémonie en l'honneur des martyrs de la révolution aussi bien musulmans que chrétiens[218]. Mais c'est sans doute durant les « événements de Muḥamad Maḥmūd[219] », en novembre 2011 que le rapprochement avec les révolutionnaires s'est opéré de manière décisive, lorsque l'église mit en place un hôpital de campagne pour recevoir les blessés ramenés du champ de bataille tout proche.

L'apothéose de cet engagement symbolique de la tendance charismatique dans la révolution se situe dans la participation aux festivités du nouvel an, le 31 décembre 2011, organisées à Taḥrīr. C'est alors la première fois que le Monastère participe à un événement organisé dans l'espace public. Les participants se rendent sur la célèbre place dans une marche au flambeau. A Taḥrīr, le pasteur Sameh Maurice, accompagné par les pères Sam'ān, Makārī et Andrawūs, montent sur une estrade dressée pour l'occasion. Ils entonnent des chants religieux à argument nationaliste et bénissent leur pays dans un langage religieux face à un public mélangé où se côtoient musulmans et chrétiens. Les références sont chrétiennes mais suffisamment vagues pour apparaître comme une sorte d'œcuménisme patriotique : les prédicateurs invoquent un dieu aux contours suffisamment flous pour que chacun puisse y reconnaître le sien[220]. A partir de là, les évangélique continueront à s'impliquer aux côtés du camp révolutionnaire, puis du côté des musulmans hostiles aux Frères musulmans après l'élection de Morsi en juin 2012. Durant le premier régime militaire, Sam'ān n'ira pas plus loin dans sa participation à des événements qui pourraient laisser penser qu'il conteste l'autorité de l'armée. Nous l'avons montré suffisamment, aussi bien au niveau politique que religieux, le prêtre des chiffonniers

[216] Rappelons que les chrétiens orientaux organisent une cérémonie spéciale pour commémorer un défunt 40 jours après son décès. L'attentat d'Alexandrie s'est produit juste avant le début de la révolution. Une bombe a tué une vingtaine de fidèles lors d'une messe célébrant le passage à la nouvelle année dans la nuit du 31 décembre 2010. Cette attaque avait provoqué d'importantes manifestations coptes et avaient même mené à des affrontements avec la police. Certains analystes y voient l'un des éléments déclencheurs du soulèvement du 25 janvier. Voir à ce sujet les analyses de TADROS M., *Copts at the Crossroads. The Challenge of Building Inclusive Democracy in Egypt*, AUC Press, Le Caire/New York 2013, p. 119-131.

[217] ELSÄSSER, « Kreuz und Halbmond wieder vereint? Revolutionäre Solidarität und religiöse Spannungen während und nach der ägyptischen Revolution » in ALBRECHT H. und DEMMELHUBER T. (ed.), *Revolution und Regimewandel in Ägypten*, Nomos, Baden-Baden 2013.

[218] Vidéo du journal *Shurūq*, http://www.youtube.com/watch?v=3e0U2CmPnAk.

[219] Batailles entre des manifestants et les forces de l'ordre, qui font un très grand nombre de victimes et menacent même la tenue des élections législatives toutes proches. La rue Moḥammad Maḥmūd part de Taḥrīr en direction du Ministère de l'intérieur.

[220] On pourrait rapprocher cela (toutes choses égales par ailleurs) de la religion civile à l'américaine, sorte « de religion générique, simplifiée, à vocation fédératrice et citoyenne […] », FATH S., « Religion civile » in AZRIA R., HERVIEU-LEGER D. (dir.), *Dictionnaire des faits religieux*, PUF, Paris 2010, p. 1029.

prône le respect des autorités en place. Surtout, son projet spirituel tourné vers la conversion des musulmans, peut laisser perplexe quant à la signification que l'on doit attribuer à sa participation à des réunions de prière dans l'espace public. Il faut préciser que Qaṣr al Dūbāra est tout autant préoccupé que Sam'ān de convertir les musulmans, mais les fidèles de cette église, issus pour la plupart des classes supérieures, partagent des valeurs avec leurs jeunes spectateurs de la place Taḥrīr. Ils ont en commun un *ethos* de classe moyenne supérieure éduquée, davantage marquée par les valeurs de l'individualisme et de la réussite sociale. Ainsi les rapports entre ces hommes de religion relativement jeunes et leurs fidèles s'instaurent de manière beaucoup moins autoritaire qu'entre Sam'ān et les siens. La profonde distorsion entre les expressions symboliques d'une lutte contre l'islam ajoutée à l'activité prosélyte intense des charismatiques, donne l'impression d'une profonde ambivalence. Il semble même que l'on puisse lire entre les lignes que la vraie révolution consiste au fond à se convertir au christianisme.

Avant la révolution, on pouvait interpréter les vagues prophéties de Sam'ān prédisant la reconversion de l'Egypte au christianisme, comme une forme de projection symbolique dans une communauté chrétienne sans frontières, permettant ainsi d'échapper à l'environnement égyptien saturé de symboles musulmans. La déstabilisation provoquée par le choc révolutionnaire semble alors ramener les discours millénaristes sur le terrain égyptien où ils sont mobilisés pour déchiffrer le cours extrêmement sinueux des événements. De manière générale, les symboles religieux sont mobilisés abondamment au cours du processus révolutionnaire. Les mosquées sont des points de ralliement pour les manifestations, la prière sur la place Taḥrīr, protégée par les chrétiens, permet d'affirmer l'unité des deux religions et les prêches de Maẓhar Shāhīn, « l'imam révolutionnaire » sont quasiment devenus des rituels politiques[221]. D'une certaine manière, la symbolique d'une « République idéale de Taḥrīr[222]» nécessite que des chrétiens s'affichent en tant que tels. Les proclamations de bonne entente entre les deux communautés n'en restent pas moins ambigües tant elles pointent à la fois un idéal que les manifestants prétendent incarner et la volonté de masquer les tensions religieuses[223]. En effet, la convergence avec les « libéraux » reste fragile à l'image de ces

[221] Voir AL-ANANI K., « The Role of Religion in the Public Domain in Egypt After the January 25 Revolution », in *Arab Center for Research and Policy Studies* (*case analysis*) en ligne sur : http://english.dohainstitute.org/release/d0b4cc5e-93d7-44ef-aacb-c0177157c490.

[222] SABASEVICIUTE G., « Le peuple contre le régime. La construction de l'idée de rupture dans 'la révolution du 25 janvier' », in LAVERGNE M. (dir.), *Egypte an 2 de la révolution. L'émergence d'une nouvelle scène politique*, l'Harmattan/Bibliothèque de l'iReMMo, Paris, 2012.

[223] Témoignent de cette crainte et de la difficulté de parler publiquement des violences confessionnelles, les réactions de la presse après le massacre de Maspero. Le 9 octobre 2011, des coptes marchent vers le bâtiment de la télévision d'Etat à Maspero, et sont reçus violemment par l'armée qui tue une vingtaine de manifestants. Les

symboles partagés que sont les martyrs toujours susceptibles d'être soumis à un questionnement plus précis sur ce qui fait d'eux des martyrs. De manière révélatrice, lors d'un débat académique organisé au Caire, une jeune activiste prorévolutionnaire exprimait le soupçon que les coptes considéraient que « les martyrs de Maspero » avaient été tués parce qu'ils étaient coptes, pas en tant qu'Egypiens[224].

D. Conclusion

Ce qui frappe à nouveau à l'issue de ce chapitre et du précédent est la capacité de Sam'ān au compromis. Il parvient à doser la part d'institution et de charisme, de tradition et d'innovation pour ne pas se trouver en porte-à-faux avec le partiarcat. Ce compromis, nous y avons insisté, est à renégocier en permanence sous peine de sanction. La tension reste forte entre les tenants de l'orthodoxie traditionnelle et les prêtres charismatiques. Le parcours au cœur de cette mouvance influencée par le courant évangélique, nous montre qu'elle occupe aujourd'hui une place importante dans le paysage chrétien égyptien. Il est certes impossible de quantifier le nombre des adhérents ou son étendue géographique, mais il semble – pour le moins au Caire – que le phénomène de la circulation des fidèles entre paroisses prenne de l'ampleur. C'est un nouveau chantier d'étude que nous espérons avoir contribué à ouvrir. On a vu par exemple l'importance des petites classes moyennes de province dans l'émergence de mouvements prosélytes itinérants dès les années 1920. L'étude comparée de ce type de mouvements chez les coptes et les musulmans, de même que celle de la place des missionnaires protestants et catholiques durant cette période, permettrait certainement de tracer un tableau beaucoup plus fin des phénomènes de christianisation ainsi que d'islamisation qui deviennent visibles dès les

journaux officiels, sans surprise, reprennent alors la thèse stipulant que c'est l'armée qui a été attaquée par les manifestants. Après quelques jours, pourtant, comme pour conjurer la crainte inspirée par la « *fitna ṭa'ifiyya* » (dissension confessionnelle), le récit se fixe sur l'idée d'un complot ourdi par une « troisième partie » responsable de la mort des manifestants. La presse indépendante d'opposition a cependant mis en cause l'armée dès le premier jour. Voir CHAMMAH M., « The Scene of the Crime: October 9th, Maspero, and Egyptian Journalism after the Revolution », in *Arab Media and Society*, issue 15, printemps 2012, en ligne : http://www.arabmediasociety.com/?article=783. Plus récemment certains coptes en viennent à affirmer que les Frères musulmans sont peut-être responsables de ce massacre.

[224] Sur les disputes qui peuvent entourer certains martyrs voir par exemple le cas de *Sally Zahran* qui a été adoptée très vite par les martyrologes postrévolutionnaires (affiches, autocollants etc.). Le fait qu'elle n'était pas voilée sur la photo (alors que d'autres photos d'elle voilée existaient) a provoqué de nombreux débats notamment sur les réseaux sociaux. Le questionnement a d'ailleurs touché sa présence même au Caire au moment de son décès et certains se sont aussi demandé si elle était morte ou non au cours d'une manifestation. ARMBRUST W., « The Ambivalence of Martyrs and the Counter-Revolution », in *Cultural Anthropology. Journal of the Society for Cultural Anthropology*, mis en ligne le 1/2/2012 : http://www.culanth.org/?q=node/491, consulté le 21/4/2014.

années 1970. Le rapport au salut, les techniques d'éducation religieuse, l'usage des médias évoluent et avec eux les rapports entre les fidèles et Dieu. Les discours millénaristes coptes et musulmans, gagneraient également, selon nous, à être étudiés de manière comparative, ainsi que leurs évolutions depuis le séisme de janvier 2011. Un jalon a d'ailleurs été posé récemment dans cette direction par l'ouvrage collectif dirigé par Emma Aubin-Boltanski et Claudine Gauthier[225]. Des pièces manquent encore au puzzle qui permettraient de mieux comprendre comment Sam'ān est passé d'un mode de prédication de proximité à l'époque de Khalaṣ al Nufūs, à un statut de prêcheur connecté aux réseux évangéliques transnationaux. Zakariyyā Buṭrus y a certainement joué un rôle important grâce à ses liens avec les télévangélistes étasuniens. Les travaux en cours de Febe Armanios sur les chaînes satellitaires chrétiennes émettant dans les pays arabes, apporteront certainement de nouveaux éléments de compréhension de cette dynamique.

[225] AUBIN-BOLTANSKI E., GAUTHIER C. (dir.), *Penser la fin du monde*, CNRS Editions, Paris 2014.

Conclusion

Au terme de ce parcours nous allons tenter d'examiner ce que le cas de Sam'ān nous apprends sur les mutations contemporaine de l'autorité religieuse en Egypte, particulièrement au sein de la communauté copte. Le Muqaṭṭam a constitué un terrain d'expérimentations pour de nombreux acteurs et le travail accompli dans ce quartier emblématique leur a permis d'occuper une place importante au sein de la communauté copte et, plus largement, sur la scène égyptienne. Mounir Neamettalla, Marie Assaad et Leyla Iskandar sont devenues des personnalités marquantes du développement et de l'entreprenariat environnemental. Cette dernière menait, au moment d'écrire ces lignes, un combat contre le projet de recourir au charbon dans l'industrie et la production d'électricité, menaçant même de démissionner de son poste de Ministre de l'environnement. La famille Sawiris a trouvé dans l'APE un appui à la constitution d'un réseau de bienfaisance qui dépasse le cadre des quartiers de chiffonniers et même de la communauté copte. Cette association – et surtout, en son sein, Marie Assaad – a lutté de manière soutenue contre l'excision en Egypte. EQI a transformé ce quartier de chiffonniers en symbole des problèmes de développement que connait l'Egypte, nourrissant parfois des fantasmes sur la nature véritable de cette communauté encore fréquemment assimilée à un supposé bidonville ou à un *slum*, alors que ses habitants vivent depuis de nombreuses années dans des habitations en dur. Sœur Emmanuelle, quant à elle, a projeté sur la scène des pays européens francophones une certaine image médiatique des chiffonniers. Ils ont permis à la religieuse de donner en exemple un amour inconditionnel pour les plus pauvres de pauvres, donnant à voir ce en quoi plus personne ne croyait réellement depuis les années 1980 : la possibilité d'actions désintéressées, sans calcul ni intérêts cachés. En Egypte même elle a sensibilisé les coptes au sort des plus démunis de leur communauté et drainé des sommes colossales, permettant de lancer de nombreux projets sociaux. Les Banāt Maryam, amenées au Caire par Sœur Emmanuelle, ont pu étendre leur réseau à la capitale égyptienne engageant des modifications profondes dans le monachisme féminin, offrant également la possibilité d'un engagement dans le service social et l'enseignement à des jeunes filles coptes peu disposées à la vie contemplative. Enfin, Sam'ān a trouvé là un terrain de mission exceptionnel qui lui a permis de devenir une figure majeure au sein de son Eglise et surtout d'ancrer une nouvelle manière de vivre la religion dans un lieu de culte légitimé par la tradition du miracle de la montagne.

Abūnā Sam'ān a su habilement gérer son insertion dans toutes les logiques sociales qui s'entrecroisent au Muqaṭṭam : la communauté des chiffonniers, le développement, la politique locale, la communauté copte et les réseaux religieux transnationaux. Cela lui a permis d'assurer son indépendance aussi bien vis-à-vis des autorités ecclésiastiques, que vis-à-vis du pouvoir politique. Le prêtre s'est servi des méthodes organisationnelles promues par Shenouda pour mettre sur pied sa paroisse, se dégageant de la sorte une marge de manœuvre importante vis-à-vis du pouvoir civil égyptien du fait de l'arrangement corporatiste qui « délègue » au pape copte la gestion de « sa » communauté. En même temps, il s'est assuré une large autonomie par rapport à l'Eglise grâce à ses connexions politiques et surtout en choisissant ses prêtres assistants au sein de familles issues du Muqaṭṭam. Cette forte autonomie, à la fois vis-à-vis de l'Etat et de l'Eglise, permet la constitution d'un lieu que chaque partie peut convoiter car elle a l'impression que le Monastère ne lui doit pas son existence. Le prêtre est ainsi parvenu à domestiquer les contraintes de l'environnement avec lequel il a dû composer durant toutes ces années.

La mission d'Abūnā Sam'ān a profondément évolué au fil des années sans que l'on sache si ce cheminement a obéi à un plan précis ou s'il faut peut-être simplement croire le prêtre quant il affirme suivre l'inspiration du moment, passant successivement avec un certain succès les différentes épreuves qui lui ont permis de faire vivre son projet spirituel. Le prêtre des chiffonniers est passé du modèle des caravanes et des petits groupes de prière itinérants de Khalas al Nufūs à un évangélisme connecté à l'international au cœur d'un projet œcuménique pour les chrétiens d'Egypte. Pour ce faire, il a eu besoin de pleinement revêtir le rôle du prêtre copte et de fonder une paroisse intégrée au cadre communautaire. Autrement dit, pour passer d'un évangélisme de proximité à une prédication globalisée en phase avec les tendances néo-charismatiques transnationales, il a eu besoin de s'insérer avant tout dans l'environnement égyptien.

L'autorité, disions-nous en introduction, se distingue de la domination et de la contrainte. Elle s'impose certes dans une inégalité hiérarchique et repose sur de l'indiscutable, mais elle doit au final être reconnue par celui qui obéit. Pourtant, le tableau que nous avons dressé montre que l'autorité de Sam'ān ne s'exerce pas sans une forme de domination. Celui-ci dispose, en effet, de moyens de pression de différentes sortes, financiers, politiques, religieux, qui dissuadent ceux qui contestent son action de le faire ouvertement. Mais ces remarques impliquent en retour que la personne de Sam'ān ne soit pas intouchable ni indiscutable. Nous avons pu montrer que l'autorité religieuse ne peut s'exercer de manière absolue : elle doit

passer des épreuves, non seulement relatives aux relations avec la hiérarchie cléricale, mais aussi en rapport avec les logiques du quartier et les pouvoirs locaux. Nous avons vu que lors des élections, des jeunes ont voulu agir de manière autonome par rapport à Sam'ān sous la bannière d'un nouveau parti politique. Ils ont cependant été obligés de composer avec le puissant Monastère, lequel n'a cependant pu contrôler complètement ces jeunes activistes dont aucun n'est fils spirituel de Sam'ān. En effet, le pluralisme de la communauté copte offre également quelques appuis à l'action et l'on a vu que des manifestations à la cathédrale semblent avoir accéléré la nomination d'un évêque responsable des églises du Muqaṭṭam.

L'autorité spirituelle, la réputation de saint homme du prêtre n'a cessé de s'accroître. Son charisme de guérison, ses prêches appelant à la rédemption et les églises qu'il a bâties lui ont valu l'admiration de nombreux chrétiens, probablement pour des raisons variées. A travers internet et la télévision satellitaire cette gloire franchit encore une autre étape. La métaphore vive tissée entre l'exorcisme/conversion des musulmans et des chiffonniers – ouvrant sur des horizons millénaristes de conversion de la nation –, s'invitent même sur la scène révolutionnaire : lorsque des chants sont entonnés le jour du passage à l'année 2012 sur la place Tahrīr, on ne sait trop s'il s'agit d'un appel à la bénédiction de tous les égyptiens, chrétiens et musulmans ou si l'on doit comprendre que la véritable révolution, personnelle, ne peut venir que de la conversion à la religion du Christ. Ces discours eschatologiques sur l'Egypte peuvent être vus comme des manières de donner sens aux réalités mouvantes d'un processus révolutionnaire par nature imprévisible. Mais peut-il être également un moteur à l'action et constituer un programme à mettre en œuvre ? L'évangélisme nord-américain a formulé depuis une dizaine d'année des versions extrêmement offensives d'un postmillénarisme conquérant. Les chrétiens, dans cette optique, doivent désormais prendre le contrôle de la nation, en mettant notamment la main sur le secteur financier[1]. Le Monastère revendique d'être la plus grande église du Moyen Orient, et semble symboliser pour les chrétiens évangéliques égyptiens la contre-offensive spirituelle face à un islam souvent assimilé au mal. Ce sanctuaire offre surtout la possibilité aux évangéliques de Qaṣr al Dūbāra de s'ancrer dans l'Eglise copte, passage obligé pour exister sur la scène chrétienne égyptienne : en effet, l'écrasante majorité des fidèles reste copte orthodoxes, quelle que soit la proportion de ceux qui fréquentent à l'occasion des églises d'une autre dénomination.

[1] Voir GONZALEZ P., « Sept montagnes pour les gouverner tous. Les transformations dominionistes de l'eschatologie charismatique », in AUBIN-BOLTANSKI E., GAUTHIER C. (dir.), *Penser la fin du monde*, CNRS Editions, Paris 2014. Sur l'idée qu'il faudrait exorciser la nation pour prendre symboliquement le contrôle du territoire chez les évangélique suisses voir GONZALEZ P., « Défaire le démon, refaire la nation. Le combat spirituel évangélique entre science, religion et politique », in ZEEBROEK R. (dir.), *Anges et Démons. Actes du colloque de Bastogne*, Fédération Wallonie-Bruxelles, Bruxelles 2013.

Les « prières pour l'Egypte » attirent le regard sympathique de certains médias égyptiens, qui n'insistent pas trop sur les ambiguïtés du discours appelant au retour à Dieu. Mais, d'un autre côté, Sam'ān est souvent accusé de prosélytisme en direction des musulmans et de déguiser sous la promotion du récit du miracle et de la conversion du calife, une attaque déguisée contre l'islam. Il apparaît enfin fréquemment dans les médias internationaux comme symbole des chrétiens d'Egypte et ses exorcismes sont devenus un sujet récurrent pour les correspondants étrangers installés au Caire[2].

Quel est exactement l'optique adoptée par les charismatiques égyptiens, obligés de s'insérer dans un environnement majoritairement musulman ? Cette question reste ouverte à de futures investigations où il serait nécessaire de comparer les poussées de millénarisme – classiques en période de changements radicaux – avec des attitudes similaires chez les musulmans, notamment chez les salafistes. En outre, la notion de domination charismatique que nous avons utilisée avec prudence dans ce travail pourrait être interrogée à nouveaux frais par l'analyse du cas du maréchal al Sissi : ce quasi inconnu, parvenu à incarner en quelques mois les valeurs de la stabilité, de l'intransigeance, et de la virilité, dans lesquelles une partie de la population égyptienne semble vouloir se reconnaitre.

Le Muqaṭṭam a donc le double statut de révélateur des évolutions de la piété copte urbaine et d'acteur de ces transformations. Il montre d'une part que les tendances charismatiques, si elles sont profondes chez Sam'ān, attirent de nombreux coptes qui ne s'en réclament pas explicitement. Le charisme d'Abūnā Sa'mān a précisément consisté dans sa capacité à projeter un message à la fois fort et ambivalent. Il est fort dans le sens où les différents récits que le prêtre s'est réapproprié ou qu'il a formulés tissent une métaphore vive, dessinant un certain nombre de thématiques qui suscitent l'adhésion chez beaucoup de fidèles. Le message est pourtant ambivalent à l'image des discours identitaires formulés en Egypte qui varient fortement en fonction du cadre d'énonciation. Sam'ān doit pouvoir s'adresser à des orthodoxes stricts, à des coptes tentés de partager des expériences religieuses avec les protestants et même à des musulman qui s'intéressent à sa personne. Chacun peut dès lors se constituer un Abūnā Sam'ān à sa convenance en puisant des images sur l'une des nombreuses scènes où s'illustre le prêtre, qu'elle soit nationale ou communautaire, révolutionnaire ou

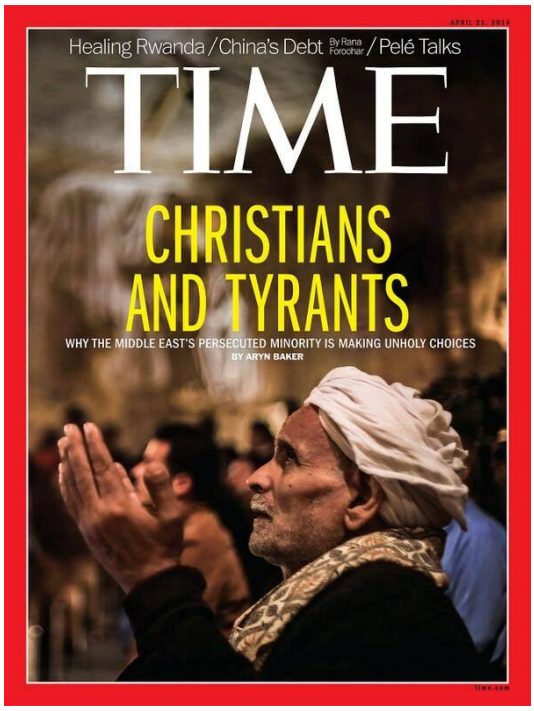
[2] Par exemple : TEMMOURI F., « En Egypte, séance d'exorcisme de musulmans par un prêtre copte », in *Rue 89*, mis en ligne le 1/10/2012 : http://rue89.nouvelobs.com/2012/10/01/en-egypte-seance-dexorcisme-de-musulmans-par-un-pretre-copte-235646, consulté le 8/6/2014 ; KROHN J., « Bizarre Christian Exorcisms Cast Out Muslim Devils », in *Vocative*, mis en ligne le 26/11/2013 : http://www.vocativ.com/culture/religion/bizarre-christian-exorcisms-cast-muslim-devils/, consulté le 8/6/2014 ; BAKER A., « At Weekly Exorcisms, Egypt's Muslims and Christians Unite Against the Demons », in *Time*, mis en ligne le 3/3/2014 : http://time.com/11368/egypt-christians-muslims-exorcisms/, consulté le 8/6/2014.

contre-révolutionnaire, particulariste ou œcuménique. Cela montre qu'au-delà de l'influence directe par la conversion au Christ, ces évolutions s'inscrivent également dans les évolutions plus larges de la société citadine. Les coptes des villes, toujours davantage éduqués, semblent particulièrement réceptifs à l'émotion émanant d'un rapport individuel et sensuel avec le divin. L'approche de Samʿān, en canalisant le miraculeux, et en le recentrant sur la guérison spirituelle est probablement en phase avec une partie de la population qui reste parfois sceptique devant l'abondance de miracles aujourd'hui relatés instantanément par les réseaux sociaux. Le prêtre des chiffonniers est également venu incarner une nouvelle sainteté urbaine dont l'extranéité ne réside plus dans le départ au désert mais dans un rapport privilégié d'inspiration où la voix de Dieu Lui-même guide la moindre de ses actions. Un saint homme urbain aussi parce qu'il apparaît comme celui qui est parvenu à dompter ce peuple des marges qui fait peur et fascine les cairotes. Samʿān vient ainsi conjurer la crainte et le mépris dont sont encore souvent victimes les descendants des migrants ruraux, perçus comme des masses incultes et violentes, pourtant indispensable à la communauté chrétienne pour faire nombre face aux musulmans perçus comme menaçants.

Au moment de terminer cette thèse, durant le courant du mois de juin 2014, des événements sont venus remettre en cause le compromis patiemment tissé par Abūnā Samʿān. L'évêque qui s'était récemment installé au Muqaṭṭam est entré en conflit ouvert avec le prêtre des chiffonniers. Il a pris la décision de suspendre l'un des vicaires de Samʿān pour une période d'un mois et, surtout, il a interdit que soient désormais chantés au sein du Monastère des *tarānīm* protestants. Cette crise, d'emblée, se joue à plusieures échelles distinctes. Au sein du quartier, une série de grandes familles en profite pour se défaire de la tutelle de Samʿān. Ainsi, plusieurs chefs de clans assistaient au premier anniversaire de la nomination de l'évêque au Muqaṭṭam, cérémonie organisée dans la grande église du Monastère en l'absence d'Abūnā Samʿān. De petits pick-up faisaient même le tour du quartier en brandissant des portraits de l'Anbā Abā Nūb pour inciter les habitants à s'y rendre[3]. Rappelons que l'évêque n'était pas neutre quant aux logiques du quartier ayant lui-même été *khādim* à l'église de la Vierge – concurrente du Monastère – avant d'entrer dans les ordres. Les partisans de Samʿān ont répondu à ces attaques lors de l'un des ses prêches en brandissant le portrait de leur héros. Une manifestation de mécontentement contre les attaques d'Abā Nūb s'est ensuite déroulée à la cathédrale. L'affaire est donc rapidement montée en importance, et le secrétaire général du Saint-Synode a fait parvenir un message aux jeunes du quartier, les enjoignant à l'obéissance

[3] Nous remercions Julia Varga pour nous avoir relaté ces événements.

vis-à-vis de la hierarchie cléricale. Il s'est également rendu en personne au Muqaṭṭam pour prendre l'affaire en main. Le pape s'est aussi exprimé publiquement sur ce conflit. Il a voulu le désamorcer en le réduisant à une question d'organisation, arguant qu'il s'agissait d'y mettre un peu d'ordre. Pourtant, cette crise montre bien la fragilité de la construction institutionnelle laissée par Shenouda. Une fois le leader charismatique disparu, les luttes de pouvoir éclatent au grand jour et, surtout, émerge la question épineuse de la place des charismatiques au sein de l'Eglise. Le patriarcat semble s'inquiéter de plus en plus de l'attrait qu'exercent notamment les grands meetings spirituels organisés par Qaṣr al Dūbāra. Les attaques contre les protestants redoublent, et sont marquées par de forts accents xénophobes. Ainsi Dāwūd Lam'ī, un célèbre prêtre officiant à Heliopolis, estime que le protestantisme est manifestement inférieur à l'Eglise copte car en Occident, où il est né, l'athéisme a gagné la majorité de la population. La théorie du complot, qui verrait les activités des évangéliques comme un complot occidental, n'est alors plus très loin.



Le Muqaṭṭam est devenu le lieu d'observation privilégié de la communauté copte pour les observateurs occidentaux. Ici, une photo prise au Monastère illustre la une du Times consacrée aux chrétiens d'Orient.

Glossaire

1. *Termes*

‘ashwā’iyyāt : c’est ainsi que l’on désigne les quartiers informels au Caire.

Baltagiyya : homme de main, bandit.

Baraka : grâce réputée être transmise par des hommes, objets ou lieux saints.

Fulūl : littéralement les restes d’une armée en déroute. C’est comme cela que l’on désignait les membres de l’ancien régime après la révolution.

Futuwwa : bandit d’honneur. Sorte de chef de quartier à la fois craint et aimé pour sa protection des plus vulnérables.

Gam‘iyya : association.

Ḥagg : le pèlerinage à la Mecque. On désigne par ce mot un homme qui l’a déjà accompli et parfois une personne âgée comme marque de respect.

Infitāḥ : ouverture éconoique de l’Egypte à aprtir de 1974.

Khādim plur. *khuddām* : serviteur au sein de l’Eglise.

Ma‘allim plur. *ma‘allimīn* : titre donné à un patron local.

Madanī : civil. Peut s’opposer à l’adjectif religieux mais aussi à militaire. Après la révolution les libéraux ont défendu l’idée d’un Etat *madanī*, contre celle d’un Etat islamique.

Maḥalliyyāt : c’est ainsi que l’on nomme les conseils locaux.

Ṣā‘idî plur. *ṣa‘ā’ida* : se dit d’un habitant du Ṣā‘īd, de la Haute Egypte ou de leurs descendants au Caire.

Ṣāyi‘ : mauvais garçon.

Ṭa’ifa plur. *ṭawā’if* : confession

Tarnīma plur. *tarānīm* : chant paraliturgique à argument religieux. Adistinguer les *alḥān* (hymne liturgique).

Wāḥī plur. *wāḥiyya* : habitant des oasis.

Waqf plur. *awqāf* : bien religieux de mainmorte.

Zarība plur. *zarā’ib* : signifie en arabe un enclos pour garder les bêtes et par métonymie le mot au pluriel en est venu à désigner un quartier de chiffonniers.

2. Acteurs

APE : Association pour la protection de l'environnement, créée en 1984 par Sœur Emmanuelle et EQI. Elle gère à ses débuts une usine de compost et se tournera peu à peu vers l'*empowerment* de femmes du quartier.

EQI : Environmental Quality International, cabinet de consultants en développement créé au début des années 1980 par Mounir Neametalla spécialement pour travailler avec les chiffonniers.

Gam'iyya rigāl gami' al qumāma : l'Association des chiffonniers créée à la base par l'Anbā Samu'īl et remodelée par EQI pour recevoir l'aide au développement à destination du quartier.

Al Ḥizb al Waṭanī : parti présidentiel créé à l'époque de Sadate et dissout après la révolution du 25 janvier 2011.

Al Kutla al Miṣriyya : coalition de partis libéraux pour s'opposer aux partis islamistes au moment des élections législatives de fin 2011. Elle comprenait : Les Egyptiens libres, le Parti égyptien social-démocrate, al Tagammu'.

Al Miṣriyyīn al Aḥrār : parti politique libéral créé après la révolution par l'homme d'affaires copte Naguib Sawiris.

Rūḥ al Shabāb : ONG fondée par Laila Iskander dans les années 2000 pour former de jeunes garçons chiffonniers et leur apprendre à se lancer dans le recyclage du plastic.

Aḥmad Shafīq : ancien militaire. Il fut ministre de l'aviation jusqu'à la révolution et premier ministre dans le dernier gouvernement mis en place par Moubarak durant le soulèvement. Il arrive deuxième aux élections présidentielles de 2012, où il est apparu comme le candidat de l'ancien régime.

Shams al Aṣdiqā' : Le Soleil des amis. Groupe de jeunes fondé par un moine français salésien au sein du quartier du Muqaṭṭam.

Bibliographie

A. Sources

1. Editions critiques de sources

AFFAGART G., *Relation de Terre Sainte (1533-1534)*, publié, introduit et annoté par CHAVANON J., V. Lecoffre éditeur, Paris 1901.

LATHAM R. *The travels of Marco Polo*, Penguin Books, London 1978.

Le Synaxaire Ethiopien IV, le mois de Tahschasch, publié et traduit par GREBAUT S., éditions Brepols (Patrologia Orientalis, t. XV, fasc. 5, n° 76), Turnhout 1973.

Le voyage outremer de Jean Thenaud, gardien du couvent des Cordeliers d'Angoulême, publié et annoté par SCHEFER C., Ernest Leroux éditeur, Paris 1884.

MAQRĪZĪ, *Description topographique et historique de l'Égypte*, trad. par BOURIANT U., E. Leroux, Paris 1900.

Panégyrique sur Grégoire le Thaumaturge: *De vita Gregori Thaumaturgi***,** 22,23-25, in *Patrologia Graeca*, vol. 46.

RAYMOND A., WIET G., *Les marchés du Caire. Traduction annotée du texte de Maqrîzî*, IFAO, Le Caire 1979.

SAWÎRUS IBN AL-MUKAFFA', *History of the Patriarchs of the Egyptian Church*, vol II, part. II, traduit et annoté par ATYA A. S., BURMESTER O. H. E., 'ABD AL MASÎH Y., Publications de la société d'archéologie copte, Le Caire 1948.

The Church & Monasteries of Egypt and Some Neighboring Countries Attributed to Abû Salih the Armenian, traduit par EVETTS B. T. A., et annoté par BUTLER A. J., Calrendon Press, Oxford 1895.

VAN GHISTELE J., *Voyage en Egypte*, trad. et notes R. BAUWENS-PREAUX, IFAO, le Caire 1976.

Visit to the Holy Places of Egypt, Sinaï, Palestine and Syria in 1384 by Fescobaldi, Gucci & Sigoli, trad. de l'italien par BELLORNI Th. et HOADE E., préface et notes de BAGATTI B., Franciscan Press (Publications of the Studium Biblicum Franciscanum, n° 6, Jérusalem 1948.

2. Sources imprimées

Al khalīfa al mu'izz li dīn allah bānī al qāhira wa munshi' al gāmi' al azhar mā kāna murtadan wa lā naṣrāniyyan wa lakīn kāna ḥanifan musliman, bi qalam al ṣaḥafī al qadīra (Ḥ) mukatash al dasīsa al marqūsiyya 'alā al muslimīn [Le calife al Mu'izz li dîn allah, bâtisseur du Caire et fondateur de la mosquée d'al Azhar, n'était pas un apostat mais un fidèle musulman, écrit par le venerable journaliste (*Ḥ*) dévoileur des menées de l'Eglise copte contre les musulmans, Le Caire, s.d.

ANONYME, *sīrat al qadīs sam'ān al kharāz 'al dabāgh'*, Eglise de Saint-Sam'ān, le Caire, 7e éd. 2010 [1993], traduction en français, anglais et italien.

ASSAAD F., *Ahlam et les éboueurs du Caire*, Editions de l'Hèbe, s. l. 2004.

DEBONO AYROUT J., *Une famille orientale. La chronique des Ayrout*, édité à compte d'auteur 2001.

LANE E. W., *An Account of the Manners and of the Customs of the Modern Egyptians*, The American University in Cairo Press, Le Caire/New York 2003.

LEEDER S. H., *Modern Sons of the Pharaohs. A study of the Manners and Customs of the Copts of Egypt*, Hodder and Stoughton, Londres/New York/Toronto 1918.

MATTA EL-MASKINE, *L'expérience de Dieu dans la vie de prière*, Abbaye de Bellefontaine 1997.

MATTA EL-MASKINE, *La communion d'amour*, Abbaye de Bellefontaine, 2007.

METWALLY N. M., *Une égyptienne musulmane convertie au christianisme*, L'HarMattân, Paris 2008.

PRETRES de l'EGLISE SAINT-SAM'ÂN, *ha'ūla' aḥabbahum al bābā* [Ceux-là, le pape les aime], Eglise Saint-Sam'ān, 1996.

ROBINSON S., avec BOTROSS P., *Defying Death. Zakaria Botross. Apostle to Islam*, City Harvest Publications, Upper Mt Gravatt (Australie) 2008.

SHENOUDA, *Bida' al khalāṣ fī laḥẓa* [Les hérésies de la rédemption en un instant], 6e éd., Anbā Ruwīs, 2009.

SŒUR EMMANUELLE, *Chiffonnières avec les chiffonniers*, Paris, Les Editions de l'Atelier, 2002 [1977].

SŒUR EMMANUELLE avec HUART F., *Yalla. En avant les jeunes*, Paris, Calmann-Lévy (Edition Livre de Poche), 2005 [1997].

SŒUR EMMANUELLE avec ASSO P., *Richesse de la pauvreté*, J'ai lu, Paris s. d. [2004].

SŒUR EMMANUELLE, *Confessions d'une religieuse*, Flammarion, Paris 2008.

SŒUR SARA avec STRIL-REVER S., *Sœur Emmanuelle, mon amie, ma mère*, Presses de la Renaissance, Paris 2009.

Taqwīm al hukūma al miṣriyya lī sana 1931 [Chronique du gouvernement égyptien, année 1931].

WATERS J., *Moving Mountains*, Triangle, Londres 1999.

3. Sources audiovisuelles

Garbage Dreams, long-métrage documentaire réalisé par Mai Iskander, 2009.

Makān fīl qalb réalisé par Fādā Fārūq, Coptic Sat production, 2006.

Risāla samāwiyya, realisé par by Ibrahim Abdel Sayed, Agape Media Center, 2007.

B. Travaux-sources

AMĪN A., *Qāmūs al 'ādāt wa al taqālīd wi al ta'bīr al miṣriyya* [Dictionnaire des us et coutumes et des expressions égyptiens], Maṭb'at lagnat al ta'līf al tirgama wa al nashar, Le Caire 1953.

BLACKMAN W., *The Fellahin of Upper Egypt*, The American University in Cairo Press, Le Caire/New York 2000 [1927].

DE PAS L., *Dans le sillage de Sœur Emmanuelle*, Editions du Moustier, s.l., s.d.

DESJARDINS T., *L'aventure de Sœur Emmanuelle*, Editions n°1, Paris 1993.

DREYFUS P., *Sœur Emmanuelle*, Paris, Le Centurion, 1983.

EQI, *Solid Waste Management Practices in Cairo. Report n° 2. Solid Waste Component First Egypt Urban Development Project*, 1981.

EQI (ETRIBI T., OLDHAM L., NEAMATALLA M.), *The people of the Gabbal: Life and Work Among the Zabbaleen of Manshiet Nasser*, report n° 3.

EQI, *The Zabbaleen Environmental and Development Program: an Evaluation (vol. 1). A comprehensive Review and Analysis of Changes in the Manshiet Nasser Zabbaleen settlement in Cairo Egypt from 1881 to 1993*, 1997.

ISKANDER, *Mokattam Garbage Village*, édité par APE, Le Caire 1994.

WALKER W., *The Torah Zabbaleen. From Tin Shacks… To High Rises*, édité par APE, le Caire 2005.

C. Mémoires de recherche sur les chiffonniers du Caire

ABADEER C., *Informality NGOs, and Cairo's Trash Collectors. Economic and Social Welfare Policy in the Authoritarian Egyptian State,* University of Minnesota-Twin Cities 2011.

BOONEN A., *Etude d'observation sur les différents types d'activités éducatives offertes par un centre à la population d'un village et d'un bidonville dans la banlieue nord-est du Caire,* non-publié, Université Catholique de Louvain 1985-1986.

BOSSHARD C., *Kamp und Müll. Eine Feldstudie über das Sheitern der Formalisierung eines informellen Wirtschaftszweiges in Ägypten*, Université de Zurich 2006.

BUTTER I., *An Informal Waste Management System in Cairo: The Garbage Collectors and their Settlements*, mémoire de master, Université de Leiden, 2006.

DE KEYSER E., *De Zabbaleen :een evolutie naar formaliteit of een informelegemeenschap binnen de Egyptische samenleving ?*, mémoire de master en langues et cultures orientales, Universiteit Gent, 2011-2012.

DESVAUX P., *Les impacts de la délégation de la gestion des déchets au Caire sur la filière informelle des ordures*, Université François-Rabelais, Tours 2009.

DOLLET S., *Une communauté traditionnelle face à la modernité. Le cas des zabbâlîn du Caire*, mémoire de DEA, Université d'Aix-Marseilles II, 2003.

FORD K. C., *Re-Conceptualizing Sustainability: The Role of Outsiders and the Importance of Human Development*, University of Minnesota, 2003.

MAHIEU M., *L'éducation non-formelle à l'égard des enfants travailleurs chez les chiffonniers du Caire. Une approche anthropologique du déchet*, mémoire de master de l'Université Libre de Bruxelles 2011.

MEIJNEN R., *Planning for Machine and Marriage. Agency of Young Male Garbage Workers in Cairo, in Interaction with developmental and social structures*, mémoire de master à l'Université de Leiden, 2011.

PICCARDO L., *Cooperative and Integrational Projects in Cairo's Urban Areas: the Case of the Zabbaleen of Moqattam*, Universita Cattolica Del Sacro Cuore, Milan 2006-2007.

VOLPI E., *Development and Community Organization: Informal Garbage Collectors in Cairo*, mémoire de master, American University in Cairo 1995.

D. Travaux

ABAZA M., *Changing Consumer Cultures of Modern Egypt*, Brill, Leiden/Boston 2006.

ABECASSIS F., *L'enseignement étranger et les élites locales (1920-1960), francophonie et identités nationales*, thèse de doctorat à l'Université de Provence, 2000.

ABECASSIS F., « Conversions religieuses et identités nationales en Egypte dans la première moitié du XXe siècle », in GARCIA-ARENAL M. (dir.), *Conversions islamiques, identités religieuses en Islam méditerranéen*, Maisonneuve et Larose, Paris 2001.

ABEL O., POREE J., *Le vocabulaire de Paul Ricœur*, Ellipses, Paris 2007.

ABULLIF W., « Abramo I », in *Enciclopedia Dei Santi. Le Chiesa Orientali*, vol. 1, Citta Nuova, Rome 1998.

ABU-LUGHOD J., « Migrant Adjustment to City Life » , in *American Journal of Sociology*, vol. 67, n° 1, juillet 1961.

ACLIMANDOS T., « L'amour vache. Conversions : quelques remarques sur les discours et les imaginaires », in GUIRGUIS L. (dir.), *Conversions religieuses. Violences communautaires et transformations politiques (2005-2012)*, IISMM/Karthala, Paris 2012.

AFIFI M., « The state and the Church in Nineteenth-Century Egypt », in *Die Welt Des Islams*, nouvelles séries, vol. 39, issue 3, nov. 1999.

AISHIMA A., SALVATORE H., « Doubt, faith and knowledge, the reconfiguration of the intellectual field in post-Nasserist Cairo », in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 15, mai 2009.

AL-ANANI K., « The Role of Religion in the Public Domain in Egypt After the January 25 Revolution », in *Arab Center for Research and Policy Studies* (*case analysis*) en ligne sur : http://english.dohainstitute.org/release/d0b4cc5e-93d7-44ef-aacb-c0177157c490.

ALBERT J.-P., « La place des saints. Virtuosité religieuse et structure du champ religieux », in *Conserveries mémorielles*, # 14, 2013, en ligne : http://cm.revues.org/1509.

AL-ISSA I., AL-SUBAIE A., « Native Healing in Arab-Islamic Societies », in GIELEN U. P., FISH J. M., DRAGUNS J. G. (dir.), *Handbook of Culture, Therapy and Healing*, Routledge, Mahawah (New Jersey)/Londres 2004.

ALLEAUME G., «Hygiène publique et travaux publics : les ingénieurs et l'assainissement du Caire (1882-1907) », in *Annales islamologiques*, n° 20, 1984.

ARMANIOS F., *Coptic Christians in Ottoman Egypt: Religious Worldview and Communal Beliefs*, thèse de doctorat soutenue à l'Ohio State University, disponible en ligne sur http://etd.ohiolink.edu/send-pdf.cgi/Armanios%20Febe.pdf?osu1068350208.

ARMANIOS F., « The 'Virtuous Woman': Images of Gender in Modern Coptic Society », in *Middle Eastern Studies*, vol. 1, 38, n° 1 janvier 2002.

ARMANIOS F., *Coptic Christianity in Ottoman Egypt*, Oxford University Press, Oxford/New York 2011.

ARMANIOS F., AMSTUTZ A., « Emerging Christian Media in Egypt: Clerical Authority and the Visualization of Women in Coptic Video Films », in *International Journal of Middle East Studies*, 45, 2013.

ARMBRUST W., « The Ambivalence of Martyrs and the Counter-Revolution », in *Cultural Anthropology. Journal of the Society for Cultural Anthropology*, mis en ligne le 1/2/2012 : http://www.culanth.org/?q=node/491.

ARNAUD J.-L., *Le Caire. Mise en place d'une ville moderne. 1867-1907*, Actes sud (Sindbad), Arles 1998.

ASSAAD M., GARAS N., *Experiments in Community Development in a Zabbaleen Settlement*, Cairo Papers in Social Sciences, vol. 16, monograph 4, Winter 1993/1994.

BADAWI E.-S., HINDS M., *A Dictionary of Egyptian Arabic*, Librairie du Liban, Beyrouth 1986.

BARTHEL P-A., MONQID S., *Le Caire. Réinventer la ville*, Autrement, Paris 2011.

BROWN N., « Who Abolished Corvée Labour in Egypt and Why? », *Past & Present*, n° 144, août 1994.

ASSAAD R., « L'informel structuré. Les zabbâlîn du Caire », in *Peuples méditerranéens*, 41-42, oct. 1987-mars 1988.

ATIYA A., « Sawirus Ibn Al Muqaffa' », in *Coptic Encyclopedia* ; en ligne sur : http://ccdl.libraries.claremont.edu/cdm/singleitem/collection/cce/id/1736/rec/1.

AUYERO J., LAPEGNA P., PAGE POMA F., « Contestation et patronage: intersections et interactions au microscope », in *Revue Internationale de Politique Comparée*, vol. 17, n° 2, 2010.

AYUBI N., *Over-stating the Arab State. Politics and Society in the Middle East*, I.B. Tauris, Londres/New York 1995.

AYUBI N, *Political Islam. Religion and Politics in the Arab World*, Routledge Londres/ New York 2005.

BADIE B., *Les deux Etats. Pouvoir et société en Occident et en terre d'islam*, Fayard, Paris 1985.

BALMER R., *Encyclopedia of Evangelicalism*, éd. revue et augmentée, Baylor University Press, Waco 2004.

BARON B., « Nile Mother. Lilian Trasher and the Orphans of Egypt », in REEVES-ELLINGTON B., KISH SKLAR K., SHEMO C. A. (dir.), *Competing Kingdoms. Women, Missions, Nation, and the American Protestant Empire, 1812-1960*, Duke University Press, Durham/Londres 2010.

BARON B., « Nile Mother: Lillian Trasher and Egypt-s Orphans », in *Heritage*, n°5, 2011, en ligne sur : http://ifphc.org/Uploads/Heritage/2011_05.pdf.

BATTAIN T., « La divination dans le rituel du zar égyptien », in *Egypte/Monde arabe*, première série, n° 14, en ligne : http://ema.revues.org/572.

BATTESTI V., PUIG N., « Comment peut-on être urbain ? Villes et vies urbaines », in BATTESTI V., IRETON F. (dir.), *L'Egypte au présent. Inventaire d'une société avant révolution*, Sindbad/Actes Sud, Arles 2011.

BAUDEN F., « al-Maqrîzî », in DUNPHY R. G. (éd.), *Encyclopedia of the Medieval Chronicle*, Brill, Leiden/Boston 2010.

BAYAT A., *Life as Politics. How Ordinary People Change the Middle East*, The American University in Cairo Press, le Caire/New York, 2009.

BEHRENS-ABOUSEIF D., « al-Mukattam », in *Encyclopedia of Islam*, CD-ROM edition v.1.1, Leiden 2001.

BEN NEFISSA S., « Citoyenneté morale en Egypte. Un association entre Etat et Frères musulmans », in BEN NEFISSA S., ABD AL-FATAH N., HANAFI S., MILANI C. (dir.), *ONG et gouvernance dans le monde arabe*, Karthala/CEDEJ, Le Caire/Paris 2004.

BEN NEFISSA S., « La vie politique locale : les *mahalliyât* et le refus du politique », in BATTESTI, IRETON (dir.), *L'Egypte au présent. Inventaire d'une société avant révolution*, Sindbad/Actes Sud, Arles 2011.

BEN NEFISSA S., ARAFAT A., *Vote et démocratie dans l'Egypte contemporaine*, IRD/Karthala, Paris 2005.

BIANQUIS T., « Les pouvoirs de l'espace ismaïlien », in GARCIN J.-C., BALIVET M., BIANQUIS T. e. a. (dir.), *Etats, sociétés et cultures du Monde Musulman médiéval. Xe-XVe siècle*, t. 1, Nouvelle Clio, PUF, Paris 1995.

BLAYDES L., EL TAROUTY S., « La concurrence interne au Parti National Démocrate égyptien », in *Egypte Monde Arabe*, troisième série, n° 7, 2011 : KOHSTALL F., VAIREL F. (dir.), *Fabrique des élections*, en ligne sur : http://ema.revues.org/index2987.html.

BOLTANSKI L., *L'amour et la justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action*, Métaillé, Paris 1990.

BOLTANSKI L., *La souffrance à distance*, Métaillé, Paris 1993.

BOLTANSKI L., « The Legitimacy of Humanitarian Actions and their Media Representation: The Case of France », in *Ethical Perspectives*, 7, 2000/1.

BOLTANSKI L., *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation*, Gallimard, Paris 2009.

BOLTANSKI L., CHIAPELLO E., *Le nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, Paris 1999.

BOLTANSKI L., GODET M.-N., « Messages d'amour sur le *Téléphone du dimanche* », in *Politix*, 1995, vol. 8, n° 31.

BOUD'HORS A., BOUTROS R., « La Sainte-famille à Gabal al-Tayr et l'homélie du rocher », in *Etudes copte VII. Actes de la 9e journée d'études coptes (Montpellier, 3-4 juin 1999)*, Louvain 2000.

BOULOS S., « 'A clean Heart like Clean Clothes': Cleanliness Customs and Conversion in Egypt (1950-1956) », in *Islam and Christian-Muslim Relations*, vol. 21, issue 4, 2010.
BOURDIEU P., « L'économie des biens symboliques », in *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Seuil (Points essais), Paris 1996.

BOUTROS N. H. D., « Le calife et le patriarche. Entre autorité politique et autorité de la mystique », in CECERE G., LOUBET M., PAGANI S. (dir.), *Les mystiques juives, chrétiennes et musulmanes dans l'Egypte médiévale (VIIe-XVIe s.). Interculturalités et contextes historiques*, IFAO, Le Caire 2013.

BOUTROS R., « Dayr al-adhra-Gabal al-Tayr », in *Etudes coptes VI. Huitième journée d'études (Colmar, 29-31 mai 1997)*, Peeters, Paris/Louvain 2000.

BREVIGLIERI M., « L'insupportable. L'excès de proximité, l'atteinte à l'autonomie et le sentiment de violation du privé », in BREVIGLIERI M., LAFAYE C., TROM D. (dir.), *Compétences critiques et sens de la justice*, Economica, Paris 2009.

BREVIGLIERI M., STAO-DEBAUGE J., « Les identités fragiles. La 'jeunesse' et l''immigration'», in PUGEAULT-CICCHELLI C., CICCHELLI V., RAGI T. (dir.), *Ce que nous savons des jeunes*, PUF, Paris 2004.

BURMESTER O. H. E., *The Egyptian or Coptic Church: A Detailed Description of her Liturgical Services and the Rites and ceremonies Observed in the Administration of her Sacraments*, Société d'Archéologie Copte, Le Caire, 1967.

BUTLER A. J., *The Ancient Coptic Churches of Egypt*, vol. 1, Oxford, Clarendon Press, 1970 [1884].

BUTLER A. J., *The Arab Conquest of Egypt*, Oxford 1902.

CAHEN C., « Ibn al-Ukhuwwa », in *Encyclopaedia of Islam*, nouvelle éd., vol. III.

CAHEN C., TALBI M., « Hisba », in *Encyclopaedia of Islam*, nouvelle éd., vol. III.

CANNUYER C., *Les coptes*, Brepols, édition augmentée et corrigée, s. l., 1996.

CANNUYER C., « Les coptes : renouveau spirituel et repli communautaire », in BATTESTI, IRETON (dir.), *L'Egypte au présent. Inventaire d'une société avant révolution*, Sindbad/Actes Sud, Arles 2011.

CARRE J.-M., *Voyageurs et écrivains français en Egypte. I. Des pèlerins du Moyen Age à Méhémet-Ali*, deuxième édition revue et corrigée, Le Caire, IFAO 1956.

CARTER B. L., « On Spreading the Gospel to Egyptians Sitting in the Darkness: The Political Problem of Missionaries in Egypt in the 1930's », in *Middle Eastern Studies*, 20/4, 1984.

CASANOVA P., « Les noms coptes du Caire et localités voisines », *BIFAO*, n° 1, 1901.

CHALCRAFT J. T., *The Striking Cabbies of Cairo and Other Stories. Crafts and Guilds, 1863-1914*, State University of New York Press, 2005.

CHAMMAH M., « The Scene of the Crime: October 9th, Maspero, and Egyptian Journalism after the Revolution », in *Arab Media and Society*, issue 15, printemps 2012, en ligne : http://www.arabmediasociety.com/?article=783.

CHARUTY G., « Les liturgies du malheur. Le souci thérapeutique des chrétiens charismatiques », in *Le Débat*, n° 59, 1990/2.

CHARUTY G., « Exorcisme », in AZRIA R., HERVIEU-LEGER D. (dir.), *Dictionnaire des faits religieux*, PUF, Paris 2010.

CHAVE-MAHIR, *L'exorcisme de possédés dans l'Eglise d'Occident (Xe-XIVe siècle)*, BREPOLS, Turnhout 2011.

CHIH R., « Sainteté, maîtrise spirituelle et patronage : les fondements de l'autorité dans le soufisme », in *Archives de sciences sociales des religions*, n° 125 (janvier-mars 2004).

CHIH R., MAYEUR-JAOUEN C., « Le cheikh Sha'râwî et la télévision : l'homme qui a donné un visage au Coran », in MAYEUR-JAOUEN C., *Saints et héros du Moyen-Orient contemporain*, Maisonnneuve et Larose, Paris 2002.

CLAYER N., « Les hauts lieux du bektachisme albanais », in AMIR-MOEZZI M. A. (dir.), *Lieux d'islam. Cultes et cultures de l'Afrique à Java*, (Collection monde, h. s. n° 91/92), Editions Autrement, Paris 1996.

CLERGET M., *Le Caire. Etude de géographie urbaine et d'histoire économique*, 2 tomes, thèse pour le doctorat es lettres présentée à la Faculté des lettres de l'Université de Paris, 1934.

COHEN M. R., SOMEKH S., « In the Court of Ya'qûb ibn Killis : a Fragment from the Genizah » , in *The Jewish Quarterly*, LXXX, n° 3-4, janvier-avril, 1990.

COHN N. « Réflexions sur le millénarisme », in *Archives de sciences sociales des religions*, 1958, vol. 5, n° 5.

COLONOMOS A., *Eglises en réseaux. Trajectoires politiques entre Europe et Amérique*, Presses de Sciences Po, Paris 2000.

COQUIN C., *Les édifices chrétiens du Vieux-Caire. 1 : bibliographie et topographie historiques*, IFAO, Le Caire 1974.

COQUIN R.-G., ATIYA A., « Synaxarion, Copto-Arabic », in *Coptic Encyclopedia*, vol. 7.

CORCUFF P., « Justifications, stratégie et compassion : apport de la sociologie des régimes d'action », in *Correspondances (Bulletin d'information scientifique de l'Institut de Recherche sur la Maghreb contemporain)*, Tunis, n° 51, juin 1998.

COSTET-TARDIEU F., « La campagne anti-copte de 1938 », in *Orientalia Lovaniensa Analecta* (Actes du huitième Congrès international d'études coptes, Paris, 28 juin-3 juillet 2004), n° 163, 2007.

DAVIS S. J., *The Early Coptic Papacy. The Egyptian Church and its Leadership in Late Antiquity (The Popes of Egypt 1)*, The American in Cairo University Press, Le Caire/New York 2004.

DAVID S. J., *Coptic Christology in Practice. Incarnation and Divine Participation in Late Antique and Medieval Egypt*, Oxford University Press, Oxford 2008.

DEBOULET A., « Etat, squatters et maîtrise de l'espace au Caire », in *Egypte/Monde arabe*, première série n° 1, 1990 : TROIN J.-F., DEPAULE J.-C. (dir.), *Modes d'urbanisation en Egypte.*

DEBOUT L., *Gouvernements urbains en régime autoritaire. Le cas de la gestion des déchets ménagers ne Egypte*, thèse de doctorat Université de Lyon II, 2012.

DEBOUT, « Privatisation de la gestion des déchets : le laboratoire d'une 'décentralisation' avortée », in LAVERGNE M. (dir.), *Chroniques égyptiennes 2009-2010*, CEDEJ, Le Caire 2012.

DEBOUT L., FLORIN B., « Chiffonniers et entreprises privées internationales : stratégies d'adaptation des acteurs formels et informels face à la réforme de la gestion des déchets au Caire », in *Egypte/Monde arabe*, n°8, 3e série, 2011 : BARTHEL P.-A., MONQID S., *Développement durable au Caire : une provocation ?*

DE CERTEAU M., *L'invention du quotidien 1, Arts de faire*, Folio Essais, Paris 1990.

DE CERTEAU M., *La possession de Loudun*, Gallimard (Folio histoire), Paris 2005.

DECOBERT C., « Entre Moïse et Pharaon », *Égypte/Monde arabe*, première série, n° 7, 1991, en ligne : http://ema.revues.org/index1153.html.

DECOBERT C. (dir.), *Itinéraires d'Egypte. Mélanges offerts au père Maurice Martin s.j.*, IFAO, Le Caire 1992.

DECOBERT C., « Un lieu de mémoire religieuse », in DECOBERT C. (dir.), *Valeurs et distance. Identités et sociétés en Egypte*, Maisonneuve & Larose/Maison des sciences de l'homme (L'Atelier Méditerranéen), Paris 2000.

DELHAYE G., « La figure de 'la jeune fille convertie et mariée de force' dans le discours militant des coptes en disaspora », in GUIRGUIS L. (dir.), *Conversions religieuses et mutations politiques en Egypte*, Non Lieu, 2007.

DEN HEIJER J., *Mawhūb ibn mansūr ibn Mufarrig et l'historiographie copto-arabe. Etude sur la composition de l'Histoire des patriarches* d'Alexandrie, (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, t. 83), Peeters, Louvain 1989.

DEN HEIJER J., « History of the patriarchs of Alexandria », in *Coptic Encyclopedia*, t. 4, New York 1991.

DEN HEIJER, « The composition of the *History of the Churches and Monasteries of Egypt* », in JOHNSON D. W. (dir.), *Acts of the Fifth International Congress of Coptic Studies*, vol. 2, CIM, Rome 1993.

DEN HEIJER J., « Coptic Historiography in the Fatimid, Ayyubib, and early mamluk periods », in *Medieval Encounters*, vol. 2, n° 1, avril 1996.

DEN HEIJER J., « La conquête arabe vue par les historiens coptes », DECOBERT C., *Valeurs et distance. Identités et sociétés en Egypte*, Maisonneuve & Larose/Maison des sciences de l'homme (L'Atelier Méditerranéen), Paris 2000.

DEN HEIJER J., « Le patriarcat copte d'Alexandrie à l'époque fatimide », in DECOBERT C., *Alexandrie médiévale 2*, IFAO, Le Caire 2002.

DEN HEIJER J., « Les patriarches coptes d'origine syrienne », in EBIED R., TEULE H. (dir.), *Studies On The Christian Arabic Heritage in Honour of Father Prof. Dr. Samir Khalil Samir S. I. at the Occasion of his Sixty-Firth Birthday*, Peeters (Eastern Christian Studies, 5), Louvain/Paris/Dudley 2004.

DEN HEIJER J., « Religion, Ethnicity and Gender under Fatimid Rule. Three Recent Publications and Their Wider Research Context », in *Bibliotheca Orientalis*, LXV, n° 1-2, janvier-avril 2008.

DEN HEIJER J., « La transmission des récits sur les mystiques coptes (moines, ermites) et leurs rapports avec la société égyptienne à l'époque fatimide » in CECERE G., M. LOUBET M., PAGANI S. (dir.), *Les mystiques juives, chrétiennes et musulmanes dans l'Égypte médiévale (VII^{e}-XVI^{e} siècles). Interculturalités et contextes historiques*, IFAO, Le Caire 2013.

DEN HEIJER J., PILETTE P., « Murqus Simaika (1864–1944) et l'historiographie copto-arabe : à propos du manuscrit Musée Copte, Hist. 1 », in BUZI P., CAMPLANI A. (dir.), *Christianity in Egypt: literary production and intellectual trends in late antiquity. Studies in honor of Tito Orlandi* (*Studia Ephemeridis Augustinianum* 125), Institutum Patristicum Augustinianum, Rome 2011.

DEN HEIJER J., PILETTE P., « Transmission et diffusion de l'historiographie copto-arabe : nouvelles remarques sur les recensions primitive et vulgate de l'Histoire des Patriarches d'Alexandrie », in MONFERRER SALA J. P., TORALLAS TOVAR S. (dir.), *Cultures in Contact. Transfer of Knowledge in the Mediterranean Context. Selected Papers*, CNERU, Cordoue 2013.

DELAHAYE G.-R., « Johann Michael Vansleb (1635-1679). Voyageur en Egypte et en Orient pour le compte de la Bibliothèque royale », in *Le Monde Copte*, n° 33.

DE LAVERGNE N., « La modernisation des *kuttâb* en Egypte au XIXe siècle », in *Cahiers de la Méditerranée*, 75/2007.

DE LAVERGNE N., « De l'école coranique à l'université d'al-Azhar », in BATTESTI, IRETON (dir.), *L'Egypte au présent. Inventaire d'une société avant révolution*, Sindbad/Actes Sud, Arles 2011.

DENIS E., « La mise en scène des ‘ashwaiyyât. Permier acte : Imbâba », in *Egypte/Monde arabe*, première série n°20, 1994 : ROUSSILLON A., *L’Egypte en débats*, en ligne sur : http://ema.revues.org/index36.html.

DENIS E., « Cent ans de localisation de la population chrétienne égyptienne. Les éléments de distanciation entre citadins et villageois », in *L’Astrolabe*,n° 2, 1999, en ligne sur HAL : http://halshs.archives-ouvertes.fr/docs/00/59/12/99/PDF/chrA_tiens_100ans.pdf.

DENIS E., « Du village au Caire, au village comme au Caire », in *Egypte/Monde arabe*, deuxième série, n° 4-5, 2001 : *L’Égypte dans le siècle, 1901-2000*, en ligne : http://ema.revues.org/index883.html.

DENOIX S., « Les premiers siècles arabes. De la conquête aux califes fatimides chiites (641-1171) », in RAYMOND A. (dir.), *Le Caire*, Citadelles & Mazenod, Paris 2000.

DENOIX S., « Fustât, lieu de mémoire », in AMIR-MOEZZI M. A. (dir.), *Lieux d’islam. Cultes et cultures de l’Afrique à Java*, (Collection monde, h. s. n° 91/92), Editions Autrement, Paris 1996.

DENOIX S., « Rationnel ou irrationnel : un choix impossible ? Récits et merveilles dans deux œuvres d’historiens arabes du domaine mamelouk », in JACQUEMOND R. (dir.), *L’écriture de l’histoire. Ecrire l’histoire de son temps (Europe/Monde arabe)*, L’Harmattan, Paris 2004.

DEPAULE J.-C., TASTEVIN P., « Deux ethnologues dans le métro », in *Egypte/Monde arabe*, troisième série n°3, 2006 : BATTESTI V., PUIG N. (dir.), *Terrains d’Egypte*, en ligne sur : http://ema.revues.org/index1073.html.

DESROCHES H., *Sociologie de l’espérance*, Calmann-Lévy, Paris 1973.
DODIER N., « Les appuis conventionnels de l’action. Eléments de pragmatique sociologique », in *Réseaux* , vol. 11, n° 62.

DONEGANI J.-M., *La liberté de choisir. Pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain*, Presse de Sciences Po, Paris 1993.

DORMAN J. W., *The Politics of Neglect. The Egyptian State in Cairo, 1974-1998*, thèse de doctorat soutenue à SOAS, Londres 2007.

DORMAN W.J., « Of Demolition and Donors. The Problematic of State Intervention in Informal Cairo », in SINGERMAN D. (dir.), *Cairo Contested. Governance, Urban Space and Global Modernity*, The American in Cairo University Press, le Caire/New York, 2009.

D’OSTROW S. F., « Paul V, the column of the Virgin, and the new pax romana », in *Journal of the Society of Archeological Historians*, vol. 69, n° 3, septembre 2010.

DOWELL A., *The Church in the Square : Negotiations of Religion and Revolution at an Evangelical Church in Cairo, Egypt*, mémoire de master, American University in Cairo, 2012.

DRIESKENS B., *Living with Djinns. Understanding and Dealing with the Invisible in Cairo*, SAQI, Londres/San Francisco/Beyrouth 2008.

DUPONT A.-L., MAYEUR-JAOUEN C., « Monde nouveau, voix nouvelles : Etat, société, islam dans l'entre-deux-guerres », in *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 95-98, avril 2002.

DU ROY G., « Les Caire, Errance au cœur de la révolution. Rags and Tatters de Ahmed Abdalla », in *Orient XXI*, le 24/1/2014, en ligne : http://orientxxi.info/lu-vu-entendu/le-caire-errance-au-coeur-de-la,0490.

DU ROY G., FURNISS J., «Sœur Emmanuelle et les chiffonniers : partage de vie et développement, 1971-1982 », in SAPPIA C., SERVAIS O. (dir.), *Christianismes et politique. Dés-engagements des acteurs de la mission*, Karthala, Paris 2010.

DU ROY G., FURNISS J., « Mission évangélisatrice et mission développementaliste : deux manières de filmer les chiffonniers du Caire », in GANGNAT E., LENOBLE-BART A., ZORN J.-F. (dir.), *Mission et cinéma. Films missionnaires et missionnaires au cinéma*, Karthala, Paris 2013.

EL-CHAZLI Y., HASSABO C., « Socio-histoire d'un processus révolutionnaire », in ALLAL A., PIERRET T. (dir.), *Au cœur des révoltes arabes. Devenir révolutionnaires*, Armand Colin, Paris 2013.

EL KHAWAGA D., *Le Renouveau copte. La communauté comme acteur politique*, thèse de doctorat, IEP Paris, 1991.

EL KHAWAGA D., « L'affirmation d'une identité chrétienne copte : saisir un processus en cours », in DECOBERT C. (dir.), *Itinéraires d'Egypte. Mélanges offerts au père Maurice Martin s.j.*, IFAO, Le Caire 1992.

EL-MESSIRI S., « *The changing role of the futuwwa in the social structure of Cairo* », in GELLNER E., WATERBURY J. (éd.), *Patrons and Clients in Mediterranean Societies*, Duckworth, London 1977.

EL KADI G., *L'urbanisation spontanée au Caire*, URBAMA/O.R.S.T.O.M., Tours 1987.

EL KADI G., « La cité des morts au Caire. Un abri pour les sans-abri », in *Maghreb-Machrek*, n°127, 1990.

FENOGLIO I., « Le français en Egypte (1850-1950). Une création des mission religieuses françaises », in *SIHFLES*, n° 10, 1992.

EL-KHOLY H., *Defiance and Compliance. Negociating Gender in Low-Income Cairo*, Berghahn Books, New York/Oxford 2002.

ELSÄSSER, « Kreuz und Halbmond wieder vereint? Revolutionäre Solidarität und religiöse Spannungen während und nach der ägyptischen Revolution » in ALBRECHT H. und DEMMELHUBER T. (ed.), *Revolution und Regimewandel in Ägypten*, Nomos, Baden-Baden 2013.

ELYACHAR J., *Markets of Dispossession. NGOS, Economic Development, and the State in Cairo*, Duke University Press, Durham/London 2005.

ENER M., *Managing Egypt's Poor and the Politics of Benevolence 1800-1952*, Princeton University Press, New Jersey 2003.

FAHMY K., *All the Pasha's Men: Mehmed Ali Pasha, His Army and the Founding of Modern Egypt*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.

FAHMI W., « Contested Spaces Within Cairo's Garbage City », in *Egypte/Monde arabe*, n° 8, troisième série, 2011 : BARTHEL P.-A., MONQID S. (dir.), *Développement durable au Caire : une provocation ?*

FATH S. (dir.), *Le protestantisme évangélique, un christianisme de conversion*, Brepols, Turnhout 2004.

FATH S., « La projection géopolitique des *megachurches* évangéliques américaines », in *Revue internationale de politique comparée*, 2009/1, vol. 16.

FATH S., « Religion civile » in AZRIA R., HERVIEU-LEGER D. (dir.), *Dictionnaire des faits religieux*, PUF, Paris 2010.

FENOGLIO I., « Le français en Egypte (1850-1950). Une création des mission religieuses françaises », in *SIHFLES*, n° 10, 1.

FER Y., « Emotion », in AZRIA R., HERVIEU-LEGER D. (dir.), *Dictionnaire des faits religieux*, PUF, Paris 2010.

FERNANDEZ A. M., *The Coptic Orthodox Salvation Theology of Anba Shenuda*, mémoire de master, Arizona University, 1982.

FERRIE J.-N., « Figures de la moralité en Egypte : typifications et publicité », in DAKHLIYA J., *Urbanité arabe. Hommage à Bernard Lepetit*, Actes Sud, Toulouse 1998.

FERRIE J.-N., *Le régime de la civilité en Egypte*, CNRS éditions, Paris 2003.

FERRIE J.-N., *L'Egypte entre démocratie et islamisme. Le système Moubarak à l'heure de la succession*, Autrement, Paris 2008.

FLORIN B., « Réforme de la gestion des déchets et reconfiguration des territoires professionnels des chiffonniers du Caire », in *Géocarrefour*, 85/2, 2010.

FODA O., « Saintly Soap Operas: An Examination of three Coptic saint Dramas », in *Arab Media and Society*, issue 12, hiver 2010, en ligne sur : http://www.arabmediasociety.com/?article=761.

FURNISS F., *Metaphors of Waste : Several Ways of seeing « Development » and Cairo's Garbage Collectors*, thèse de doctorat, Oxford 2012.

FURNISS J. « Religion, Humanitarianism and Development: the Secular Materialist 'Mission' of Sœur Emmanuelle with Cairo Garbage Collectors », in *A Contrario*, 2012/2, n° 18.

FURNISS J., « The Quiet Encroachment of the Informal: Urban Development in Cairo since the Revolution », article à paraître.

GABRA G. (dir.), *The A to Z of the Coptic Church*, The Scarecrow Press, Lanham/Toronto/Plymouth 2009.
GABRY-THIENPONTS S., *Anthropologie des musiques coptes en Egypte contemporaine. Tradition, identité, patrimonialisation*, thèse de doctorat, Université Paris Ouest-Nanterre la Défense, 2013.

GABRY-THIENPONT S., « Dire ou chanter les chants coptes en Égypte contemporaine », in RAMAUT-CHEVASSUS B. et DAMON-GUILLOT A. (dir.), *Dire/chanter*, Publications Universitaires de Saint-Etienne, collection « Musicologie », Saint-Etienne 2014.

GABRY-THIENPONTS S. « *Tarânîm* et *madîh* : chants liturgiques coptes ou chansons populaires égyptiennes ? », in *Cahiers rémois de musicologie* 7, 2014.

GABRY S., GUIRGUIS L., « Emotions religieuses online : pratiques contemporaines du *tarânîm* dans le monde copte », in Religioscope. Etudes et analyses, n° 29, en ligne sur : http://religion.info/pdf/2013_09_Gabry_Guirguis.pdf.

GAMBLIN S. (dir.), *Contours et détours du politique en Égypte. Les élections législatives de 1995*, L'Harmattan/CEDEJ, Paris/Montréal/Le Caire.

GARITTE G., « Ephrem », in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, t. 15, Letouzey et Ané, Paris 1963.

GAYRAUD R.-P., BJÖRNESJÖ S., MULLER-WOULKOFF J.-M., Istabl 'Antar (Fostat). Rapport de fouilles », in *Annales islamologiques*, n° 25, 1991.

GELLNER E., WATERBURY J. (éd.), *Patrons and Clients in Mediterranean Secieties*, Duckworth, Londres 1977.

GERSHONI I., « Imagining and Reimagining the Past: The Use of History by Egyptian Nationalist Writers », in *History and Memory*, vol. 4., n° 2, automne-hiver 1992.

GHANNAM F., *Remaking the Modern. Space, Relocation, and the Politics of Identity in a Global Cairo*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles/London, 2002.

GHAZALEH P., *Masters of the Trade. Crafts and Craftspeople in Cairo. 1750-1850*, (Cairo Papers in Social Sciences, vol. 22, n° 3), Le Caire 1999.

GILSENAN M., *Saint and Sufi in Modern Egypt*, Weidenfeld and Nicolson, Londres 1973.

GIROUX B., « De l'Action catholique au JMJ. L'Eglise et la jeunesse catholique de France », in *Transversalités*, 2011/3, n° 119.

GOLDSCHMIDT A., *Biographical Dictionary of Modern Egypt*, Lynne Rienner Publishers, Boulder/Londres 2000.

GOLDSCHMIDT A., JOHNSTON R., *Historical Dictionary of Egypt*, 3e éd., The Scarecrow Press, Lanham (Maryland)/Oxford 2003.

GONZALEZ, *Voix des corps, voix des textes. Une sociologie du protestantisme évangélique*, thèse de doctorat, Université de Fribourg/EHESS, 2009.

GOODY J., *La peur des représentations. L'ambivalence à l'égard des images, du théâtre, de la fiction, des reliques et de la sexualité*, traduit de l'anglais par DAUZAT P.-E., La Découverte/Poche, Paris 2006.

GRABOÏS A., « La description de l'Egypte au XIVe siècle par les pèlerins et voyageurs occidentaux », in *Le Moyen Age*, 2003/3-4 (Tome CIX).

GERSHONI I., JANKOWSKI J. P., *Redefining the Egyptian Nation, 1930-1945*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

GODRON G., « Healings in Coptic Literature », in *Coptic Encyclopedia*, en ligne : http://ccdl.libraries.claremont.edu/cdm/fullbrowser/collection/cce/id/933/rv/singleitem/rec/10.

GONZALEZ P., « Défaire le démon, refaire la nation. Le combat spirituel évangélique entre science, religion et politique », in ZEEBROEK R. (dir.), *Anges et Démons. Actes du colloque de Bastogne*, Fédération Wallonie-Bruxelles, Bruxelles 2013.

GONZALEZ P., « Sept montagnes pour les gouverner tous. Les transformations dominionistes de l'eschatologie charismatique », in AUBIN-BOLTANSKI E., GAUTHIER C. (dir.), *Penser la fin du monde*, CNRS Editions, Paris 2014.

GROS F., « Y a-t-il un sujet biopolitique », in *Noema*, IV-1, 2013, en ligne sur : http://riviste.unimi.it/index.php/noema.

GUIRGUIS L. « L'autre succession. L'Eglise copte à l'approche d'un tournant », in *Religioscope*, http://religion.info/french/articles/article_501.shtml, mis en ligne le 7 octobre 2010.

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

GUIRGUIS M., «The Organization of the Coptic Community in the Ottoman Period », in HANNA N., ABBAS R. (éd.), *Sociey and Economy in Egypt and the Eastern Mediterranean. 1600-1900*, The American University in Cairo Press, Le Caire/New York 2005, p. 212.

GUIRGUIS M., *An Armenian Artist in Ottoman Egypt. Yuḥannā l-Armanī and His Coptic Icons*, trad. de l'arabe par Amina Elbendary, Le Caire/New York, The American University in Cairo Press, 2008.

GUIRGUIS M., VAN DOORN-HARDER N., *The Emergence of the Modern Coptic Papacy (The Popes of Egypt vol 3)*, The American University in Cairo Press, Londres/ New York 2011.

HAENNI P., *L'ordre des Caïds. Conjurer la dissidence urbaine au Caire*, CEDEJ/Karthala, Le Caire/Paris, 2005.

HALBWACHS M., *La topographie légendaire des Evangiles en Terre sainte*, PUF (Quadrige), Paris 2008 [1941].

HALM H., « Sitt al-Mulk », *Encyclopédie de l'islam*, nouvelles édition, t. IX, Leiden Brill 1998.

HALM H., *Die kalifen von Kairo. Die Fatimiden in Ägypten 973-1074*, C.H. Beck, Munich 2003.

HAMAM M., « Habib Girgis (1876-1951) : la santità dell'ordinario », in *Tralci-niklima. La rivista dei giovani copti italiani*, mis en ligne le 22/6/2013 sur : http://www.tralci-niklima.com/2013/06/22/habib-girgis-1876-1951-la-santita-dellordinario-2/.

HASAN S.S., *Christians versus Muslims in Modern Egypt. The Century-Long Struggle for Equality*, Oxford University Press, New York 2003.

HAYNES K. E., EL-HAKIM S. M., « Appropriate Technology and Public Policy: the Urban Waste Management System in Cairo », in *Geographical Review*, vol. 19, 1979.

HENEIN N. H., BIANQUIS T., *La magie par les psaumes. Edition et traduction d'un manuscrit arabe chrétien d'Egypte*, IFAO, Le Caire 1975.

HERRERA L., « Eduquer la nation : les dilemmes d'un système éducatif à l'ère de la mondialisation », in BATTESTI, IRETON (dir.), *L'Egypte au présent. Inventaire d'une société avant révolution*, Sindbad/Actes Sud, Arles 2011.

HERVIEU-LEGER D., *La religion pour mémoire*, CERF, Paris 1993.

HERVIEU-LEGER D., *Le pèlerin et le converti*, Champs Flammarion, Paris 2003.

HEYBERGER B., « Entre Byzance et Rome : l'image au Proche-Orient au XVIIe siècle », in *Histoire, économie et société*, n°4, 1989.

HEYBERGER B., « De l'image pieuse à l'image profane ? L'essor de l'image chez les chrétiens de Syrie et du Liban (XVIIIe-XIXe siècle) », in HEYBERGER B., NAEF S. (éd.), *La multiplication des images en pays d'islam. De l'estampe à la télévision (17e-21e siècle)*, actes du colloque *Images : fonctions et langages. L'incursion de l'image moderne dans l'Orient musulman et sa périphérie* à Istanbul, Université du Bosphore (25-27 mars 1999), Ergon Verlag, Würzburg 2003.

HEYBERGER B., « Clercs et ascètes chrétiens du Proche-Orient », in IOGNA-PRAT D., VEINSTEIN G. (dir.), *Histoire des hommes de Dieu dans l'islam et le christianisme*, Flammarion, Paris 2003.

HEYBERGER B., « L'Occident, protecteur encombrant », in *Qantara*, déc. 2009, n° 74.

HEYBERGER B., « Pratiques religieuses et lieux de culte partagés entre islam et christianisme (autour de la Méditerranée) », in *Archives de sciences sociales de religions*, n° 149, janvier-mars 2010, en ligne : http://assr.revues.org/21994?lang=en.

HEYBERGER B., « L'autorité cléricale chez les Maronites : mythe politique et dispositif social », in AIGLE D. (dir.), *Les autorités religieuses entre charisme et hiérarchie. Approches comparatives*, Brepols, Turnhout 2011.

HEYBERGER B., *Les chrétiens au Proche-Orient. De la compassion à, la compréhension*, Manuels Payot, Paris 2013.

HIBOU B. « Retrait ou redéploiement de l'Etat », in *Critique internationale*, n° 1, automne 1998.

HEINICH N., *Etre écrivain. Création et identité*, La Découverte, Paris 2000.

HENEIN N. H., *Mārī Girgis. Village de Haute-Egypte*, 2e éd., IFAO, Le Caire 2001.

HEO A., « The Virgin Made Visible: Intercessory Images of Church Territory in Egypt », *Comparative Studies in Society and History*, 54 (2), 2012.

HEO A., « The Bodily Threat of Miracles: Security, Sacramentality, and the Egyptian politics of Public Order », in *American Ethnologist*, vol. 40, n° 1.

HEO A., « 'Money and Chandeliers': Mass Circuits of Pilgrimage to Coptic Eypt », in *Journal of the American Academy of Religion*, mars 2014, 82 (1).

HINDEMARSH B. D., *The Evangelical Conversion Narrative. Spiritual Autobiography in Early Modern England*, Oxford University Press, Oxford/New York 2007.

HIRSCHKIND C., « The Ethics of Listening: Cassette-Sermon Audition in Contemporary Egypt », in *American Ethnologist*, vol. 28, n° 3, août 2001.

HOBSBAWM E., RANGER T. (éd.), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 1983.

HOFFMAN V. J., « The Role of Vision in Contemporary Egyptian Religious Life », in *Religion*, 27 : 1, 1997.

HOLT P. M., « kansawh al-ghawrī », in *Encyclopedia of Islam*, vol. IV.

HOPKINS N., « Spirit Mediumship in Upper Egypt », in *Anthropos*, n° 102, 2007.

HULSMAN C., « Discrepancies between Coptic Statistics in the Egyptian Census and Estimates Provided by the Coptic Orthodox Church », in *MIDEO*, vol. 29, 2012.

HUNT S., « The rise, Fall and Return of Post-Millenarianism », in HUNT S. (dir.), *Christian Millenarianism. From the Early Church to Waco*, ed. Stephen Hunt, Hurst & Company, Londres 2001.

IBRAHIM V., *The Copts of Egypt. The Challenges of Modernisation and Identity*, I. B. Tauris, Londres/New York 2011.

ISMAÏL S., « The Popular Movement Dimensions of Contemporary Militant Islamism: Socio-Spatial Determinants in the Cairo Urban Setting », in *Comparative Studies in Society and History*, 42 (2).

ISMAÏL S., *Political Life in Cairo's New Quarters. Encountering the Everyday State*, University of Minnesota Press, Minneapolis/Londres 2006.

KERIAKOS S., « Les apparitions de la Vierge en Egypte : un lieu privilégié de la rencontre entre coptes et musulmans ? », in ALBERA D., COUROUCLI M. (dir.), *Religions traversées. Lieux saints partagés entre chrétiens, musulmans et juifs en Méditerranée. »*, Actes Sud/MMSH, Arles/Marseille 2009.

KERIAKOS S., « Saint Marc : enjeux communautaires et dynamiques politiques », in *Conserveries mémorielles*, #14, 2013, en ligne : http://cm.revues.org/1723.

KREIL A., « Se faire cheikh au Caire. Exemplarité et intériorité religieuse », in *Archives de sciences sociales des religions*, n° 149, janvier-mars 2010.

KREIL A., *Du rapport au dire. Sexe, amour et discours d'expertise au Caire*, thèse de doctorat EHESS/Université de Neuchâtel, 2012.

LACROIX S., « Sheikhs and Politicians: Inside the New Egyptian Salafism » in *Brookings Doha Center. Policy Briefing*, juin 2012.

LANGEN L., « Icon-Painting in Egypt » in HONDELINK H. (éd.), *Coptic art and culture*, Shouhdy Publishing House, Le Caire 1990.

LATOUR B., *Changer de société, refaire de la sociologie*, trad. de l'anglais par Nicolas Guilhot, La Découverte/Poche, Paris 2007.

LEAVY M., « Eli Smith and the Arabic Bible », in *Yale Divinity School. Occasional Publication*, n° 4, 1993, en ligne : http://www.library.yale.edu/div/pub/OccPub4.pdf.

LECA J., SCHEMEIL Y., « Clientélisme et patrimonialisme dans le monde arabe », in *Revue internationale de sciences politiques*, vol. 4, n° 4, 1983.

LE GOFF J., « Le rituel symbolique de la vassalité », in *Un autre Moyen Age*, Quarto Gallimard, Paris 1999.

LE GOFF J., « Millénarisme », in *Encyclopaedia Universalis*, version en ligne, consulté le 8/6/2014.

LEMIEUX C., *Le devoir et la grâce*, Economica, Paris 2009.

LETURCQ J.-G., « HERZ Miska dit Max », in POUILLON F. (dir.), *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, 2e éd., IISMM/Karthala, Paris 2008.

LIVERIS L. B., *Ancient Taboos and Gender Prejudice. Challenges for Orthodox Woman and the Church*, Ashgate, Hampshire/Burlington 2005.

LONGUENESSE E., « Logiques d'appartenance et dynamiques électorales dans une banlieue ouvrière. La cas de la circonscription 25 à *Hilwân* », GAMBLIN S., (éd.), *Contours et détours du politique en Égypte. Les élections législatives de 1995*, l'HarMattân/CEDEJ, Paris/Montréal/Le Caire 1997.

LONGUENESSE E., « De la corporation au syndicat : entre métier, service public et profession, les mutations du syndicalisme », communication au colloque : *la naissance du citoyen : l'Egypte de Muhammad Ali à nos jours*, le Caire 3-5 nov. 1998, en ligne : http://halshs.archives-ouvertes.fr/docs/00/12/06/53/PDF/Du_corporatisme_au_syndicalisme.pdf.

LOUCA A., « Lecture sémiotique d'un texte d'Ibn Mammâtî », in VERMEULEN U., DE SMET D. (dir.), *Egypt and Syria in The Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras*, Peeters, Louvain 1995.

LUTHI J.-J., MOGHIRA M. A., *L'Egypte en république. La vie quotidienne*, L'Harmattan, Paris 2006.

MAKHOUL K., *La vie du 62e Patriarche d'Alexandrie « Afrahām ibn Zur'a ». Edition critique et synoptique de la version indépendante, traduction annotée et commentaire*, 2 vol., mémoire de master, Louvain-la-Neuve 2011-2012.

MAKARI P. E., *Conflict & Cooperation: Christian-Muslim relations in Contemporary Egypt*, Syracuse University Press, Syracuse 2007.

MARY A., « Syncrétisme », AZRIA R., HERVIEU-LEGER D. (dir.), *Dictionnaire des faits religieux*, PUF, Paris 2010.

MASSIGNON L., « La Cité des morts au Caire », in *BIFAO*, n° 57, 1958.

MASSON J., « Trente ans de règne de Shenouda III, pape d'Alexandrie et de toute l'Afrique », in *Proche-Orient Chrétien*, n° 51, 2001.

MASSON J., « Théologies comparées : Shenouda III et Mattâ al-Maskin », in *Proche Orient Chrétien*, n° 1-2, vol. 55, 2005.

MASSON J., « La divinisation de l'homme. Les raisons de l'opposition de Shenouda III », *Proche Orient Chrétien*, n° 3-4, vol. 57, 2007.

MASSON J., « A la naissance des jeûnes dans la tradition copte », in *Proche Orient* Chrétien, t. 62, fasc. 3-4, 2012.

MAYEUR-JAOUEN C., « Coupoles et minarets d'Egypte », in AMIR-MOEZZI M. A. (dir.), *Lieux d'islam. Cultes et cultures de l'Afrique à Java*, (Collection monde, h. s. n° 91/92), Editions Autrement, Paris 1996.

MAYEUR-JAOUEN C., «Les débuts d'une revue néo-salafiste : Muhhibb al-Dîn al-Khatîb et Al-Fath de 1926 à 1928 », in *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 95-98, avril 2002.

MAYEUR-JAOUEN C., « La fonction sacrale de l'image dans l'Egypte contemporaine : de l'imagerie traditionnelle à la révolution photographique », in HEYBERGER B., NAEF S. (éd.), *La multiplication des images en pays d'islam. De l'estampe à la télévision (17^{e}-21^{e} siècle)*, actes du colloque *Images : fonctions et langages. L'incursion de l'image moderne dans l'Orient musulman et sa périphérie* à Istanbul, Université du Bosphore (25-27 mars 1999), Ergon Verlag, Würzburg 2003.

MAYEUR-JAOUEN C., « Bashnûna : l'invention d'un saint copte médiéval dans l'Egypte contemporaine », in GOBILLOT G., URVOY M.-T. (dir.), *L'orient chrétien dans l'empire musulman ; Hommage au professeur Gérard Troupeau*, Editions de Paris, Paris 2005.

MAYEUR-JAOUEN C., « Le saint et la sainteté comme objets des sciences de l'homme : quelques réflexions à propos du colloque de Carthage », in AMRI N., AIGLE D. (dir.), *Saints et sainteté dans le christianisme et l'islam. Le regard des sciences de l'homme*, Maisonneuve & Larose/Maison méditerranéenne des sciences de l'homme, Paris/Aix-en-Provence 2007.

MAYEUR-JAOUEN C., « Que partagent les coptes et les musulmans d'Egypte ? L'enjeu des pèlerinages. », in ALBERA D., COUROUCLI M. (dir.), *Religions traversées. Lieux saints partagés entre chrétiens, musulmans et juifs en Méditerranée. »*, Actes Sud/MMSH, Arles/Marseille 2009.

MAYEUR-JAOUEN C., « Umm Irînî : l'engagement monastique copte au féminin » in *Le Mouvement social*, 2010/2, n° 231.

McCALLUM F., *Christian Religious Leadership in the Middle East: the Political Role of the Patriarch*, Edwin Mellen Press, Lewiston 2010.

McCALLUM F., « Religious Diaspora and Information. Communications Technology: the Impact of Globalization on Communal Relations in Egypt », in ZWEIRI M., MURPHY E. C. (dir.), *The New Arab Media. Technology, Image and Perception*, Ithaca Press, Ithaca 2011.

MEINARDUS O., *Christian Egypt. Faith and Life*, The American University in Cairo Press, Le Caire/New York 1970.

MEINARDUS O., *Two Thousand Years of Coptic Christianity*, The American University in Cairo Press, le Caire/New York 1999.

MEINARDUS O., *Coptic Saints and Pilgrimages*, The American University in Cairo Press, Le Caire/New York, 2002.

MEINARDUS O., *Christians in Egypt. Orthodox, Catholic, and Protestant Communities Past and Present*, The American University in Cairo Press, Le Caire/New York 2006.

MEDINA M., *The World Scavengers. Salvaging for Sustainable Consumption and Production*, Alta Mira Press, Lanham/New York/Toronto/Plymouth, 2007.

MEKKI-BERRADA A., « L'anthropologie face à la portée herméneutique du concept organisateur de baraka dans l'islam populaire », in *Altérités*, vol. 1, n° 1, 2006, en ligne sur http://epe.lac-bac.gc.ca, visité le 04/09/2007.

MILLER C., « Réseaux et territoires : Migrants de Haute-Egypte à Gizah (agglomération du Caire) », in BERRY- CHIKHAOUI I., DEBOULET A. (dir.), *Les compétences des citadins dans le Monde arabe : penser, faire et transformer la ville*, Paris – Tours – Tunis, Karthala, URBAMA, IRMC, 2000, en ligne sur : http://halshs.archivesouvertes.fr/docs/00/15/04/10/PDF/Competences.pdf.

MILLER C., « Between Myth and Reality: The construction of the Sa'îdi Identity », in HOPKINS N., SAAD R. (dir.), The American University in Cairo Press, le Caire/New York 2004.

MEYER G., « Die Zuwanderung aus den ägyptischen Oasen nach Kairo. Zur räumlichen und beruflichen Integration von Fellachen in die Stadt », in *Der Islam*, vol. 57 (1), 1980.

MEYER G., « Waste-Recycling as Livelihood in the Informal Sector. The Example of Refuse Collectors in Cairo », in *Applied Geography and Development*, vol. 30, 1987.

MITCHELL T., *Colonising Egypt*, University of California Press, Berkley/Los Angeles/New York.

MOLL Y., « Building the New Egypt: Islamic Televangelists, Revolutionary Ethics, and 'Productive' Citizenship », in *Cultural Anthropology. Journal of the Society for Cultural Anthropology*, mis en ligne le 31/1/2012 : http://www.culanth.org/?q=node/487.

MONCIAUX D., « 'L'Egyptien pour l'Egyptien' (1930-1931), campagne nationaliste économique et controverses sur l'identité » in *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 95-98, avril 2002 : DUPONT A.-L., MAYEUR-JAOUEN C. (dir.), *Débats intellectuels au Moyen Orient dans l'entre-deux-guerres.*

MONIN B. « Cognitive Dissonance », in DARITY W. (dir.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 1, Macmillan Reference USA, s. l. 2008.

MOUNIR TAWFIQ N., « Le chrétien et la société dans la pensée de Mattâ al-Maskîn », *Proche Orient Chrétien*, n° 50, 2000.

MOUTON J.-M., « L'islamisation de l'Egypte au Moyen Age », in HEYBERGER B. (dir.), *Chrétiens du monde arabe. Un archipel en terre d'Islam*, Autrement (collection mémoires n° 94), Paris 2003.

NASIM S., « Education, Coptic », in *Coptic Encyclopedia*, édition en ligne : http://ccdl.libraries.claremont.edu/cdm/singleitem/collection/cce/id/771/rec/8.

NESLON C., « Religious Experience, Sacred Symbols, and Social Reality. An Illustration from Egypt », in *Cairo Papers in Social Sciences*, vol. 28, n° 2/3.

NESSIM YOUSSEF Y., « Richard McGregor, Adam Sabra, (éds.), *Le développement du soufisme en Égypte à l'époque mamelouke. The Development of Sufism in Mamluk Egypt* », *Archives de sciences sociales des religions*, 140 (2007) - Varia, en ligne : http://assr.revues.org/index11263.html.

NESSIM YOUSSEF Y., « The Miracle of Ibn Zar'ah in Coptic tradition Texts and Icons », in *Coptica*, 8, 2009.

NIKOLOV B., *Care of the poor and ecclesiastical government: an ethnography of the social services of the Coptic Orthodox Church in Cairo, Egypt*, thèse de doctorat, John Hopkins University, Baltimore 2008.

ORAM E., *Constructing Modern Copts: The Production of Coptic Christian Identity in Contemporary Egypt*, thèse de doctorat, Princeton 2004.

OTT C., « Finally we know … Why, How, and Where Caliph al-Ḥākim disappeared! *Sīrat al-Ḥākim bi-Amrillāh* and its Berlin Manuscript » in Sabine DORPMUELLER S.(dir.), *Fictionalizing the Past: Historical Characters in Arabic Popular Epic*. Workshop held the Netherlands-Flemish Institute in Cairo, 28th-29th of November 2007. In honor of Remke Kruk (Orientalia Lovaniensa Analecta, 206), MA: Uitgeverij Peeters en Departement Oosterse Studies Louvain/Paris/Walpole 2012.

PERRIN E., « Un patrimoine ambivalent. La construction des traditions dans le *Dictionnaire des coutumes, des traditions et des expressions égyptiennes* de Ahmad Amîn », *Égypte/Monde arabe*, Troisième série n° 5-6 : ABOUKARAH O., LETURCQ J.-G. (dir.), *Pratiques du Patrimoine en Égypte et au Soudan*, mis en ligne le 31 décembre 2010, en ligne sur : http://ema.revues.org/index2898.html.

PICARD E., « Les liens primordiaux, vecteurs de dynamiques politiques », in PICARD E. (dir.), *La politique dans le monde arabe*, Armand Colin, Paris 2006.

PICAUDOU N., *L'islam entre religion et idéologie. Essai sur la modernité musulmane*, Gallimard, Paris 2010.

PIETTE A., *Le fait religieux. Une théorie de la religion ordinaire*, Economica, Paris 2003.

PILETTE P., « L'*Histoire des patriarches d'Alexandrie*. Une nouvelle évaluation de la configuration du texte en recensions », in *Le Muséon*, 126, 3-4 (2013).

POLOMA M., « The Millenarianism of the Pentecostal Movement », in HUNT S. (dir.), *Christian Millenarianism. From the Early Church to Waco*, ed. Stephen Hunt, Hurst & Company, Londres 2001.

PONS C., « Jésus aux Iles Féroé, ou comment se réinvente la relation au divin », in HOUDART S., THIERRY O. (dir.), *Humains, non humains. Comment repeupler les sciences sociales ?*, La Découvert, Paris 2011.

POTEL J., *Portes ouvertes chez les religieuses*, L'Harmattan, Paris/Montréal 1999.

PUIG N., *Farah. Musiciens de noces et scènes urbaines au Caire*, Sindbad, Arles 2010.

Qāmūs al tarāgim [Dictionnaire des biographies], Le Caire 1995.

RADI S., « Les maux entre Dieu, les genies et les hommes », in BENOIST J. (dir.), *Soigner au pluriel. Essais sur le pluralisme médical*, Karthala, Paris 1996.

RADI S., « L'hépatite C et les défaillances du système égyptien de santé publique », in *Égypte/Monde arabe*, troisième série, n° 4, 2007 : FINTZ M., MOULIN a.-M., RADI S. (dir.), *Figures de la santé en Égypte*, en ligne sur : http://ema.revues.org/index1766.html.

RAYMOND A., « Problèmes urbains et urbanisme au Caire aux XVIIe siècle et XVIIIe siècle », in *Colloque international sur l'histoire du Caire, 27 mars-5 avril 1969*, s. d., s. l., 362-365.

RAYMOND A., « Le Caire sous les Ottomans (1517-1798) », in MAURY B., RAYMOND A., REVAULT J., ZAKARIYA M. (dir.), *Palais et maisons du Caire II. Epoque Ottomane (XVIe-XVIIIe siècles)*, éditions du CNRS, Paris 1983.

RAGHIB Y., « Deux monuments fatimides au pied du Muqattam », in *Revue d'études islamiques*, XLVI, fasc. 1, 1979.

RAGHIB Y., « Le site du Moqattam », in *Annales islamiques*, n° 33, 1999.

RAYMOND A., *Le Caire*, Fayard, Paris, 1993.

REEVES E., *The Hidden Government: Ritual, Clientelism, and Legitimation in Northern Egypt*, University of Utah Press, Salt Lake city 1990.

REID D. M., « Archeology, Social Reform, and Modern Identity Among the Copts », in ROUSSILLON A. (dir.), *Entre réforme sociale et mouvement national. Identité et modernisation en Egypte 1882-1962*, CEDEJ, Le Caire 1995.

REID D. M., *Whose Pharaohs. Archeology Museums, And Egyptian National Identity from Napoleon to World War I*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles/London 2002.

REISS W., *Erneuerung in der Koptisch-Orthodoxen Kirche : Die Geschichte der koptisch-orthodoxen Sonntagsschulbewegung und die Aufnahme ihrer Reformansätze in den Erneuerungsbewegungen der Koptisch-Orthodoxen Kirche der Gegenwart*, Lit Verlag, Hambourg 1998.

RICOEUR P., *La métaphore vive*, Seuil, Paris 1975.

RICOEUR P., *Temps et récit 3. Le temps raconté,* Seuil (Points), Paris s. d., p. 376.

RICOEUR P, *Soi-même comme un autre*, Seuil (Point Essai), Paris 1996.

RICOEUR P., *Parcours de la reconnaissance. Trois études,* Gallimard (Folio Essais), Paris 2005.

ROUSSILLON A., *L'Egypte et l'Algérie au péril de la libéralisation*, CEDEJ, Le Caire 1996.

ROUSSILLON A., « Visibilité nouvelle de la 'question copte' : entre refus de la sédition et revendication citoyenne », in KOHSTALL F. (dir.), *L'Egypte dans l'année 2005*, CEDEJ, Le Caire, 2006.

ROUSSILLON A., « Les coptes à la marge », in *Egypte Monde Arabe*, troisième série, n° 7, 2011 : KOHSTALL F., VAIREL F. (dir.), *Fabrique des élections.*

ROY O., *L'islam mondialisé*, Seuil, Paris 2002.

RYAD U., « Muslim Response to Missionary Activities in Egypt: With a Special Reference to the Al-Azhar High Corps of '*Ulama* (1925-1935), in MURRE-VAN DEN BERG H. (dir.), *New Faith in Ancient Lands. Western Missions in the Middle East in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries*, Brill, Leyde/Boston 2006.

RYZOVA L., *L'effendiyya ou la modernité contestée*, CEDEJ, Le Caire 2004.

RYZOVA L., « Egyptianizing Modernity through the 'New *Effendiya*'. Social and Cultural Constructions of the Middle Class in Egypt under the Monarchy », in GOLDSCHMIDT A., JOHNSON A. J., SALMONI B. A. (dir.), *Re-Envisioning Egypt. 1919-1952*, The American University in Cairo Press, Le Caire/New York 2005.

RUGH A., *Family in Contemporary Egypt*, Syracuse University Press, New York 1984.

SABASEVICIUTE G., « Le peuple contre le régime. La construction de l'idée de rupture dans 'la révolution du 25 janvier' », in LAVERGNE M. (dir.), *Egypte an 2 de la révolution. L'émergence d'une nouvelle scène politique*, l'Harmattan/Bibliothèque de l'iReMMo, Paris, 2012.

SANDERS P. A., « The Fatimid State, 969-1171 », in DALY M. W. (dir.), *The Cambridge History of Egypt. Volume 1*: PETRY C. (dir.), *Islamic Egypt, 640-1517*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.

SANDERS P. A., « Les Fatimides sont-ils devenus égyptiens ? Culture et identité dans le Caire médiéval », in DECOBERT C. (dir.), *Valeurs et distance. Identités et sociétés en Egypte*, Maisonneuve & Larose/Maison des sciences de l'homme (L'Atelier Méditerranéen), Paris 2000.

SCHIELKE S., « Ambivalent Commitments: Troubles of Morality, Religiosity and Aspiration Among Young Egyptians », in *Journal of Religion in Africa*, n° 39, 2009.

SEDRA P., « John Lieder and his Mission in Egypt: the Evangelical Ethos at Work Among Nineteenth-Century Copts », in *The Journal of Religious History*, vol. 28, n° 3, oct. 2004.

SEDRA P., *From mission to modernity. Evangelicals, reformers and education in nineteenth-century Egypt*, I.B. Tauris, Londres 2011.

SEIKALY S., « Coptic Communal Reform: 1860-1914 », in *Middle Eastern Studies*, vol. 6, oct. 1970, n° 3.

SEJOURNE M., « The History of Informal Settlements », in GTZ (coopération allemande), *Cairo Informal Areas Between Urban Challenges and Hidden Potentials. Facts, Voices, Visions*, s. d., Le Caire, p. 17-19.

SEJOURNE M., *Les politiques récentes de "traitement" des quartiers illégaux au Caire : nouveaux enjeux et configuration du système d'acteur ?*, thèse de doctorat soutenue à l'Université François-Rabelais, Tours 2006.

SEJOURNE M., « La banalité d'une urbanisation illégale », in BATTESTI V., IRETON F. (dir.), *L'Egypte au présent. Inventaire d'une société avant révolution*, Sindbad/Actes Sud, Arles 2011.

SHAFIK V., *Popular Egyptian Cinema. Gender, Class and Nation*, The American University in Cairo Press, Cairo/New York 2007.

SHARKEY H., « Empire and Muslim Conversion: Historical Reflections on Christian Missions in Egypt », in *Islam and Muslim Christian Relations*, 16/1, 2005.

SHARKEY H., *American Evangelicals in Egypt: Missionary encounters in an age of Empire*, Princeton University Press, Princeton 2008.

SHATZMILLER M., *Labour in The Medieval Islamic* World, Brill, Leiden-New York-Cologne 1994.

SHEEHAN P., *Babylon of Egypt. The Archeology of Old Cairo and the Origins of the City*, The American University in Cairo Press, Le Caire/New York 2010.

SHENODA M., « Displacing Dhimmî, Maintaining Hope: Unthinkable Coptic Representations of Fatimid Egypt », in *Middle East Studies*, n° 39, 2007.

SIDARUS A., « Ibn al-Râhib », in *Ecyclopedia of Islam*, supplément vol. XII, 2004.

SIMS D., *Understanding Cairo .The Logic of a City out of Control*, The American University in Cairo Press, le Caire/New York 2010.

SKALOVA Z., GABRA G., *Icons of the Nile Valley*, 2e éd., International publishing Company, Giza 2006.

SOURDEL D., SOURDEL J., *Dictionnaire historique de l'islam*, PUF, Paris 1996.
SPRINGBORG R., « Sayed Bey Marei and Political Clientelism in Egypt », in *Comparative Political Studies*, vol. 12, n° 3, octobre 1979.

STAVO-DEBAUGE J., *Le loup dans la bergerie. Le fondamentalisme chrétien à l'assaut de l'espace public*, Labor et Fides, Genève 2012.

STENE N., « Becoming a Copt: The Integration of Coptic Children into the Church Community », in VAN DOORN N., VOGT K. (dir.), *Between Desert and City: The Coptic Orthodox Church Today*, Novus Forlag, Oslo 1997.

STENE PRESTON N., « The Challenge as reflected in a Coptic Sunday School » , in *Journal of Eastern Christian Studies*, n° 54.

STEUER C., « L'islam 'officiel' et ses relations avec l'Etat », in BATTESTI, IRETON (dir.), *L'Egypte au présent. Inventaire d'une société avant révolution*, Sindbad/Actes Sud, Arles 2011.

STEUER C., « En Egypte la révolution continue, notamment dans les urnes », in STEUER C., BEAUCHARD J.-B., VANDENHEEDE E., *Le Moyen-Orient un an après. Entre révolution, révolte et stagnation*, Editions du Cygne, Paris 2012.

STEUER C., « Egypte : une révolution politique inachevée », in CHAPUIS J. (éd.), *Le Moyen-Orient en marche. Perspectives croisées*, Editions du Cygne, Paris 2012.

STEUER C., « Les stratégies de campagne des partis politiques au niveau local : étude comparée de trois circonscriptions », in *Egypte/Monde arabe*, troisième série, n° 10, 2013 : STEUER C. (dir.), *Les élections de la révolution*, en ligne : http://ema.revues.org/3156.

SOLIMAN S., 2009, « The Radical Turn of Coptic Activism. Path to Democracy or to Sectarian Politics ? », *Cairo Papers in Social Sciences*, vol. 29, n° 2/3.

SWANSON M. N., *The Coptic Papacy in Islamic Egypt (641-1517) (The Popes of Egypte 2)*, The American University in Cairo Press, Le Caire/New York 2010.

TADROS M., « Scapepigging: H1N1 Influenza inEgypt », in DRY S., LEACH M. (dir.), *Epidemics. Science, Governance and Social Justice*, Earthscan, London/Washington 2010.

TADROS M., *Copts at the Crossroads. The Challenge of Building Inclusive Democracy in Egypt*, AUC Press, Le Caire/New York 2013.

TEISSIER H., « Vatican II et le Tiers-Monde », in *Publications de l'Ecole française de Rome*, 1989, en ligne sur : www.persee.fr.

TEKCE B., OLDHAM L., SHORTER F. C., *A Place to Live. Families and Child Health in a Cairo Neighborhood*, The American University in Cairo Press, Le Caire 1994.

THEVENOT L., *L'Action au pluriel. Sociologie des régimes d'engagement*, La Découverte, Paris 2006.

THORBJORNSRUD B., « Born in the Wrong Age : Coptic Women in a Changing Society », in VAN DOORN-HARDER, VOGT K. (dir.), *Between Desert and City: The Coptic Orthodox Church Today*, Novus Forlag, Oslo 1997.

TODD E., *Allah n'y est pour rien ! Sur les révoltes arabes et quelques autres*, Arretsurimage.net, Loubiana 2011.

TRIBE T. C., « Icon Narration in Eighteenth-Century Christian Egypt: The Works of Yuhanna al-Armani al-Qudsi and Ibrahim al-Nasikh », in *Art History*, vol. 27, n° 1, février 2004.

VAN DER VLIET J., « Demons in early Coptic Monasticism. Image and Reality », in HONDELINK H. (éd.), *Coptic Art and Culture*, Shouhdy Publishing House, Le Caire 1990.
VAN DOORN N., « The Importance of Greeting the Saints the Appreciation of Coptic Art by Laymen and Clergy », in HONDELINK (éd.), *Coptic Art and Culture*, Shouhdy Publishing House, Le Caire 1990.

VANNETZEL M., « Les voies silencieuses de la contestation : les Frères musulmans égyptiens, entre clientélisme et citoyenneté alternative » in *Raisons politiques*, n° 29, 2008/1.

VANNETZEL M., « Secret public, réseaux sociaux et morale politique. Les Frères musulmans et la société égyptienne », in *Politix*, n° 92, 2010/4.

VANNETZEL M., « 'Ils nous ont déjà essayés !' Clientélisme et mobilisation électorale frériste en Egypte », in *Politique africaine*, 2007/4, n° 108.

VATIKIOTIS P. J., *The History of Modern Egypt. From Muhammad Ali to Mubarak*, 4e éd., Weidenfeld and Nicolson, Londres 1991.

VIAUD G., *Magie et coutumes populaires chez les coptes d'Egypte*, Editions Présence, Sisteron 1978.

VIVIER A.-S., « Quand le Caire se révèle Copte… Traits et enjeux des pratiques de sociabilité des coptes orthodoxes dans le Caire contemporain », in *Revues des mondes*

musulmans et des la Méditerranée, 107-110, sept. 2005 : ANASTASSIADOU-DUMONT M. (dir.), *Identité confessionnelles et espace urbain en terres d'islam.*

VOLAIT M., «Autres regards : le Caire des urbanistes égyptiens de l'entre-deux-guerres », in ALLEAUME G, DENOIX S., TUSCHERER M. (éd.), *Mélanges en l'honneur d'André Raymond*, IFAO, le Caire 2009 en ligne : http://hal.archives-ouvertes.fr/index.php?halsid=tlo5undsjq17nvqaedolcp6k85&view_this_doc=halshs-00418453&version=1.

VOLPI E., « Community Organization and Development among the Zabbalin of Muqattam », in *Cairo Papers in Social Science*, vol. 19, n° 4.

WAKIN E., *A Lonely Minority. The Modern Story of Egypt's Copts*, An Authors Backprint.com edition, 2000 [1963].

WHITE E. H. G., *The Monasteries of the Wâdi'n Natrûn*, vol. 1, New York, 1926.

WINKLER H. A., *Ghost Riders of Upper Egypt. A Study of Spirit Possession*, traduit de l'Allemand par HOPKINS N., The American University in Cairo Press, Le Caire/New York 2009 [1936].

WINTER M., « al-Sha'rānī », in *Encyclopaedia of Islam*, nouvelle éd., vol. IX.

WISSA WASSEF C., *Pratiques rituelles et alimentaires des coptes*, IFAO, Le Caire 1971.

ZAMBON F., « La lettre de Petrus et le motif de la 'lettre tombée du ciel' dans la littérature gnostique et apocryphe », in *Senefiance*, n° 11.

ZANETTI U., « La prière copte de vénération d'une icône », in *Le monde copte*, n° 19, 1991.

ZEGHAL M., *Gardiens de l'islam. Les oulémas dans l'Egypte contemporaine*, Presses de Sciences Po, Paris 1996.

Table des matières

Introduction 4

A. Problématique 5

1. Un christianisme charismatique 5
2. Autorité et charisme 6
3. Passer des épreuves 9
4. Un dispositif charismatique 13
5. L'inscription dans l'historiographie de l'Egypte 16

B. L'autorité religieuse en contexte 17

1. Historiographie 17
2. Contexte d'ensemble 19

C. Méthodologie et sources 32

D. Le déroulement de la thèse 34

Transcription des termes arabes et techniques 37

Chapitre 1 : Les *zabbālīn* : portrait de groupe 38

A. Situation dans la ville du Caire 40

1. Les ʻashwāʼiyyāt 40
2. Les zarāʼib 43
3. Manshiyyat Nāṣir 47

B. Origines des *zabbālīn* 50

1. Une profession ancienne 50
2. Réforme et hygiénisme 53
3. Le témoignage de Marcel Clerget 55
4. La genèse du système des zabbālīn *: des immigrants de l'intérieur* 56

C. Economie du métier de *zabbāl* et organisation sociale de la communauté 58

1. Le système de la collecte 58
2. La communauté du Muqaṭṭam 60
3. La structure de la zarība 62
4. L'élevage 62
5. L'organisation sociale 64

D. Evolutions 67

1. Une survivance du corporatisme ? 67
2. Les premières connexions avec l'Etat 69
3. Les chiffonniers et l'ouverture économique 70
4. La figure du zabbāl *dans le cinéma* 71
5. *L'émergence d'une question politique* 74
6. La formalisation des zabbālīn 75
7. La privatisation de la collecte 76
8. Protestations et résistances 77
9. L'abattage des cochons 81
10. Conséquences de l'abattage 85

E. Conclusions 86

Chapitre 2 : Service social et développement à Manshiyyat Nāṣir 88

A. Le service social chez les coptes 89

1. *Emergence et évolutions de l'aide sociale* 89
2. *Les Banāt Maryam* 94

B. Sœur Emmanuelle et l'amour des chiffonniers 99

1. *Sœur Emmanuelle vit avec les pauvres* 100
2. *Premiers soutiens* 102
3. *Nouveaux soutiens et mise en place d'institutions* 104
4. *Elargissements Outre-mer* 106
5. *L'organisation de l'aide en Europe* 108
6. *La célébrité européenne* 109
7. *L'action au Muqaṭṭam* 115

C. Développer le Muqaṭṭam ou secourir des chrétiens ? 118

1. *La première association des chiffonniers* 120
2. *La "cartographie" d'une communauté* 121
3. *Upgrading* 125
4. *La Gam'iyya* 126
5. *Le développement de l'économie du déchet* 128
6. *Association For The Protection of Environment (APE)* 130
7. *Rūḥ al Shabāb* 131

D. Conflits et zones d'influence 133

1. *Un pôle œcuménique ?* 133
2. *Le foisonnement des activités au Muqaṭṭam* 137
3. *Les conflits APE/Banāt Maryam* 140

E. Conclusion 144

Chapitre 3 : Abūnā Sam‘ān en leader communautaire 146

A. Les hommes de religion et la politique 149

B. Convertir les *zabbālīn* : histoire d’une rencontre 152

1. Une vocation précoce 154
2. Appelé au Muqaṭṭan 157
3. A la conquête des âmes 159

C. Solidarités « traditionnelles » 163

D. Les connexions du prêtre : Abūnā Sam‘ān en politique 170

1. Le pouvoir local en Egypte 171
2. Sam‘ān et les notables-courtiers 174

E. Sam‘ān comme représentant des chiffonniers 179

F. Le bouleversement révolutionnaire 183

1. Les chiffonniers et la Révolution du 25 janvier 185
2. Les événements de mars 190
3. Les élections 192

G. Conclusion 201

Chapitre 4 : Le miracle du Muqaṭṭam 202

A. Histoire d’une légende 203

1. Une montagne sacrée 203
2. Le récit 208
3. D’autres montagnes, d’autres miracles 214

B. **Mise en contexte et évolution du récit** 217

1. La légende dans son contexte 217
2. L’évolution du récit 221

C. **Permanence du miracle à travers l’histoire copte** 223

1. L’inscription dans le calendrier liturgique 223
2. La colonne de la Vierge : Ibn al Rāhib et les voyageurs occidentaux 224
3. Alfred Butler 229
4. Murqus Simaika Bacha (1864-1944) 230
5. Le premier livre consacré au miracle 236
6. Aḥmad Amīn : 1953 237

D. Conclusion 239

Chapitre 5 : La réinvention du miracle : une justification par la tradition 240

A. L'hagiographie comme ressource symbolique 241

B. L'invention d'un saint 245

1. La nouvelle hagiographie 245
2. La deuxième édition : l'ajout de la vita d'Abūnā Sam'ān et la découverte des reliques 250
3. Le rôle de l'image 255
3.1. Le rôle de l'image chez les coptes 255
3.2. Les images de saint Sam'ān et de son miracle 259
4. Le cinéma 262
4.1. La *vita* de saint Sam'ān 264
4.2. La *vita* d'Abūnā Sam'ān 267

C. L'invention d'un lieu 269

1. La première église 270
2. Description du Monastère 271
3. Un lieu pour les coptes 278
4. Inclusions 281
5. Polémiques 284

D. Conclusion 289

Chapitre 6 : Abūnā Sam'ān à l'épreuve de l'institution 292

A. La constitution d'une paroisse, entre institutionalisation et charisme 292

B. Apprendre à être copte : ethnographie des écoles du dimanche 295

C. Implantation d'une paroisse 302

D. Les *khuddām* 307

E. Des prêtres engagés dans une vie de repentance 314

F. Le Monastère comme espace public 318

G. Conclusion : la paroisse comme dispositif de pouvoir 321

Chapitre 7 : Le dispositif charismatique 324

A. Jalons pour une généalogie de la mouvance charismatique 326

1. *Influences évangéliques en terre d'Egypte* 326
2. *Réactions et émulations* 330
3. *La pénétration des nouveaux réveils chrétiens* 332
4. *Un œcuménisme chrétien* 334
5. *Le père Zakariyya Buṭrus* 339
6. *L'enjeu du salut* 341
7. *Effervescence et individualisation* 344

B. Un dispositif de conversion 349

1. *L'importance du prêche* 350
2. *Un christianisme de conversion* 353
3. *La conversion des musulmans* 358
4. *L'exorcisme comme mise en scène de la conversion* 362

C. Prophéties égyptiennes et christianisme transnational 374

1. *Les chiffonniers et la rédemption : la métaphore vive* 374
2. *Accents millénaristes et prophétiques* 378

D. Conclusion 386

Conclusion 388

Glossaire 394

Bibliographie 396