CONTESTATIONS COPTES CONTEMPORAINES EN ÉGYPTES

Laure Guirguis

Armand Colin | « Revue Tiers Monde »

2011/5 HS | pages 139 à 161

ISSN 1293-8882

ISBN 9782200926748

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-tiers-monde-2011-5-page-139.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour Armand Colin.

© Armand Colin. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

MOBILISATIONS SOCIALES ET POLITIQUES : LES SOCIÉTÉS EN MOUVEMENT

CONTESTATIONS COPTES CONTEMPORAINES EN ÉGYPTE

Laure Guirguis*

Dans cet article j'étudierai les caractéristiques inédites de l'activisme copte contemporain en Égypte. J'insisterai sur l'interaction complexe qui existe entre ses deux tendances antagonistes, communautariste et universaliste. Je mettrai en lumière les dynamiques nationales et transnationales qui motivent l'émergence de nouvelles formes de mobilisations ainsi que les diverses réactions du régime égyptien à ces contestations.

Mots clés : Contestation, mobilisation, Égypte, coptes, confessionnel, conversions religieuses, violence, autoritarisme.

La réapparition d'un militantisme copte¹ et la diversification des modalités de contestation marquèrent la première décennie du XXI^e siècle en Égypte. Après le carnage perpétré à l'église des Deux Saints à Alexandrie au tournant de l'année, les manifestations qui se déroulèrent dans le monde entier témoignèrent de la diversification des acteurs engagés dans les actions contestataires coptes. Le passage à la mobilisation dans les années 1970 et le renouvellement d'un activisme

* EHESS, laureguirguis@gmail.com

1. Les coptes d'Égypte, formés principalement de coptes orthodoxes, représentent 6 à 10 % de la population égyptienne. Répartis de manière assez homogène sur le territoire national, malgré quelques concentrations plus forte en moyenne Égypte ainsi que dans certains quartiers du Caire et d'Alexandrie, ils sont présents à toutes les échelles de la hiérarchie sociale et expriment, quand ils le font, des orientations politiques très diverses, bien qu'une majorité d'entre eux soutienne le PND (Parti national démocratique) au pouvoir, par intérêt et / ou par crainte de voir les Frères musulmans parvenir à la tête du gouvernement. Il existe peu de discriminations légales, mais de très nombreuses pratiques et discours, des règles tacites en vertu desquelles les coptes sont confrontés à des tracasseries, voire à des attaques. La violence et les pamphlets hostiles aux chrétiens ont gagné en intensité de manière inquiétante au cours de la dernière décennie. L'Église copte orthodoxe, égyptienne, autochtone, aurait été fondée au premier siècle de l'ère chrétienne et l'évangéliste Saint Marc est considéré comme son premier patriarche.

copte au début de ce siècle ne constituent pas simplement un symptôme des mutations des règles du jeu politique dans la situation autoritaire égyptienne, ils y contribuèrent.

La « question copte », et l'énonciation de revendications coptes dès le début du ^{xx}^e siècle, sont toujours apparues comme la pierre d'achoppement des projets de construction étatique et d'émancipation nationale dès lors que, d'emblée, la religion devint un marqueur identitaire de la définition de la nation et de l'État (voir par exemple Bozarslan, 2007). Par la suite, tout projet politique fut déterminé par cette logique identitaire qui structurait la construction nationale. La tentative de masquer cette fracture originaire de la nation égyptienne en définissant cette dernière en termes d'union « de la croix et du croissant » ou des « deux éléments de la nation », pour reprendre les mots d'ordre de la Révolution de 1919, fondement mythique de l'unité nationale, a lamentablement échoué. Or, tant qu'aucune alternative à cette politique identitaire ne sera inventée, la « question copte » touchera aux fondements du politique, à la circonscription du domaine qui lui est propre ainsi qu'à la définition des enjeux de toute *praxis*.

Dans une telle configuration, les revendications coptes mettent en jeu, d'une part, les normes et les valeurs dites islamiques qui sont supposées gouverner les règles du dire et de l'agir. D'autre part, la politisation de l'appartenance religieuse, solidaire de la logique identitaire de définition de la nation et du politique, constitue un phénomène récurrent des tactiques politiques égyptiennes. J'énonce jusqu'à présent des traits structurels, il serait prématuré d'affirmer que les changements contemporains conduiront à une modification structurelle.

Dans cet article, à partir de l'examen des conditions d'émergence, des caractéristiques générales et des transformations contemporaines des actions contestataires coptes, je tenterai de contribuer à la nécessaire reformulation, et au dépassement, de plusieurs couples catégoriels exclusifs, à savoir : confessionalisme / sécularisme, autoritarisme / démocratie, opposition / régime. En d'autres termes, les mutations contemporaines du jeu politique égyptien et des logiques autoritaires ainsi que la reconfiguration des rapports entre appartenance nationale / communautaire / pratiques religieuses ne peuvent être pensées avec justesse sans sortir des limites fixées par ces alternatives catégorielles exclusives.

Dans une première partie introductive, je procéderai à une esquisse des dynamiques politiques nationales et intracommunautaires qui présidèrent à l'émergence de plusieurs formes d'activisme copte, ou mené au nom des coptes, et proposerai un modèle comprenant quatre variables explicatives des conditions générales de possibilité d'apparition des actions collectives coptes. Je présenterai les principaux acteurs de ces mobilisations ainsi que les modalités d'action mises en œuvre. Ce faisant, je montrerai que nous assistons à l'heure actuelle à un brouillage des frontières catégorielles entre « sécularisation » et « communautarisation ». Il importe par conséquent d'analyser ces actions

contestataires en deçà de l'opposition entre confessionnalisme et sécularisme et en prenant en considération la reconfiguration des rapports entre pratiques religieuses / appartenance communautaire / identité nationale, et la redéfinition de chacun de ces termes.

Dans la seconde partie, je me concentrerai sur deux types d'acteurs, le patriarche et les avocats coptes, lesquels interviennent, en général mais pas exclusivement, dans deux espaces circonscrits, le premier dans l'espace ecclésial devenu espace communautaire, les seconds dans l'espace institutionnel des tribunaux. J'insisterai sur les dynamiques des mobilisations et les stratégies de leurs acteurs. J'examinerai les relations complexes entre ces derniers, d'une part, et, d'autre part, les acteurs gouvernementaux et les institutions étatiques impliqués dans ces actions, en deçà du dualisme entre opposition et régime. Je mettrai ensuite en évidence les enjeux normatifs des mobilisations étudiées. Enfin, dans le cas des mobilisations menées sous l'égide de Chenouda III (1971-?), je privilégierai une dimension souvent délaissée par les observateurs et les analystes de l'œuvre patriarcale, à savoir l'action collective comme moment de production de la communauté et affirmation de l'autorité patriarcale.

Dans la troisième partie, je prêterai attention aux réactions des acteurs gouvernementaux et à l'impact de ces actions militantes. Je m'interrogerai sur la signification et les implications politiques et théoriques de cette circonscription inédite du visible et de l'invisible dans laquelle ce qui était tabou apparaît à présent exposé en pleine lumière au cœur des exigences de réformes politiques et des tactiques politiciennes diverses.

LE FRACTIONNEMENT COMMUNAUTARISTE

La tendance « communautariste » et la tendance « universaliste » réapparurent en 2005 au point de leur exacerbation la plus extrême. L'entrée officielle des Frères musulmans dans la compétition électorale en 1984 et la rivalité entre les Frères et le PND avaient joué un rôle déterminant dans la politisation de l'appartenance religieuse dans les stratégies électorales. La mise en place progressive de procédures démocratiques avait entériné ce tournant de la vie politique égyptienne. Par la suite, l'annonce présidentielle d'amender l'article 76 de la Constitution égyptienne afin de permettre l'organisation d'élections présidentielles à plusieurs candidats contribua de manière décisive à modifier les modalités d'« instrumentalisation » de la « question copte ». Cette annonce suscita un bref moment d'enthousiasme et encouragea la formulation publique des revendications, au premier rang desquelles l'exigence de restauration de la citoyenneté, avec ce que ce concept implique en termes d'égalité des droits et de libertés politiques, civiques et religieuses. Enfin, malgré quelques incertitudes initiales et la crainte que le mouvement ne relève d'une initiative des Frères musulmans, de nombreux chrétiens et même des prêtres coptes

participèrent à la révolution égyptienne qui conduisit à la démission du président Hosni Moubarak au mois de février 2011. Pour autant, d'autres acteurs exprimèrent le mécontentement copte suivant une logique identitaire, voire sectaire, tandis que, dans divers médias et sites Internet, les discours de haines communautaristes, coptes et musulmans, se multiplièrent et atteignirent un degré de violence sans précédent.

Aussi Samer Soliman et Alain Roussillon, fins observateurs de la scène politique égyptienne, formulèrent-ils les interrogations suivantes : l'activisme copte peut-il constituer « *a path to democracy* » (Soliman, 2006) ? Le fer de lance du combat pour la « *nécessaire sécularité des institutions et de la société* » (Roussillon, 2006) ? Ou va-t-il contribuer à, et est-il le symptôme de, la confessionnalisation de la vie politique ? L'un et l'autre étaient toutefois parfaitement conscients que la situation égyptienne en général et le phénomène de l'activisme copte en particulier ne pouvaient être analysés avec rigueur sans sortir des limites fixées par ces alternatives catégorielles exclusives. De fait, le tableau des acteurs et des modes de mobilisations coptes actuelles ne montre pas simplement deux tendances antagonistes, l'une « séculariste », l'autre « communautariste », mais un inextricable « mélange des genres ». Tandis que l'établissement de procédures démocratiques en situation autoritaire sans promotion d'un véritable pluralisme politique dans une société gangrénée par les pratiques et les prétentions communautaristes renforce bien plutôt la politisation du fait communautaire.

Il importe de faire la distinction entre l'apparition de revendications coptes et celle d'un militantisme copte. La formation d'une « identité » copte et la formulation de revendications coptes coïncident avec l'instauration de l'État moderne en Égypte et le projet d'émancipation nationale. L'apparition simultanée, au cours de la seconde moitié du XIX^e siècle, des expressions « *Umma qibtiyya* » (« nation copte ») et « *umma misriyya* » (« nation égyptienne »), constitue le signe le plus saillant de cette production jumelée des « identités » nationale et communautaire coptes. Les plus anciennes revendications coptes, énoncées pour la plupart d'entre elles dès la conférence d'Assiout en 1911, touchent à l'intégration sociale et politique des coptes, à la reconnaissance de la spécificité et de la valeur de leur culture religieuse, à la liberté religieuse et à l'autonomie communautaire en matière de statut personnel².

2. Elles concernent en particulier la loi de construction des lieux de culte, l'accès à certaines fonctions dans les institutions étatiques et dans les assemblées électives, ainsi qu'aux postes de direction de l'appareil d'État interdits aux coptes en vertu de règles tacites, l'octroi de jours de congés nationaux pour les fêtes chrétiennes, la valorisation de la religion chrétienne dans les manuels d'enseignement... Elles demeurent d'actualité, en dépit de quelques gestes symboliques (la décision présidentielle de considérer le jour de Noël comme un jour férié, quelques modifications superficielles des programmes scolaires, et la délégation au gouverneur provincial du pouvoir d'octroyer des permis de restauration et de construction des églises en 2005). S'ajoutent actuellement (et dès 1953 dans le *memorandum* adressé par Ibrahim Hilal au comité de rédaction de la Constitution égyptienne présidé par Sanhûrî) les revendications relatives à la conversion, qu'aucune loi n'interdit mais dont les acteurs étatiques entravent l'accomplissement, par la force si besoin est. Pour autant, les coptes ne sont pas unanimes au sujet des modalités de satisfaction de ces exigences et des principes en vertu desquels les formuler.

Un militantisme copte ne se forme cependant qu'au début des années 1970, si l'on excepte la brève et emblématique expérience de la *Umma Qibtiyya*, association militante dont le leader, Ibrahim Hilâl, organisa la première action collective copte, en 1955, contre la réforme nassérienne des tribunaux confessionnels. Le militantisme copte, au début des années 1970, émane de manière quasiment simultanée de deux pôles : l'élite cléricale égyptienne, Chenouda III en tête, et des groupes de chrétiens émigrés aux États-Unis. À cette époque, ces deux principaux courants de la contestation copte ne mobilisent pas les mêmes ressources et ne planifient pas d'actions coordonnées. La contestation copte menée par les hommes de religion et, au premier chef, par le patriarche fait principalement appel aux symboles, aux espaces et aux rituels religieux en signe de colère et de protestation.

Ainsi, la première mobilisation copte d'envergure qui se produisit le 12 novembre 1972 à Khânkha, dans la région du delta du Nil, sur les ruines d'une église incendiée six jours auparavant, et qui, d'un point de vue formel, pourrait être qualifiée de phénomène hybride entre procession religieuse et manifestation contestataire. Une association chrétienne (« *asdiqâ' al-kitâb al-muqddas* », « les amis du livre saint ») exerçait légalement son activité dans la ville de Khânkha depuis 1946. Elle avait, deux ans avant l'incident, construit de nouveaux bâtiments sur des terrains récemment acquis (l'un auprès d'un copte, l'autre acheté à un musulman) et utilisé l'un d'entre eux comme lieu de culte sans que le permis exigé pour la construction d'église ait été préalablement obtenu. Cela avait attisé l'hostilité et l'opposition de plusieurs voisins musulmans qui mirent le feu au local le 6 novembre. Le matin du 12, des centaines de prêtres caiotes décidèrent de célébrer la messe dominicale sur les lieux, le patriarche en appela au martyr et au sacrifice et l'Église se chargea du convoi des clercs. Des cordons de sécurité dressés en travers de leur route tentèrent de les empêcher d'atteindre leur destination, les agents de la Sûreté nationale ayant reçu l'ordre d'aviser les clercs que seul un nombre restreint d'entre eux pourraient poursuivre leur chemin jusqu'à Khânkha. Aucun incident ne se produisit durant la messe mais des voisins musulmans ripostèrent le soir du même jour. Ils s'assemblèrent dans la mosquée, formèrent un cortège que les forces de l'ordre ne dispersèrent que partiellement et se dirigèrent vers l'Union socialiste en incendiant, détruisant et pillant au passage des magasins et des résidences coptes. Un comité gouvernemental fut chargé de livrer les résultats de son enquête sur les causes de l'incident. Ce comité remit un rapport, connu sous le nom de « Rapport 'Utayfi », du nom de celui qui présida la commission, dont les conclusions n'ont jusqu'à présent pas été prises en compte par les décideurs politiques³.

3. Gamâl al-'Utayfi sera ensuite Président du Comité des affaires constitutionnelles et législatives et, à ce titre, l'un des protagonistes importants des stratégies gouvernementales dans l'affaire du projet d'application de la *char'i'a*. Le Comité est formé

Pour leur part, les militants émigrés coordonnent des manifestations dans leur pays d'adoption et rédigent des pétitions adressées au gouvernement égyptien. Ils mènent dans les médias et auprès des associations de défense internationales des campagnes de sensibilisation à la situation des coptes d'Égypte. Ils formulent leurs revendications en termes de droits et en appellent de plus en plus systématiquement aux traités internationaux, voire participent à l'élaboration de certains d'entre eux (Delhay, 2009). Ils mobilisent les réseaux chrétiens de la droite conservatrice américaine grâce auxquels ils établissent des contacts avec certains membres du Congrès américain.

Le passage à la mobilisation collective s'inscrit toujours, sous les présidences de Sadate (1971-1981) et de Moubarak (1981-2011), dans une configuration politique dans laquelle s'articulent quatre facteurs déterminants.

À ce modèle général que j'expose instamment, s'ajoute l'événement, ou la série d'événements, qui déclenche une charge émotionnelle et fournit le mobile immédiat de l'action collective, à savoir, dans les années 1970 puis dans les années 2000, une atteinte portée à l'Église – sa loi, ses symboles, ses membres, ses bâtiments... Depuis la première mobilisation copte à Khânkha en 1972 jusqu'à celles qui ponctuèrent l'année 2010, les mêmes motifs provoquent la colère copte : le dénigrement des symboles de la religion chrétienne (l'affaire *al-Naba'* en 2001⁴, Wafa' Qustantîn 2004), les attaques menées contre les lieux de culte (Khânkha 1972 par exemple), la violation de la loi communautaire (le projet de codification et d'application de la *chari'a* dans les années 1977-1981, Wafa' Qustantîn 2004, les réactions au verdict de mai 2010), les attentats contre les chrétiens (Alexandrie 2006, Nig' Hammâdi 2010) ou l'atteinte portée à des biens, des terres ou des propriétés chrétiens (Deir Abû Fanâ 2008, Dîr Abû Hinnis 2009...), les pressions exercées à l'égard des jeunes femmes pour se convertir (les cas de disparition et de conversion à l'islam de jeunes filles, l'affaire Wafa' Qustantîn en 2004, l'affaire Camelia en juillet 2010).

La formation d'un activisme copte suppose en premier lieu l'existence d'une pluralisation, même limitée et surveillée, de la vie politique, mais telle que les voies traditionnelles d'énonciation des revendications (les partis, en l'occurrence le Wafd dans les années 1920 et 1930, ou les pourparlers au sommet entre le chef

de 6 membres, trois coptes et trois musulmans. Le rapport est publié dans la presse le 29 novembre 1972 et reproduit dans Shukri (1991).

4. Le patriarche avait exigé des excuses après que le journal *al-Nabaa'* ait publié, photos à l'appui, le récit des prouesses sexuelles perverses d'un moine défroqué. Des secteurs de la jeunesse copte avaient manifesté à cette occasion contre ce qu'ils considéraient être une insulte à la religion chrétienne et aux fidèles. À Alexandrie en novembre 2005, les attaques furent encouragées par les Frères musulmans et des membres des courants salafistes contre les chrétiens après la diffusion d'un CD-Rom (qui circulait déjà depuis deux ans mais avait apparemment été à nouveau propagé, sans doute par quelque branche des services locaux de la Sécurité de l'État, en période électorale) sur lequel était enregistrée une pièce de théâtre à caractère anti-islamique ou anti-islamisme radical, selon les points de vue. À Alexandrie au printemps 2006, les mobilisations sont déclenchées par les attaques des églises coptes et la mort de plusieurs chrétiens, attaques non sanctionnées, l'assassin étant « psychologiquement perturbé » selon la terminologie officielle. Sur les affaires Wafa' Qustantîn, Dîr Abû Hinnis, Dîr Abû Fanâ, cf. partie II.

de l'État et le patriarche considéré comme chef spirituel et porte-parole puis chef politique des coptes) sont perçues, au moins par une partie des acteurs politiques coptes, comme non opérationnelles. L'activisme copte dans les années 1970, de même que son renouvellement au début des années 2000 et en particulier à partir de 2005, est solidaire des transformations des règles du jeu politique et médiatique et du renouveau de l'activisme social et politique en général.

En second lieu, l'attitude du régime et des institutions étatiques à l'égard des divers mouvements de l'islam politique et des discours islamiques constitue la seconde variable explicative du phénomène étudié. Dans des configurations très différentes, le régime de Sadate, puis celui de Moubarak, sont considérés par les coptes (et par de nombreux observateurs et acteurs « sécularistes ») comme responsables, de manière active ou passive, de l'islamisation des discours, des pratiques et des espaces publics.

En troisième lieu, les actions contestataires coptes impliquent le recours à un tiers (Tarrow, 2000) en dehors des instances critiquées et des normes qu'elles véhiculent. À l'heure actuelle, les normes et traités internationaux en faveur de la liberté religieuse, des droits de l'homme ou des minorités, par exemple, ainsi que les institutions censées veiller à leur respect, remplissent cette fonction, tant pour les coptes émigrés que pour ceux qui vivent en Égypte.

Enfin et surtout, la formation d'un militantisme copte est solidaire de la régénération d'une institution puissante, l'Église. Celle-ci, incarnation des valeurs et de l'intégrité d'une « communauté » dont l'identité religieuse et culturelle est continuellement redéfinie, représente à la fois le mobile et l'enjeu de toute mobilisation. Seule cette institution fournit aux coptes les ressources symboliques, éthiques et matérielles sans lesquelles le sentiment d'une menace constante n'aurait pu se cristalliser, ni être formulé, et aucune mobilisation collective, pensée, ni organisée. Plus loin, les transformations de l'Église copte sous le règne de Chenouda III, à savoir le développement sans précédent de l'Église sur le sol national, son expansion internationale, la mobilisation des fidèles autour du projet de régénération de l'Église, ainsi que la revalorisation de « l'héritage » et de la « culture » coptes, entamées dès la fin du XIX^e siècle, ont contribué à la production de quatre déplacements majeurs : la mutation de l'espace ecclésial en espace communautaire, c'est-à-dire en un espace dans lequel se déroulent non seulement le culte et les activités religieuses, mais qui intègre maintes activités sociales, éducatives et qui apparaît comme l'« unique producteur de sens et de valeurs » (voir Khawaga, 1993) ; la redéfinition de l'identité communautaire en termes culturels, linguistiques voire raciaux ; l'individualisation des pratiques religieuses ; la politisation de la fonction patriarcale.

Aussi faut-il, avant de s'engager dans quelque réflexion sur les rapports entre « religieux » et « politique », ne pas préjuger de l'existence d'une signification établie et toujours valide et prendre en compte l'indétermination initiale de ces concepts dont le contenu ne cesse d'être redéfini. Dans le contexte égyptien,

il importe de saisir que leur articulation et leur définition dépendent d'un troisième terme, la « communauté » (nation ou confession), qui ne ressort pas simplement du « religieux ». Or précisément, l'histoire du ^{xx}^e siècle égyptien est celle de la redéfinition des rapports entre pratiques religieuses / appartenance communautaire / identité nationale et de chacun de ces termes. Ces déplacements des frontières et des priorités d'allégeance (l'appartenance nationale tendant à être reléguée au second plan) rendent très délicate la catégorisation des acteurs, des modes et des espaces de contestation ainsi que des ressources symboliques et matérielles mobilisées, et ce précisément en une période au cours de laquelle on assiste à leur multiplication et à leur diversification.

À l'étranger tout d'abord, le nombre des militants chrétiens égyptiens s'est accru, bien que ces derniers ne représentent qu'une infime minorité de la population égyptienne émigrée. Des États-Unis où furent créées les premières associations coptes, l'activisme copte gagna le Canada, l'Europe (en particulier la France et l'Allemagne) et l'Australie. Les associations de la diaspora, pourtant fondées et administrées en vue de mener une activité militante régulière, rencontrent des difficultés pour maintenir la mobilisation de leurs membres, peu nombreux, et pour retenir l'attention de leur audience et sympathisants une fois passé le temps fort du choc émotionnel causé par un événement traumatisant. Elles coordonnent peu leurs activités, principalement en raison des rivalités personnelles et des divergences d'opinion qui les divisent.

Les rapports entre les « coptes de la diaspora » et les « coptes de l'intérieur » s'avèrent complexes. Ces derniers attendent de ceux-là financements et soutien politique et, à cette fin, les informent des occurrences de violence et de discrimination à leur encontre. Cependant, la radicalité du discours de certains militants et leur volonté de satisfaire les exigences coptes par le moyen de pressions (voire de sanctions économiques) qu'une tierce instance exercerait sur l'Égypte ont nui à leur image dans le pays. Leurs discours sont désavoués officiellement par le patriarche (et par plusieurs hommes politiques coptes, tel Gamâl As'ad) qui a sans cesse convenu de la nécessité de régler le problème « en interne » tout en profitant, parfois, de l'activisme des coptes émigrés lors de ses négociations ou de rapports de force avec le régime. À moins qu'il n'en pâtisse⁵.

Ils ont néanmoins joué un rôle décisif dans la « réouverture » du « dossier copte » dans l'arène politico-médiatique égyptienne au début du siècle. Les mutations des technologies de l'information ont facilité les échanges entre les coptes émigrés et les chrétiens d'Égypte militants. Cela a favorisé l'élaboration d'actions en commun et contribué aux transformations récentes de la scène

5. Au retour d'un voyage aux États-Unis, le président Sadate accusa le patriarche de vouloir créer un État copte, de flétrir son image à l'étranger en répandant de fausses rumeurs sur l'oppression des coptes en Égypte, lesquelles auraient été à l'origine des manifestations des coptes américains lors de la visite du président égyptien à Washington.

contestataire copte en Égypte, dont les protagonistes ont également bénéficié de l'expérience militante et des modèles d'acteurs d'autres secteurs de la société.

L'investissement des espaces partagés, voire institutionnels, et des médias, la « judiciarisation » (Botiveau, 2006) du langage et la tentative de privilégier l'activité en amont du temps fort de la mobilisation constituent les trois caractéristiques saillantes communes à toutes les actions contestataires coptes, ou menées au nom des coptes. De plus, leurs protagonistes se sont diversifiés et ont multiplié les contacts, entre eux et avec les institutions et les acteurs gouvernementaux.

Des prêtres fondent des journaux et des associations de plaidoyer, par exemple l'Anba Makariûs publie la revue mensuelle *al-Katîba al-Tibiyya* (« la légion thébaine », sous supervision officieuse de l'Église, ainsi nommée en référence à une légion de l'armée romaine en Égypte formée de nombreux chrétiens qui devinrent des martyrs pour avoir refusé d'abjurer leur religion, se disant prêts à se battre pour l'empereur mais pas à lui vouer un culte) et prit l'initiative de créer l'association *Aqbât min ajl Misr* (« Coptes pour l'Égypte »). Ces noms en eux-mêmes, ainsi que certains slogans prononcés lors de la manifestation à laquelle les membres de l'association appelèrent au mois de janvier 2010, laissent peu de doutes sur la teneur « communautariste » de leur conception d'une spécificité culturelle et religieuse copte qui figurerait l'essence même de la nation égyptienne dont les coptes seraient les uniques représentants. Pour autant, ils ne puisent plus seulement dans la symbolique religieuse du martyr et de la prière, comme le fit le patriarche, mais adoptent résolument les modalités d'action communes à tous les acteurs contestataires de la planète. Avec cette différence notable que, jusqu'alors, les Égyptiens n'avaient jamais assisté au spectacle d'une manifestation copte organisée, en l'occurrence en signe de protestation et de douleur après le meurtre de six coptes dans la ville de Haute Égypte Nig' Hammâdî. Des jeunes hommes mais aussi des femmes et des enfants, comme dans la mobilisation qui se produisit une année auparavant dans le village de Dîr Abû Hinnis (gouvernorat de Minia), se réunirent place de la Libération (*mîdân al-Tahrîr*) au Caire munis de banderoles et arborant larges croix et drapeaux égyptiens. Ils scandèrent des slogans qui exprimaient la colère face au sang versé, qui invoquaient l'intervention du chef de l'État, qui exigeaient que justice soit faite et qui mettaient en avant l'enracinement des coptes dans la terre égyptienne (« *ihna asl misr* », littéralement : « Nous sommes l'origine de l'Égypte »).

Les premières occurrences de ce phénomène se produisirent de manière inopinée en 2005. À Khânkha, c'étaient des moines, des prêtres, des évêques, que le patriarche exhortait à se rendre sur les lieux, et au transport desquels il pourvut. À partir de 2001 (affaire *al-Nabaa'*, puis Wafa' 2004 et Alexandrie 2005 et 2006), les jeunes occupent le devant de la scène. En 1972, le patriarche enjoignait les clercs à la prière et au sacrifice, et l'on sait la prégnance de la figure

du martyr dans l'imaginaire copte orthodoxe (voir par exemple Voile, 2004). En 2004, les manifestants ne prient pas ni n'aspirent au sacrifice et au martyr, ils assaillent brutalement les personnalités publiques et lancent des pierres sur les forces de l'ordre. Ils tentèrent d'investir l'espace public, mais celles-ci leur interdirent de franchir le seuil de la cathédrale. En 2005, ils marchèrent dans la rue et brandirent le signe de croix (Soliman, 2006). Ces jeunes, bien qu'ils mobilisent encore les ressources symboliques et matérielles de l'Église copte orthodoxe, sortirent de l'enceinte communautaire et en exposèrent les signes au dehors. Par un tel geste, les manifestants expriment sans ambiguïté, quoique non sans équivocité, leur volonté d'affirmer les valeurs et les normes chrétiennes et / ou celles de la « communauté » copte dans l'espace public, aux côtés, à l'égal (ou au dessus) des valeurs et normes islamiques, et leur désir de voir ces normes et valeurs reconnues et estimées. L'Église, le lieu et l'institution avec les ressources structurelles et organisationnelles que l'un et l'autre procurent, ne constitue plus l'unique espace de contestation.

Plusieurs associations de plaidoyer se sont engagées dans la lutte contre la discrimination religieuse (telle MARED, *Misriyûn Against Religious Discrimination*, *Misriyûn didd al-tamiyz al-dîni*, fondée en 2005 par Muhammad Munîr Mijâhid) ou la défense des droits personnels, au nombre desquels la liberté religieuse (l'EIPR par exemple, *Egyptian Initiative for Personal Rights*, *al-Mubâdara al-misriyya li al-huqûq al-shakhsiyya*, fondée en 2002 par l'avocat Husâm Bahgat)⁶. Leur entrée en scène confirme les résultats de plusieurs études réalisées par les sociologues et politistes qui ont observé l'émergence de nouvelles modalités d'un militantisme dorénavant marqué par la professionnalisation et par quelque forme de coopération avec certaines institutions et acteurs étatiques et gouvernementaux (voir par exemple Geisser, Karam et Vairel, 2006 ; Khawaga, 2003).

Le groupe MARED (*Misriyûn Against Religious Discrimination*, *Misriyûn didd al-tamiyz al-dîni*), dont les membres sont motivés par le désir de sensibiliser les Égyptiens à l'existence de discriminations et de conduire une réflexion sur les réformes éducatives et culturelles à entreprendre pour y remédier, s'engage aussi dans des actions ponctuelles (manifestations, *sit-in*, pétitions) de protestation en collaboration avec d'autres associations militantes. Aux obstacles que le régime et les Frères musulmans opposent à leurs activités s'ajoutent les divergences internes au groupe, produites par les tensions entre revendications « communautaristes » et « identitaires » et revendications « universalistes » ou citoyennes (Honneth, 1997 ; Castells, 1999). La particularité des mobilisations

6. L'EIPR consacre une partie de ses efforts à documenter (édition régulière de rapports) et à soutenir (pétitions, communiqués, *sit in*, intervention dans les débats publics) certains cas de violation de la liberté religieuse. Elle a pris activement parti pour la cause des *baha'i* et des reconvertis (cf. ci-après) et publié en collaboration avec Human Rights Watch un rapport sur ce sujet au mois de novembre 2007. Ses membres agissent suivant des principes non communautaristes et considèrent la liberté religieuse comme l'un des droits personnels au respect desquels veille l'organisation.

actuelles tient à ce que cette tension est exacerbée alors même que tous les acteurs, « sécularistes » et « communautaristes », adoptent de plus en plus fréquemment (mais pas exclusivement, j'y reviens) un langage séculier et juridique. Tous visent à modifier les normes sociales, religieuses et éthiques, qui légitimeraient les pratiques discriminatoires et l'exercice de violences à l'encontre des chrétiens.

Dans une société dans laquelle prédominent les valeurs et les comportements communautaristes, les individus et le langage sont « communautarisés », pour ainsi dire. Les acteurs « sécularistes » se retrouvent seuls, isolés dans des cercles fermés et des réseaux précis, de plus en plus restreints, et forment malgré eux une quasi « communauté ». En d'autres termes et sur un autre plan d'analyse, dans une telle configuration sociale et politique, les particularismes, ignorant les ressources spécifiques et universelles inhérentes à toute singularité, sont incapables d'inventer un universel, c'est-à-dire un principe de coexistence, à partir de leur singularité et, par la suite, se replient sur ce particularisme exclusif considéré comme un universel. Tandis que les principes en vertu desquels établir des règles de coexistence dans le respect des singularités sont réduits (sous prétexte par exemple qu'ils seraient « importés ») à jouer un rôle simplement instrumental et à devenir un particulier entre les autres. Par la suite, le but de chaque particularité réside dans la circonscription et la conquête des lieux et des êtres soumis à la « loi » de la particularité et dans l'affirmation de son particularisme dénué de toute singularité.

MOBILISER LA LOI, MOBILISER LA COMMUNAUTÉ

Le patriarche n'est pas sorti de la scène contestataire tandis que d'autres groupes d'acteurs ont également fait une entrée remarquée, notamment les avocats (et les hommes d'affaires). L'un et les autres partagent un trait spécifique qui les distingue de la plupart des protagonistes précédemment mentionnés. En vertu de leur fonction, non seulement ils font partie et dépendent des institutions étatiques mais évoluent dans des cercles (souvent) proches des élites politico-économiques. À la fois meneurs de certaines actions de contestations et conciliateurs entre, d'une part, des groupes plus radicaux ou sans contact avec les instances critiquées et, d'autre part, ces dernières, leur posture est équivoque. Leur engagement dans les mobilisations se double fréquemment de tactiques en vue de quelque promotion sociale ou politique ou, dans le cas du patriarche, vise à concrétiser l'un des fondements formels d'une autorité mise en question. Pour autant, les actions de l'un et des autres ont révélé l'un des enjeux cruciaux qui motivent toutes les mobilisations coptes : l'exposition, voire l'imposition, d'autres normes et / ou la défense d'un espace, quasiment d'un territoire, dans lequel vaut cette autre norme.

Les avocats coptes, grâce à leurs compétences et à leur position, nouent des connexions avec les hauts membres du clergé aussi bien qu'avec ceux des institutions étatiques. Ils frayent parfois dans quelques réseaux militants coptes émigrés aux conférences desquels ils sont régulièrement conviés. Ils établissent des rapports professionnels avec de nombreuses associations de défense des droits égyptiennes, étrangères ou transnationales. Ils sont également sollicités pour exercer une fonction de médiateur avant qu'une action en justice ne soit intentée, ou pour éviter qu'elle ne le soit. Par exemple, les habitants de Dîr Abû Hinnis, village exclusivement chrétien situé à quelques kilomètres de Mallawî dans la province de Miniyâ, manifestèrent pendant cinq jours pour s'opposer au changement du nom de leur village, vestige de l'histoire chrétienne, tel que stipulé par un décret du ministère de la Justice du 12 juin 2009 en application d'une décision gouvernementale de 1964. Ils signèrent une pétition qu'ils adressèrent à plusieurs avocats coptes, dont l'avocat Ramsîs al-Najjâr qui fut leur représentant légal. Ils menacèrent de poursuivre leur action devant l'Assemblée du peuple et d'entamer une grève de la faim si leur exigence n'était pas satisfaite. La médiatisation immédiate de l'affaire et les négociations au niveau local entre les divers conseils villageois, les autorités du district et du gouvernorat, permirent d'obtenir le retrait du décret de 2009 et l'abrogation de la décision de 1964 en se basant sur une décision contradictoire émise en 1979 d'une part, et d'autre part sur une argumentation d'ordre culturel et historique. La médiation de l'avocat Ramsîs al-Najjâr et de l'homme d'affaire copte 'Îd Labîb fut déterminante dans le succès de la mobilisation.

En effet, plusieurs hommes d'affaires coptes, lesquels ont depuis quelques années grossi les rangs de l'entourage du patriarche, s'attachèrent à jouer un rôle de médiateur dans les conflits ou actions protestataires. Les hommes d'affaires, en particulier, qui, ayant connu un succès économique récent, se soucient d'acquérir quelque notabilité politique en tablant sur la carte confessionnelle et sur celle des *balâdiyyât* (« solidarités locales »). 'Îd Labîb, par exemple, originaire du gouvernorat de Minîa, saisit l'opportunité du conflit au monastère de Abû Fana⁷, dans cette même province, pour se frayer un passage sur la scène médiatique et politique nationale.

7. Suite à la construction d'un mur à un endroit litigieux (d'après plusieurs observateurs chrétiens, les moines étaient dans leur tort), le monastère fut attaqué par des membres de familles musulmanes connues de tous dans la région, bien que la presse, les coptes et un chercheur mal informé, malgré un séjour sur le terrain, évoquent quelque « communauté bédouine » (Al-Saesser, 2010). Le terme « *badû* » constitue en effet dans de nombreux cas, et en particulier lorsqu'il est question de violences entre individus chrétiens et musulmans, l'un des procédés de construction de l'altérité. Dans la bouche des coptes, il s'agit de désigner les musulmans ou « arabes » de manière péjorative, de même que les Égyptiens en général emploient ce terme pour nommer de façon méprisante les arabes des pays du Golfe Persique jugés incultes. Sous la plume des journalistes, le procédé vise à ne pas désigner le coupable en le plaçant dans une situation d'extériorité par rapports aux événements qui se sont produits. Dans l'affaire du monastère Abû Fana, c'est précisément le fait que les coupables soient connus de tous qui fut à l'origine des multiples reports des séances de réconciliation (sur les conseils d'arbitrage voir par exemple Ben Néfissa, 2005) auxquelles les coptes ne souhaitaient pas se plier dans la mesure où elles impliquaient que les individus lésés renoncent à introduire une action en justice et à voir les coupables sanctionnés.

Un autre champ de bataille a été ouvert dans les tribunaux égyptiens à l'intérieur et autour desquels les adversaires guerroient à force de lois. Je prends l'exemple des procès dits de reconversion dans lesquels des individus initialement chrétiens mais enregistrés sous une identité religieuse musulmane (suite à une erreur, une conversion, la conversion de l'un des deux parents) souhaitent recouvrer leur nom et identité coptes sur leurs papiers officiels. Plus de trois cents chrétiens intentèrent une action en justice suite au refus de fonctionnaires du Département des affaires civiles d'effectuer la modification de la religion mentionnée sur leurs papiers d'identité de l'islam vers le christianisme, lesquels fonctionnaires exigèrent que l'ordre leur en soit donné par une décision émanant d'un tribunal administratif (*mahkama al-idâriyya*) (Human Rights Watch/EIPR, 2007 ; Bernard-Maugiron, 2010 ; Guirguis, 2008 ; Legeay, 2007). Le nombre de procès a brusquement augmenté après qu'un verdict en faveur des plaignants chrétiens eût été émis en 2004. Ce verdict inespéré ouvrit une nouvelle structure d'opportunité dans laquelle « s'engouffrèrent », pour reprendre le terme employé par un avocat copte⁸, avocats et plaignants.

Ces procès qui s'inscrivent dans la trame légale et institutionnelle et dont l'action se déroule selon les règles du droit égyptien (ou auxquelles l'État égyptien affirme se soumettre dans le cas de règles énoncées dans des traités internationaux ratifiés par l'Égypte) représentent l'une des modalités nouvelles de la contestation politique copte. Ils doivent être considérés comme des contestations d'ordre politique pour trois raisons. En premier lieu, ces procès sont dirigés contre des institutions étatiques, nommément le ministère de l'Intérieur dont dépend le Département des affaires civiles. En second lieu, ils sont accompagnés par des mobilisations de soutien (communiqués, pétitions, *sit-in*) et des campagnes de médiatisation dirigées par les principaux acteurs de la scène contestataire copte contemporaine : les militants émigrés, des associations telles l'EIPR ou MARED, les associations de défense des droits fondées par des avocats coptes. Enfin et surtout, dans ces procès, le tribunal est devenu le lieu dans lequel opérer une critique des normes sociales et éthiques prédominantes. Les avocats et les autres acteurs engagés dans la défense des reconvertis mobilisent le droit égyptien et international contre l'interdit qui pèse sur la conversion et pour la liberté religieuse. Plus, alors que de nombreux hommes de loi et acteurs de la société civile s'attachent à démontrer que la conversion au christianisme est autorisée en islam ou, au moins, ne peut être sanctionnée ici bas d'après le Coran et / ou la Sunna, les avocats dans plusieurs cas refusent de procéder, dans leur plaidoirie, à la référence obligée à l'islam et à la jurisprudence islamique et ne se réfèrent qu'au droit positif égyptien et international⁹. Ce faisant, ils refusent de se plier

8. Entretien avec Peter al-Najjâr (fils de Ramsîs), juin 2009.

9. La référence à l'islam, dans les cas des procès en reconversion, est indiquée si l'on considère que, en matière de conversion, il n'existe pas de législation et que, par conséquent, suivant l'article 3 alinéa 1 de la Loi 462/1955 telle qu'abrogée par la loi 1/2000,

à cette règle suivie par les acteurs des débats et des procès en Égypte et selon laquelle l'islam, quel qu'il soit et quoi que l'on s'autorise à dire en son nom, contient les principes mêmes du dire et du faire (Ferrié, 2004).

Cependant, bien qu'ils se réfèrent de la sorte au droit positif ou aux traités internationaux, c'est souvent la loi de la communauté qu'ils défendent en premier lieu tandis que les principes universels, c'est-à-dire les principes en vertu desquels organiser la coexistence et la reconnaissance des singularités, et le droit ne jouent qu'un rôle instrumental. La « loi de la communauté », soit la loi de statut personnel des coptes considérée par ces derniers comme dictée par les textes sacrés, constitue le fondement formel de l'autorité patriarcale et l'une des rares expressions concrètes de cet ensemble plus ou moins cohérent de pratiques et représentations dont la constellation figure l'idée de la communauté. Le premier geste de Chenouda III après son sacre consista à poser son interprétation de cette loi. Ainsi émit-il unilatéralement le décret par lequel il déclara, au nom des enseignements évangéliques, nul et non avenu le règlement de statut personnel voté en 1938 par le Conseil communautaire de l'époque et réduisit le nombre de clauses ouvrant droit au divorce et, par conséquent, au remariage. Les tribunaux égyptiens continuèrent par contre à considérer comme valide ce règlement de 1938 et à trancher en s'y référant (Bernard-Maugiron, 2010). Il s'ensuivit plusieurs cas de confrontations, non pas tant entre l'Église et les institutions étatiques qu'entre deux règlements ecclésiastiques, et leurs partisans respectifs.

Leader de la contestation copte en Égypte dans les années 1970 et au début des années 1980, Chenouda III s'engagea dans une lutte sans répit contre les projets de codifications de la *chari'a* fomentés par des azharites et qui prévoyaient l'application des sanctions pour l'apostasie. La menace qu'un tel projet représentait aux yeux des coptes éveilla les vocations militantes en diaspora et les premières actions d'envergure furent organisées par les chrétiens émigrés pour s'opposer à ce projet apparemment entériné par le chef de l'État. La confrontation avec Sadate sur ce point (et sur les accords de paix avec Israël) conduisit à la destitution du patriarche en 1981. Chenouda avait adopté une position plus accommodante à l'égard du régime et du nouveau président au retour de son exil forcé entre 1981 et 1985. Plus de trente ans après les événements de Khânkha, les affaires *al-Nabaa'* et, surtout, *Wafa' Qustantîn*, que je relate à présent, marquent le retour de la « question copte »

le juge doit se référer aux opinions de Abu Hanîfa. Ce que n'admettent pas certains avocats, chrétiens et musulmans, tels Ahmid Sayf al-Islâm Ahmid, ancien directeur du centre Hishâm Mubârak (cf. conférence organisée par MARED en décembre 2009, « A-t-on besoin d'une loi sur la conversion ? ») qui considèrent que l'article 47 de la loi 143/1994 sur le statut civil (qui autorise les modifications des données sur les papiers officiels, au nombre desquelles la religion), les articles 40 et 46 de la Constitution égyptienne et l'article 18 du Pacte international relatif aux droits civils et politiques (utilisé pour la première fois par le juge 'Abd al-Qâdir alors qu'il n'avait été ratifié qu'avec réserve par l'État égyptien précisément du fait qu'il autorisait le changement de religion) permettent d'affirmer que la conversion est autorisée par la législation égyptienne. Le Conseiller al-Husaynî, qui succédera à Abd al-Qâdir et est actuellement président du Conseil d'État, soumettra en juillet 2008 une requête à la Haute Cour Constitutionnelle afin qu'elle examine la constitutionnalité de l'article 47 de la loi 143/1994.

au centre des débats et des stratégies politiques et, avec elle, le regain de l'activisme copte sous l'égide du patriarcat.

Le 27 novembre 2004, Wafa' Qustantîn disparut. La conversion à l'islam¹⁰ de cette femme de prêtre originaire d'un village du Delta constitua le mobile d'une manifestation qui, en quelques jours et en l'absence prolongée de la disparue malgré des promesses de retour faites au patriarcat par des agents de la Sûreté de l'État, passa de l'échelle locale à l'échelle nationale grâce au transfert des manifestants dans des véhicules mis à leur disposition par l'Église. Le *sit-in* se poursuivit à la cathédrale cairote et, en l'absence de Wafa', la tension monta entre le 3 et le 8 décembre. Les manifestants profitèrent d'une occasion inespérée de faire entendre leur voix à une audience plus haut placée et plus large. Les obsèques du journaliste Sa'id Sunbul se déroulaient dans l'une des églises du patriarcat de 'Abbasiyya et la cérémonie réunissait des membres de l'élite intellectuelle et politique égyptienne. Les jeunes gens les assaillirent brutalement puis tentèrent de sortir dans la rue, les forces de l'ordre les continrent, les jeunes leur lancèrent des pierres et trente-quatre d'entre eux furent arrêtés. La demande de rendre Wafa' à sa famille se transforma et la foule, à l'instigation de l'anba Bakhamiûs, évêque de Bihaira dont Wafa' est originaire, exigeait dorénavant qu'elle soit livrée à l'Église. Moubarak donna personnellement l'ordre de livrer Wafa' Qustantîn à l'Église. Sous la haute surveillance des membres les plus éminents du clergé copte, Wafa' finit par revenir sur sa décision et s'exprima ainsi : « Je suis née chrétienne, resterai chrétienne et mourrai chrétienne ». Elle disparut à nouveau, vraisemblablement dans l'un des monastères du Wadi Natroun, dans lequel elle exercerait sa profession d'ingénieur agronome, loin de son époux décédé depuis. Pendant ce temps, Chenouda, retiré dans le Wadi Natroun, déclara qu'il n'en sortirait que lorsque les jeunes coptes arrêtés pendant les manifestations auraient été libérés. Il affirma souhaiter que la crise soit résolue avant Noël. Les parents des détenus adressèrent des lettres de doléances au président Hosni Moubarak dans lesquelles ils demandèrent que leurs enfants soient relaxés. Il en fut ainsi.

J'ai évoqué dans la précédente partie plusieurs différences notables entre les caractéristiques de cette mobilisation et celle qui se produisit à Khânkha en 1972. Je me concentre à présent sur l'action patriarcale. Certes, Chenouda III puise toujours dans le répertoire religieux comme mode de contestation politique (voir par exemple la thèse de Barbulesco, 1990). Le patriarcat est passé maître

10. Sur l'affaire Wafa' Qustantîn : Bishri, 2005 ; Habib, 2005 ; Soliman, 2006 ; Al-Ahrâm Center, 2005. La procédure légale de conversion implique deux autres démarches qui n'ont pas été effectuées : la rencontre avec les chaykh d'al-Azhar et la séance dite de conseil et de guidance (« *jalassa al-nush wa al-irshâd* ») avec des hommes de la religion initiale. Aussi les chrétiens soutiennent-ils que la conversion de Wafa' n'avait pas encore eu lieu. En Égypte, un chrétien, à moins de se convertir, ne peut pas épouser une musulmane, en raison de la séparation des législations de statut personnel chrétienne et musulmane et des dispositions propres à cette dernière. Il n'existe pas de mariage civil à proprement parler. De plus, Wafa' était femme de prêtre et sa disparition fut par conséquent considérée comme une agression à l'encontre de l'Église et de la religion chrétienne. Les jeunes scandaient, entre autres slogans « Avant ils prenaient nos femmes, maintenant ils prennent nos « *tasôni* » (« sœurs ») ! ».

dans l'art de signifier colère, tristesse, réprobation, en puisant dans le registre du langage symbolique et rituel religieux, tout en faisant de chaque larme un acte politique. La retraite dans le monastère du Wadi Natroun et la suppression de la prédication hebdomadaire en 2004 évoquent immédiatement des gestes similaires effectués dans les années 1970 et au début des années 1980 : retraite, jeûne, suppression des célébrations de la fête de Pâques etc. Il ne faut toutefois pas oublier que ces actes spectaculaires sont accompagnés de pourparlers et de négociations en coulisses, voire de menaces explicites. Lorsque, en 2004, le patriarche annonce qu'il ne prêchera pas et se retire dans le Wadi Natroun, il signifie de la sorte aux autorités qu'elles devront se débrouiller avec des milliers de jeunes gens furieux dont la colère va redoubler dès qu'il aura quitté les lieux, et non avec des clercs novices, encore, dans l'art de la protestation publique. L'argument, explicite quoique tacite, est politique dans le sens où les actes gouvernementaux définissent le politique, à savoir sécuritaire. Il se double d'un recours implicite à une audience internationale dans la mesure où une répression brutale des jeunes chrétiens eût été du plus mauvais effet.

Une question s'impose : pourquoi, après avoir renoncé à son attitude frondeuse, le patriarche renoue-t-il avec une logique de confrontation à la suite de la disparition de Wafa' Qustantîn en 2004 et tout d'abord dans l'affaire *al-Nabaa* en 2000 ? Et plus précisément, « renoue-t-il » réellement avec cette logique de confrontation qui avait marqué le règne de Sadate (selon une analogie souvent formulée par les observateurs) ?

Dans les années 2000, Chenouda III ne s'oppose pas à la politique menée par Moubarak dans la mesure où elle se distingue de celle de Sadate sur deux points essentiels. D'une part, la position patriarcale sur la question israélienne n'entrave plus la politique du régime comme c'était le cas sous la présidence de Sadate au moment des pourparlers en vue de la signature des accords de Camp David. D'autre part, les élites politico-militaires proches de Hosni Moubarak et les élites économique-politiques qui gravitent autour du clan Moubarak et en particulier de Jamâl Moubarak sont globalement hostiles aux Frères musulmans. La lutte idéologique du PND s'est fixé pour principal objectif de contrer le discours des Frères. Certes, cela a souvent pour conséquence une surenchère ; cela n'exclut pas le partage de valeurs, de normes et de pratiques communes aux élites dirigeantes et aux membres d'une société dans laquelle les codes dits islamiques apparaissent de plus en plus prégnants ; sur le plan des tactiques politiques, cela implique souvent l'instrumentalisation de l'identité religieuse, la marginalisation des coptes dans le parti ainsi que les marchés officiels et les alliances circonstancielles passés entre le parti et les Frères.

Cependant, fondamentalement, dans les années 2000, l'alliance entre le régime et le patriarche et le soutien que ce dernier accorde au PND lors des élections ne sont pas remis en question un seul instant. Certes, l'Église dirigée par Chenouda a à

plusieurs reprises laissé entendre par voix non officielle qu'un tel soutien n'était pas inconditionnel, mais dépendait de la capacité du régime à assurer la protection des coptes et à laisser au patriarche une sphère d'autonomie dans laquelle les normes et les règles qu'il représente valent sans partage. Tel est le pacte, biaisé, qui fonde leur connivence. Or précisément, un nombre croissant de coptes estime que le régime ne respecte plus les clauses de ce contrat de dupes. Ainsi, les jeunes manifestants, lors de l'affaire Wafa' Qustantîn, s'en prirent-ils de façon virulente aux hommes de religion qui, à titre de représentants de l'Église, étaient accusés d'adopter une position trop conciliante à l'égard d'un régime perçu, certes, comme un moindre mal, mais malgré tout complice, actif ou passif, de la réislamisation des espaces publics et de l'idiome politique, voire des exactions anti coptes et de la diffusion massive d'une littérature hostile au christianisme. Ainsi encore, depuis quelques mois et en particulier au cours des derniers jours après l'attentat dans lequel plus d'une vingtaine de coptes trouvèrent la mort à Alexandrie, les chrétiens ont-ils à plusieurs reprises fait acte de violence (jets de pierres) directement à l'encontre de représentants de l'État égyptien. Enfin, au mois de janvier 2011, nombreux furent ceux qui, dans les rangs coptes, refusèrent de se soumettre à l'injonction patriarcale de ne pas se joindre à la mobilisation. Chenouda soutint le régime et le président de la République, mais la révolution compta, dès les premiers jours, ses martyrs coptes.

L'indéfectible soutien du patriarche au président égyptien signale, plus ou autant que l'orientation politique du clergé, l'étroitesse de la marge de manœuvre de l'Église et sa nécessaire subordination au régime. Si l'Église dispose de quelques moyens de pression sur le gouvernement, le patriarche a appris à ses dépens que leur efficacité est minime en comparaison de ceux que le régime peut mobiliser contre elle et que son influence sur les décisions gouvernementales est d'autant plus grande que l'Église est plus proche des cercles dirigeants. En d'autres termes, Chenouda sait qu'un épisode ponctuel d'opposition à une décision émanant d'une institution étatique ne lui permet d'obtenir quelque résultat que sur la base d'une alliance fondamentale et dans le respect du pacte, certes biaisé, qui le lie au parti au pouvoir.

Si l'on examine à présent la seconde clause de ce pacte biaisé, l'autonomie juridique et législative de l'Église en matière de statut personnel, on s'aperçoit qu'il n'existe pas non plus d'opposition fondamentale sur cette question entre le régime / l'État et l'Église / le patriarche, malgré l'apparition récurrente de conflits touchant à la circonscription précise de l'espace d'autonomie accordé au patriarche.

Dans l'affaire Wafa' Qustantîn, l'Église et l'État violent allègrement les lois et les droits de Wafa'. Bien qu'elle soit la plus spectaculaire des mobilisations coptes et ait été parfois interprétée comme le signe d'un retour à la confrontation entre les représentants de l'État et de l'Église, aucune norme n'est remise en question ni aucune alliance politique brisée. L'Église, l'État et la « société » s'accordent, fondamentalement, au sujet de la norme conservatrice selon laquelle chaque

individu ferait mieux de rester « à sa place » et de ne pas changer de religion. Celle par qui le scandale arrive aura été contrainte de retourner d'où elle venait, et l'ordre restauré, sans que l'épisode conflictuel n'ébranle la profonde connivence entre les dirigeants et le patriarche, ni la subordination et l'allégeance politique de l'Église à l'État. Certes, il faudra tout de même « taquiner » un peu le patriarche pour avoir ainsi manqué de tempérance et donné libre cours à l'*hubris*. Plusieurs épisodes ultérieurs ont été lus en ce sens comme des ripostes d'agents de la Sûreté de l'État visant à embarrasser le patriarche. Cependant, le principe d'une séparation des législations de statut personnel et le refus de l'instauration d'un système légal commun à l'ensemble de la population égyptienne n'ont pas même été évoqués au moment de cette crise.

Loin de révéler la puissance d'une Église, « État dans l'État » (Bishri, 2005 ; Habîb, 2005), devant laquelle seule l'État céderait, l'incident n'a fait que dévoiler ce que tout un chacun savait déjà : le pouvoir du patriarche et celui des représentants de l'État égyptien ne reposent pas sur les mêmes fondements. Le patriarche est doué d'autorité et celle-ci ressort, formellement, de la loi communautaire. Le pouvoir de l'État égyptien est sans fondement, illégitime, ses représentants ne sont tenus par aucune loi ni aucun dogme. L'État autoritaire est sans autorité. L'arbitraire, seul, prévaut et cet état de fait est l'une des sources de sa puissance : il peut frapper ou récompenser quand, où et qui bon lui semble.

Par la suite, il importe de prêter autant d'attention aux rapports de force internes à l'Église qu'à ceux, plus visibles, qui opposeraient l'Église et l'État, ou le patriarche et les gouvernants ou quelque institution étatique. Pour le patriarche, défendre la loi communautaire ne signifie pas simplement la protéger contre des lois extra communautaires mais imposer son interprétation des textes bibliques à partir desquels elle a été établie et réaffirmer son autorité au sein de la communauté *en premier lieu*. En d'autres termes, dans tous les cas dans lesquels le patriarche engagea une action contre les gouvernants, l'existence d'une ou plusieurs lignes de fracture au sein de l'Église détermina le choix patriarcal. Les dissensions internes à l'Église et les critiques, de plus en plus nombreuses, à l'encontre de la politique patriarcale sur les scènes communautaire et nationale, constituent l'une des variables explicatives, négligée par les observateurs, de la formation des actions contestataires organisées ou encouragées par Chenouda III. Car mobiliser la « communauté » c'est produire la « communauté », c'est mobiliser affectivement les individus autour du projet communautaire et de la loi qui l'incarne.

Ainsi, trente ans après avoir émis le décret déjà évoqué et par lequel il modifiait le règlement de statut personnel des chrétiens, le patriarche refusa d'appliquer le verdict prononcé par un tribunal qui le sommait d'accorder une autorisation de remariage à un copte divorcé légalement pour adultère. Le patriarche réussit le tour de force de mobiliser derrière lui la quasi-totalité des coptes. Victoire à la

Pyrrhus que cette union apparente des coptes et d'une Église gangrenée par les luttes intestines en période pré-successorale ? Il n'est pas jusqu'aux athées et aux laïcs qui, refusant que l'on contraigne le patriarche à appliquer un verdict qu'il juge contraire aux enseignements bibliques, exigèrent le respect de la décision patriarcale aussi bien que l'instauration d'un mariage civil. Certains organisèrent des manifestations en ce sens. Quelques mois plus tard, la scission fut révélée et les coptes en masse grossirent les rangs des manifestants de la place Tahrir qui, en rejetant le régime en place, désavouaient également les institutions religieuses, musulmanes et chrétiennes, parties intégrantes de la machine répressive étatique égyptienne (Haenni, Tamam, 2010).

LOGIQUES AUTORITAIRES ET PUBLICITÉ : LA POLITIQUE À L'ÉPREUVE DU VISIBLE

La « visibilité nouvelle » (Roussillon, 2006) de la « question copte » ne signifie ni n'implique nécessairement une meilleure reconnaissance des droits et de la situation des coptes, cela n'est pas à démontrer. Les faits actuels sont éloquents et l'avenir ne constitue pas un objet d'étude.

Comment le régime égyptien gère-t-il le passage au visible des démons qui le taraudent ? La visibilité, la publicité et, plus récemment, la transparence, semblaient être l'apanage des régimes dits démocratiques. Or les acteurs gouvernementaux égyptiens ne relèguent plus dans l'invisible et n'excluent plus des débats publics plusieurs sujets (la torture, le harcèlement sexuel, la question confessionnelle) autrefois tabous.

Plusieurs procédés récurrents et caractéristiques saillants permettent de repérer des constantes, des tendances et des logiques d'action dans une politique gouvernementale qui, à l'égard de la question confessionnelle, n'est ni unifiée ni unanime ni clairement énoncée.

La tendance générale n'a pas changé et est définie par deux logiques d'action contradictoires dans les faits. D'une part, écarter le pire et préserver l'ordre et, dans ce but de maintien du *statu quo*, la logique de l'intervention minimum et de la gestion sécuritaire du dossier domine. En d'autres termes, il s'agit de la sorte d'éviter une explosion sans procéder à un désamorçage périlleux, dont l'issue demeure incertaine et qui semble comporter plus de risques que de gains politiques. Face à la recrudescence des violences et des discriminations, il faudra sans doute réviser la justesse de l'équation. Cette stratégie de l'attentisme est caractéristique de Moubarak. D'autre part, l'« instrumentalisation » du « dossier confessionnel ». À cet égard, le fait inédit réside dans le développement des tactiques électorales en situation autoritaire, lesquelles ont impliqué des opérations de ciblage des populations qui s'effectuent d'abord au moyen de catégorisations à partir desquelles élaborer des

stratégies discursives et diplomatiques de « séduction ». Ainsi assiste-t-on depuis cinq ans à l'émergence de nouvelles catégories : après les femmes, les jeunes, puis, terme autrefois banni au nom de l'unité nationale : les minorités, toujours plus nombreuses : les coptes, certes, minorité entre les minorités, mais encore les *baha'i*, les Nubiens, les Bédouins...

Dans cette perspective, les acteurs politiques tirent parti et promeuvent cette visibilité nouvelle. *Tous* les acteurs politiques. L'apparition publique des tabous, la révélation de secrets scandaleux et la critique du régime étaient presque devenues une nouvelle manière de faire consensus pour une « opposition » morcelée et une élite intellectuelle dépendantes de l'ordre politique. Cependant, la surenchère par le scandale, excès de visible en quelque sorte, produit un effet d'aveuglement et, par conséquent, un effet de neutralisation du potentiel subversif de la mobilisation / revendication au profit du maintien de l'ordre. Le scandale, c'est l'apparition du paradoxe. Moment de rupture de l'ordre, il est en même temps réaffirmation de la norme et de l'ordre, comme dans l'affaire Wafa' Qustantîn. Pour autant, il signale aussi que la norme a toujours déjà été concurrencée par d'autres normes, respectées en silence : les droits de la personne contre les *diktats* patriarcaux et les contraintes des administrations étatiques, par exemple.

Scandale, catégorisation, et d'autres tactiques déjà éprouvées font partie de l'arsenal gouvernemental, telle par exemple la cooptation (l'alliance du régime et du patriarcat, les tentatives de rapprochement avec certains militants de la diaspora ou certains cercles coptes). Ou l'institutionnalisation : le gouvernement crée ses propres organisations de défense des droits de l'homme (le National Council for Human Rights, notamment), lesquelles consacrent une part de leurs activités à débattre au sujet de certaines pièces du « dossier copte » ; ou délègue à certaines personnalités le soin de présenter les revendications coptes sous la forme souhaitée. Telle est la fonction que remplit par exemple Nabîl Lûqâ Bibâwî. Il se chargea de démontrer que, dans l'affaire Wafa' Qustantîn, l'État et l'Église agissent dans le respect de la loi égyptienne et des principes islamiques dès lors que Wafa', en vertu de ces mêmes lois, ne s'était pas convertie à l'islam.

Les affaires évoquées dans le présent texte permettent de distinguer deux cas de figure.

En premier lieu, la figure de l'exception. Dans des contextes tout à fait différents, celui, institutionnel, des procès en reconversion et celui de la mobilisation en faveur du retour de Wafa' Qustantîn, le procédé est le même qui consiste à faire de la satisfaction d'une revendication singulière une exception sans remettre en question les principes qui sont à l'origine du problème. Ce procédé est d'ailleurs érigé en loi dans le cas de la construction d'églises, dès lors que l'émission d'une autorisation de construire advient comme une grâce présidentielle.

En second lieu, et dans le même registre de tolérance sans octroi de la reconnaissance légale désirée, rares sont les associations de plaidoyer mentionnées qui ont obtenu le statut légal et administratif souhaité. Aucune des associations créées par les avocats coptes n'a été autorisée à agir en tant que telle. L'EIPR a demandé le statut d'ONG, elle fonctionne en tant que société d'avocats. Ce qui implique que, à tout instant, les services de la Sûreté peuvent arguer de l'illégalité de son activité pour engager quelque action contre ses membres. Une telle situation incite les militants à la prudence ou, comme le remarque Husam Bahgat et comme l'avaient déjà constaté maints autres activistes, à « l'auto-censure »¹¹.

CONCLUSION

La réponse du régime à de telles prétentions normatives ne consistait plus simplement dans une répression coûteuse à tous égards et visant à réduire au silence et à l'invisibilité, ni uniquement à coopter et à fidéliser les meneurs. Les gouvernants se concentraient également sur le tracé des frontières et la détermination de l'idiome dans lesquels les contestataires pouvaient rendre publiques leurs doléances et mener leurs activités. En d'autres termes, l'acte politique par excellence consiste dans le découpage de l'espace et l'assignation du visible, dans l'introduction, ou l'expression, des normes qui valent dans chacun de ces espaces, dans la tentative de les y contenir ou, au contraire, d'étendre la sphère de leur influence.

Cependant, œuvrer pour la transformation des normes considérées comme source de violation des droits civiques, politiques et religieux des individus n'est pas sans conséquence. Les pratiques des acteurs institutionnels qui entérinent la persistance de telles normes n'existaient que dans la mesure où le régime politique les encourageait, car tel est l'ordre signifiant, et donc normatif, dont en partie il a hérité, qu'en partie il a reconduit tout en le modifiant et sur lequel reposait, à défaut d'autorité, son pouvoir. Aussi, en intervenant dans le domaine juridique et législatif avec pour enjeu la transformation des pratiques sociales qui reproduisent l'exclusion et les discriminations, ces associations militantes touchent-elles au cœur de l'ordre politique, et non simplement aux tactiques politiciennes et électorales.

Or, le régime politique moribond niait la réalité de cet ordre autoritaire sur lequel il asseyait son pouvoir. Il affirmait au contraire être un régime démocratique, il en affichait le lexique et les procédures. Ainsi institutionnalisait-il non seulement les acteurs de la critique, par exemple les militants, mais les concepts même de la critique que ces derniers faisaient valoir contre lui.

11. Entretien avec Husam Bahgat, mars 2010.

Pour autant, l'institutionnalisation, en intégrant partiellement et sous contrôle les acteurs de la critique ainsi que le lexique et les procédures de la critique, ne réduit-elle pas à néant leur efficence ?

L'adoption de plus en plus marquée de la rhétorique des droits et de la démocratie, l'introduction de la citoyenneté dans l'article 1 de la Constitution, l'instauration d'élections présidentielles à plusieurs candidats etc..., toutes ces modifications qui marquèrent la présidence de Moubarak auraient pu rester formelles, lettre morte. Les changements institutionnels et procéduraux ne produiront jamais de démocratie sans démocrates. Mais forger une rhétorique formelle et instaurer un dispositif procédural qui aillent à l'encontre de la logique signifiante et de l'ordre politique réels constitue un exercice périlleux. Des démocrates qui s'ignorent encore pourraient, un jour, investir en masse cette rhétorique formelle et ces dispositifs procéduraux. La révolution des mois de janvier et février 2011 représente un premier pas en ce sens. Des millions d'individus décidèrent brusquement de donner un contenu concret à la rhétorique formelle exhibée dans la Constitution de leur État et affichée dans les discours des dirigeants. Les Égyptiens créèrent une brèche dans l'ordre signifiant en brisant le mur de la peur.

Or précisément, ce qui distingue une logique autoritaire d'une logique démocratique réside dans la marge d'informalité et, partant, d'arbitraire qui se creuse entre les lois, règles et valeurs promues par un régime et les techniques de pouvoir. De plus, et corrélativement, le second critère distinctif de l'autoritarisme se révèle dans une émotion, la peur.

BIBLIOGRAPHIE

- Al-Ahram Center for Political and Strategic Studies, 2005, *Arab Strategic Report*, Le Caire.
- Al-Saesser, 2010, « La "question copte" entre crispations confessionnelles et ouvertures civiques » in Farag I. (dir.), *Chroniques égyptiennes 2008*, Le Caire, Cedej, pp. 101-121.
- Barbulesco L., 1990, *La communauté copte d'Égypte 1881-1981 : attitudes collectives et orientations idéologiques*, Thèse de doctorat, Paris, IEP.
- Ben Néfissa S., 2005, « Les assemblées d'arbitrage en Égypte », *Égypte/Monde arabe*, Troisième série, n° 1/2005, pp. 55-72.
- Bernard-Maugiron N., 2010, « Les amendements à la loi du statut personnel des coptes orthodoxes : Vers la fin du projet de code unifié de la famille en Égypte ? » in Farag I. (dir.), *Chroniques égyptiennes 2008*, Le Caire, Cedej.
- Bishri Al- T., 2005, *al-Jamâ'a al-wataniyya. Al-'uzla wa al-indimâj*, Le Caire, Dâr al-Hilâl.
- Botiveau B., 2006, « Le droit et la justice comme métaphores et mise en forme du politique », chapitre 5 in Picard E., *La politique dans le monde arabe*, Paris, Armand Colin.
- Bozarslan H., 2007, « Sécularisme, religion et nation : les cas turcs, pakistanais et israélien », *Esprit*, n° 333, mars-avril.
- Castells M., 1999, *Le pouvoir de l'identité. L'ère de l'information*, Paris, Fayard.

- Delhaye G., 2009, « Comprendre la mondialisation des normes : les leçons de l'échec de la liberté religieuse universelle » in Schemeil Y., Wolf-Dieter E. (dir.), *Normer le monde*, Paris, L'Harmattan.
- Ferrié J.-N., 2004, *Le régime de la civilité en Égypte : public et réislamisation*, Paris, CNRS éditions.
- Geisser V., Karam K., Vairel F., 2006, « Espaces du politique. Mobilisations et protestations », chapitre 9, in Picard E. (dir.), *La politique dans le monde arabe*, Paris, Armand Colin.
- Guirguis L., 2008, « Muhammad le chrétien, Instrumentalisations de la question confessionnelle et consolidation du régime autoritaire » in Aouardji H., Legeay H. (dir.), *Chroniques égyptiennes 2007*, Le Caire, Cedej.
- Habib R., 2005, *Al-jamâ'a al-qibtiyya. Bayn al-Indimâj wa al-in'izâl*, Le Caire, Maktaba al-Shurûq al-duwaliyya.
- Haenni P., Tamam H., 2010, « Egypt: Islam in the Insurrection », *Institut religioscope*, février http://religion.info/english/articles/article_519.shtml
- Honneth A., 1997, *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*, Londres, Polity Press.
- Human Rights Watch/EIPR, 2007, *Prohibited Identities. State Interference with Religious Freedom*, Le Caire.
- Khawaga Al- D., 1993, *Le renouveau copte. La communauté comme acteur politique*, Paris, IEP.
- Khawaga Al- D., 2003, « La génération seventies en Égypte. La société civile comme répertoire d'action alternatif » in Bennani-Chraïbi M., Fillieule O. (dir.), *Résistances et protestations dans les sociétés musulmanes*, Paris, Presses de Sciences Po.
- Legeay H., 2007, « Questionnement de l'identité égyptienne à la faveur des controverses religieuses » in Hassabo C., Klaus E. (dir), *Chroniques Égyptiennes 2006*, Le Caire, Cedej.
- Roussillon A., 2006, « Visibilité nouvelle de la « question copte » : entre refus de la sédition et revendication citoyenne », Kosthall F. (dir.), *L'Égypte dans l'année 2005*, Le Caire, Cedej.
- Shukri G., 1991, *Al-Aqbât fi watan mutaghayyir*, Le Caire, Dâr al-Shurûq.
- Soliman S., 2006, « The Radical Turn of Coptic Activism: Path to Democracy or to Sectarian Politics », *Cairo Papers in Social Science*, vol. 29, n° 2-3, été/automne, Le Caire, AUC.
- Tarrow S., 2000, « La contestation transnationale », *Cultures et conflits*, n° 38-39, pp. 187-223.
- Voile B., 2004, *Les coptes d'Égypte sous Nasser. Sainteté, Miracles, Apparitions*, Paris, CNRS éditions.