

Les *zabbālīn* du Muqattam

Christians and Jews in Muslim Societies

Editorial Board

Phillip Ackerman-Lieberman (*Vanderbilt University, Nashville, USA*)
Bernard Heyberger (*EHESS, Paris, France*)

VOLUME 6

The titles published in this series are listed at brill.com/cjms

Les *zabbālīn* du Muqattam

Ethnohistoire d'une hétérotopie au Caire (979-2021)

par

Gaétan du Roy



BRILL

LEIDEN | BOSTON

Photo de couverture : Calligraphie géante dans le quartier du Muqattam par l'artiste eL Seed, photo Natalia Duque, 2016.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Names: Du Roy, Gaétan, author.

Title: Les zabbālin du Muqattam : ethnohistoire d'une hétérotopie au Caire (979-2021) / par Gaétan du Roy.
Description: Leiden ; Boston : Brill, 2022. | Series: Christians and Jews in Muslim societies, 2212-5523 ; vol. 6 | Includes bibliographical references and index.

Identifiers: LCCN 2021060686 (print) | LCCN 2021060687 (ebook) | ISBN 9789004420151 (hardback) | ISBN 9789004506008 (ebook)

Subjects: LCSH: Madīnat al-Muqattam (Cairo, Egypt) | Raggpickers–Egypt–Cairo. | Squatter settlements–Egypt–Cairo. | Poor–Employment–Egypt–Cairo.

Classification: LCC DT150.5.M87 D87 2022 (print) | LCC DT150.5.M87 (ebook) | DDC 962/.16–dc23/eng/20220128

LC record available at <https://lcn.loc.gov/2021060686>

LC ebook record available at <https://lcn.loc.gov/2021060687>

Typeface for the Latin, Greek, and Cyrillic scripts: "Brill". See and download: brill.com/brill-typeface.

ISSN 2212-5523

ISBN 978-90-04-42015-1 (hardback)

ISBN 978-90-04-50600-8 (e-book)

Copyright 2022 by Koninklijke Brill nv, Leiden, The Netherlands.

Koninklijke Brill nv incorporates the imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Hotei, Brill Schöningh, Brill Fink, Brill mentis, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau and V&R unipress.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher. Requests for re-use and/or translations must be addressed to Koninklijke Brill nv via brill.com or copyright.com.

This book is printed on acid-free paper and produced in a sustainable manner.

Pour Natalia, Ana Sol et Aya Flor



Table des matières

Remerciements XI

Table des illustrations XII

Transcriptions et termes arabes et techniques XIII

Introduction 1

- 1 Variations autour d'un territoire 2
- 2 Une ethnohistoire des épreuves sociales 4
- 3 Une hétérotopie au Caire 5
- 4 Sources et méthode 6
- 5 Le déroulé du livre 9

1 Brève histoire des *zabbālīn* 12

- 1 Situation dans la ville du Caire 13
 - 1.1 *Les 'ashwā'īyyāt* 13
 - 1.2 *Les zarā'ib* 17
 - 1.3 *Manshiyyat Nāṣir* 20
- 2 Origines des *zabbālīn* 23
 - 2.1 *Une profession immémoriale ?* 23
 - 2.2 *Réforme urbaine et hygiénisme* 26
 - 2.3 *Le témoignage de Marcel Clerget* 28
 - 2.4 *La genèse du système des zabbālīn : des immigrants de l'intérieur* 29
- 3 Économie du métier de *zabbāl* et organisation sociale de la communauté 31
 - 3.1 *Le système de la collecte* 31
 - 3.2 *La communauté du Muqāṭṭam* 32
 - 3.3 *La structure de la zarība* 35
 - 3.4 *L'élevage* 35
 - 3.5 *L'organisation sociale* 37
- 4 Évolutions de la communauté des chiffonniers 40
 - 4.1 *Les premières connexions avec l'État* 40
 - 4.2 *Les chiffonniers et l'ouverture économique* 41
 - 4.3 *La figure du zabbāl dans le cinéma* 42
 - 4.4 *L'émergence d'une question politique* 45
 - 4.5 *La « formalisation » des zabbālīn* 46
 - 4.6 *La privatisation de la collecte* 47
 - 4.7 *Protestations et résistances* 48

4.8	<i>L'abattage des cochons</i>	52
4.9	<i>Conséquences de l'abattage</i>	55
5	Conclusion	56
2	Entre développement et clientélisme compassionnel	58
1	Le service social chez les coptes	60
1.1	<i>Émergence et évolutions de l'aide sociale</i>	60
1.2	<i>Les Banāt Maryam</i>	66
2	Sœur Emmanuelle pour l'amour des chiffonniers	71
2.1	<i>Sœur Emmanuelle choisit de vivre avec les pauvres</i>	72
2.2	<i>La première décennie</i>	74
2.3	<i>Internationalisation de l'action de Sœur Emmanuelle</i>	76
2.4	<i>Le développement des œuvres au Muqāṭṭam</i>	79
2.5	<i>Brève réflexion sur le charisme d'amour d'Emmanuelle</i>	82
3	La vie associative au Muqāṭṭam, entre développement international et charité communautaire	88
3.1	<i>La première association des chiffonniers</i>	90
3.2	<i>La "cartographie" d'une communauté</i>	91
3.3	<i>Upgrading</i>	95
3.4	<i>La mise en place d'une Gam'iyya</i>	96
3.5	<i>Le développement de l'économie du déchet</i>	98
3.6	<i>Association for The Protection of the Environment (APE)</i>	100
3.7	<i>Rūḥ al Shabāb</i>	101
4	Conflits de territorialisation et zones d'influence	103
4.1	<i>Un pôle œcuménique ?</i>	103
4.2	<i>Le foisonnement des activités sociales au Muqāṭṭam</i>	108
4.3	<i>Les conflits APE/Banāt Maryam</i>	112
5	Conclusion	116

Intermède: Introduction du personnage principal de cette histoire, le père Sam'ān 118

1	Une vocation précoce	120
2	Appelé au Muqāṭṭam	123
3	A la conquête des âmes	125
3	Les pouvoirs au quartier : le prêtre, le courtier et le député	130
1	Une autorité au croisement de plusieurs grammaires sociales	130
2	Les hommes de religion et la politique	134
3	Solidarités « traditionnelles »	138
4	Abūnā Sam'ān en politique	145

4.1	<i>Le pouvoir local en Égypte</i>	145
4.2	<i>Sam'ān et les notables-courtiers</i>	149
4.3	<i>Sam'ān comme représentant des chiffonniers</i>	154
5	Le bouleversement révolutionnaire	157
5.1	<i>Les chiffonniers et la Révolution du 25 janvier</i>	160
5.2	<i>Les événements de mars 2011</i>	165
5.3	<i>Les élections législatives</i>	168
5.4	<i>Les élections présidentielles</i>	175
6	Conclusion	177
4	L'ancrage dans la tradition, le miracle du Muqattam et sa réinvention	179
1	Le récit du miracle	180
2	Histoire d'une légende copte à travers les siècles	185
2.1	<i>Un lieu disputé entre coptes et musulmans</i>	185
2.2	<i>Un miracle lié à des pratiques</i>	188
2.3	<i>Le miracle au temps des nationalismes</i>	191
2.4	<i>La progressive autonomisation du miracle</i>	197
2.5	<i>Conclusion</i>	198
3	La réinvention de la tradition	199
3.1	<i>L'hagiographie comme ressource symbolique</i>	201
3.2	<i>Une vita pour saint Sam'ān</i>	205
3.3	<i>Abūnā Sam'ān se glisse dans la seconde édition</i>	210
3.4	<i>Reconnaître le saint à son image</i>	214
3.5	<i>La consécration par l'audio-visuel</i>	220
3.6	<i>La Vita d'Abūnā Sam'ān portée à l'écran</i>	226
4	Polémiques contemporaines autour du miracle	228
5	Conclusion	233
5	La territorialisation cléricale ou la fondation d'une paroisse	235
1	La constitution d'une paroisse, entre institutionnalisation et charisme	235
2	Apprendre à être copte : ethnographie des écoles du dimanche	239
3	La création d'une paroisse	246
4	Les <i>khuddām</i>	252
5	Des prêtres engagés dans une vie de repentance	259
6	Un lieu pour les coptes	264
6.1	<i>Un lieu de visite pieuse</i>	265
6.2	<i>Négociations avec l'Église copte</i>	269
6.3	<i>Le Monastère comme espace (semi)public</i>	272
7	Conclusion : la paroisse comme dispositif de pouvoir	275

6	Le Muqattam comme dispositif charismatique	277
1	Un dispositif charismatique	277
2	Essai de généalogie de la mouvance charismatique	280
2.1	<i>Influences évangéliques en terre d'Égypte</i>	282
2.2	<i>Réactions et mimétisme</i>	283
2.3	<i>Les nouveaux réveils chrétiens pénètrent en Égypte</i>	285
2.4	<i>La mission intérieure</i>	287
2.5	<i>L'ouverture œcuménique de Mattā al Miskīn (1919-2006)</i>	288
2.6	<i>Reconfigurations religieuses : retour du religieux et sécularisation</i>	292
3	Un dispositif de conversion	296
3.1	<i>Le père Zakariyyā Buṭrus</i>	297
3.2	<i>La centralité du prêche</i>	299
3.3	<i>Un christianisme de conversion</i>	301
3.4	<i>La contestation du rôle des intercesseurs</i>	305
3.5	<i>Nouvelle fluidité des frontières dénominationnelles</i>	307
3.6	<i>La conversion mise en scène dans l'exorcisme public</i>	309
3.7	<i>La ritualisation de l'exorcisme</i>	317
3.8	<i>L'exorcisme expliqué aux musulmans</i>	321
4	Prophéties égyptiennes et christianisme transnational	323
4.1	<i>Les chiffonniers et la rédemption : la métaphore vive</i>	323
4.2	<i>Accents millénaristes et prophétiques</i>	327
4.3	<i>L'engagement des charismatiques dans la révolution</i>	333
5	Conclusion	337
	Conclusion	339
	Bibliographie	345
	Index	374

Remerciements

Je tiens avant tout à remercier les habitants du quartier qui m'ont témoigné leur confiance et leur amitié. Particulièrement Shaḥāta, Tal'at Ibrahim et sa famille, Tal'at Kamel, Rizq, Magdi, Saïd, Romani et Romani Badir, Safouat, Na'ma et tant d'autres. 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*.

Je tiens également à remercier les professeurs Paul Servais et Johannes den Heijer pour m'avoir accompagné et conseillé durant ce long parcours.

Les Amis et Anciens de l'UCL m'ont permis, grâce à leur bourse, d'effectuer de nombreux séjours au Caire. Ce livre doit également beaucoup au CEDEJ qui m'a accueilli et m'a octroyé une bourse de recherche de deux ans, dans une Égypte en pleine mutation. Je remercie également Heather Sharkey pour son accueil chaleureux à Upenn et Lars Ostermeier pour m'avoir offert une bourse de six mois au Berlin Graduate School-Muslim Cultures and Societies en 2018. Je dois également toute ma reconnaissance à Bernard Heyberger pour m'avoir invité à publier dans sa collection et pour sa patience dans l'attente du manuscrit définitif. 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 écouté, conseillé, remis sur les rails. Parmi tant d'autres, je souhaite particulièrement remercier : Géry de Broqueville, 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, Fatiha Kaoues, Konstantin Kastrissianakis, Aymon Kreil, Perrine Lachenal, Manhal Makhoul, le père Masson, Catherine Mayeur-Jaouen, Amir Rafla, Giedre Sabaseviciute, Sahar Adel, 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.

Illustrations

- 1 Les différentes implantations de quartiers de chiffonniers au Caire.
Source : Bénédicte Florin, « Réforme de la gestion des déchets et reconfiguration des territoires professionnels des chiffonniers du Caire », *Géocarrefour* 85 n° 2 (2010) 13
- 2 Plan de Manshiyyat Nāṣir : la zone habitée par les *zabbālīn* correspond au n° 9. Source : GTZ, Ministry of housing and urban communities, *Manshiyet Nasser Guide Plan*, non publié, 2011 20
- 3 Représentation de la lettre arrivée à Samʿān dans une bourrasque, salle Saint-Marc au Monastère, photo Natalia Duque 124
- 4 Photo des martyrs du 9 mars 2011, affichée à l'entrée du Monastère, photo Gaétan du Roy 168
- 5 La Vierge apparaît au patriarche pour lui indiquer le saint Samʿān, bas-relief réalisé par Mario, monastère Saint-Samʿān, photo Natalia Duque 183
- 6 Le patriarche et les coptes face à la monatagne qui se soulève, église Saint-Samʿān, photo Natalia Duque 185
- 7 Icône de Samʿān et du patriarche Abrām par Ibrāhīm al-Nasikh. Reproduite avec la permission de l'American Research Center in Egypt. Un projet financé par la United States Agency for International Development (USAID) 217
- 8 Une icône récente du saint Samʿān, monastère Saint-Samʿān, photo Natalia Duque 220
- 9 Effigie du saint désormais la plus répandue, autocollant, collection personnelle Gaétan du Roy 221
- 10 Le dimanche des rameaux en 2011 au Monastère, photo Natalia Duque 267
- 11 Un prêtre aspergeant les fidèles le jour du dimanche des rameaux en 2011, photo Natalia Duque 268
- 12 Statue et sculpture représentant le pape Shenouda, photo Natalia Duque 271
- 13 La grande église Saint-Samʿān du Monastère, photo Natalia Duque 272
- 14 Photo du groupe de Shubrā en 1955, tiré du livre *Al fāḍil al akh ʿIzzat ʿAṭīyya 1925-2005*, éditions Khalas al Nufūs 288
- 15 L'église Saint-Samʿān lors d'une grande réunion de prière pour l'Égypte en 2012, photo Gaétan du Roy 333

Transcriptions et termes arabes et techniques

J'utilise 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 les lettres emphatiques : les ص seront écrit ṣ ; les ض , ḍ ; les ط , ṭ ; les ظ , ḏ.

Les pluriels arabes sont respectés mais je précise, à chaque fois que ce sera nécessaire pour le lecteur, le singulier. Je transcrirai 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, j'ai 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 j'écrirai aussi, le père Sam'ān. De même pour les évêques je parlerai alternativement de l'Anbā Mūsā ou de l'évêque Mūsā.

Je vais procéder à un très bref rappel historique concernant l'Église copte. J'ai préféré ne pas tenter un résumé de l'histoire copte en quelques pages, à l'image de ces ouvrages sur le monde arabe contemporain qui résument au pas de course 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'Église copte orthodoxe se donne pour fondateur l'apôtre saint Marc. Elle fit sécession après le concile de Chalcédoine (451) et affirma une théologie dite monophysite ou miaphysite. Cette vision insiste sur le fait que, dans la personne du Christ, on ne peut distinguer entre sa nature humaine et sa nature divine, contrairement aux affirmations du concile. S'ensuivirent d'importantes persécutions de la part du pouvoir byzantin qui prirent fin au moment de l'arrivée des conquérants musulmans au VII^e s.

Ainsi dans ce travail, toujours pour des raisons pratiques et de style, je désignerai le chef de l'Église alternativement comme le patriarche ou le pape ou encore bābā, comme les coptes ont coutume de le désigner (Bābā Shenouda).

Introduction

Pour se rendre dans le quartier des chiffonniers du Muqattam, on descend du taxi ou du microbus sur une grand-route nommée autostrade, sous un pont routier situé entre la Cité des morts et la vaste zone d'habitat informel appelée Manshiyyat Naşir. Manshiyyat Naşir se déploie sur les pentes du Muqattam, une longue falaise s'étirant à l'est du Caire. C'est un espace urbain à la densité de population extrêmement élevée. Pour parvenir jusqu'au quartier des *zab-bālīn*, il faut grimper le long d'une rue pleine de vie, de boutiques et de petits ateliers. La plupart des habitants y sont musulmans. Des mosquées le signalent au visiteur, de même que les ambiances sonores imprégnées de récitations du Coran, qui s'entremêlent aux chansons diffusées par les radios des cafés. Après une dizaine de minutes de marche, on parvient à la partie où résident les chiffonniers qui sont, pour la grande majorité d'entre eux, chrétiens. Les scènes de rue y sont à peu près pareilles qu'en contrebas, tout comme l'aspect général du bâti. Des hommes sont assis au café, des écoliers et écolières en uniforme reviennent de l'école, des hommes et des femmes sont assis devant les maisons. La frontière entre la partie musulmane et chrétienne du quartier n'est pas visible au premier coup d'œil. Pourtant, si l'on prête attention, on peut l'apercevoir à l'endroit où une mosquée jouxte la première maison habitée par des coptes. Ces derniers ont en effet suspendu un haut-parleur à une corde à linge, grâce auquel ils diffusent de temps à autres des musiques religieuses chrétiennes.

Des images de saints ou de la Vierge décorent les murs des boutiques ; on commence aussi à sentir les effluves émanant des déchets organiques et de l'élevage des cochons. Des tas de plastique compressé signalent la profession des habitants ; des sacs de jute empilés ou des camions chargés de carton donnent à voir l'intense activité économique qui se joue au cœur de ce quartier. Me voilà arrivé chez les célèbres chiffonniers du Muqattam. Je bifurque à droite, prenant un raccourci qui m'évite d'emprunter une rue où se trouve l'atelier d'un ami, car je n'ai pas le temps de m'arrêter pour un thé ou une chicha. Je poursuis donc jusqu'à la rue du four, véritable colonne vertébrale du quartier. J'entreprends ensuite mon ascension vers le monastère saint-Sam'ān, dont il sera beaucoup question dans les pages de cet ouvrage.

J'ai arpenté ce quartier durant de longues années. Je m'y suis rendu pour la première fois en 2003, lors de mon premier séjour au Caire dans le but d'apprendre l'arabe. Je n'ai cessé ensuite d'y retourner et y ai noué de profondes amitiés. Je décidai finalement, après avoir été engagé comme assistant à l'Université catholique de Louvain en 2006, d'en faire mon sujet de thèse. Mes

séjours se sont espacés du fait de mes activités d'enseignement à l'université et de professeur d'histoire dans le secondaire. J'ai ensuite résidé deux ans et demi au Caire, entre 2011 et 2013 grâce à une bourse du CEDEJ, ce qui m'a permis d'être témoin de l'une des périodes les plus importantes de l'histoire contemporaine de l'Égypte. J'ai eu la chance de vivre cette « saison orageuse », selon la belle expression de l'anthropologue Samuli Schielke, aux côtés de la communauté des *zabbālīn*, comme on les désigne en arabe. Ces événements exercèrent une influence considérable sur ma recherche. Cela renforça l'aspect ethnographique de la thèse, qui se dessinait déjà, et m'amena à suivre avec attention les événements qui se déroulaient dans le quartier que j'étudiais. La révolution provoqua une libération de la parole qui me permit de mieux comprendre la configuration sociale du Muqattam et son histoire : des habitants du quartier s'engagèrent dans une critique des instances locales de pouvoir, ce qui offrait un accès privilégié à des réalités qui me seraient probablement restées largement inaccessibles, sans le choc provoqué par le soulèvement de 2011. En même temps, ma longue fréquentation du terrain avant les événements, me permit d'éviter de tomber dans le piège de la surinterprétation ou d'une certaine fascination pour l'activisme révolutionnaire, dans lequel tombèrent certains des chercheurs qui se pressaient alors en nombre dans la capitale égyptienne. La période fut belle et joyeuse : on parlait soudain de politique en tous lieux, les gens s'exprimaient pour la première fois avec une grande liberté de ton, mais cette révolution fut aussi douloureuse, avec son cortège de victimes, notamment parmi la population de religion copte, prise pour cible par des islamistes lors de plusieurs éruptions de violence, et victime à Maspero (centre-ville du Caire) d'un terrible massacre commis par l'armée égyptienne en octobre 2011.

1 Variations autour d'un territoire

Ce livre a pour objet un espace urbain, un quartier de chiffonniers dont j'ai cherché à saisir la dynamique en croisant différents angles de vue. Je souhaite montrer comment cette localité s'est structurée aux confluent de différentes logiques sociales et la manière dont ces dernières s'articulent pour donner forme à une configuration originale. Par certains aspects, cet espace urbain est d'une grande banalité. Il partage de nombreuses caractéristiques avec les autres quartiers informels de la capitale, en termes d'habitat, d'habitudes sociales, et d'inégalités socio-économiques internes. Par d'autres côtés cependant, le Muqattam est un territoire particulier. Il est d'abord extrêmement célèbre et convoité par des chercheurs, journalistes ou acteurs du

développement. Ensuite, la profession des chiffonniers est à la fois importante pour la vie quotidienne de l'ensemble des Cairotes et socialement réprouvée. Enfin, le quartier est majoritairement copte et le prêtre qui a choisi de partager la vie des *zabbālīn* est, lui aussi, très connu. Il doit sa célébrité au spectaculaire lieu de culte et à ses énormes églises à gradins, qu'il a fait bâtir au flanc des falaises du Muqattam à la fin des années 1990. Le prêtre fait aussi partie d'une tendance que j'appellerai charismatique, au sein de l'Église copte orthodoxe. Son succès s'explique donc également par son style flamboyant, ses prêches enjoignant au repentir et ses exorcismes publics.

Nous verrons se dessiner, au fil des chapitres, différents Muqattam, relevant d'univers de sens pluriels, régis par des temporalités divergentes. L'ensemble dessine une configuration, un agrégat d'arrangements sociaux, dotée d'une certaine stabilité mais toujours soumise aux aléas du contexte. J'ai puisé une partie de mon inspiration conceptuelle dans la sociologie pragmatique française et son insistance sur la pluralité inhérente à l'action humaine et sur la variété des registres mobilisés pour se mouvoir dans le monde. Les espaces urbains sont en effet pluriels et changeants. Ils prennent forme à travers l'articulation de différentes logiques et pratiques sociales. Des récits formulés localement ou imposés du dehors, contribuent également à façonner le territoire. L'espace n'est donc pas une scène inerte où se dérouleraient les actions humaines – il intervient dans les processus sociaux qui fabriquent le quotidien des individus¹. Le Muqattam, qu'il s'agisse de la montagne ou, par métonymie, du quartier des chiffonniers, est ainsi mobilisé par une variété d'acteurs agissant dans des buts souvent divergents.

Il convient de dire un mot des notions de territoire et de territorialisation qui seront mobilisées dans les analyses proposées dans cet ouvrage. Le territoire peut être rattaché à la catégorie plus large des aires, lesquelles constituent une étendue spatiale de taille variable « qui associe[ent] sans rupture des espaces contigus² ». Michel Lussault définit dès lors le territoire comme « une *aire délimitée affectée d'une idéologie territoriale* qui attribue à une portion d'espace un statut de territoire ». L'individu inclus dans ce territoire peut dès lors « éprouver et qualifier la contiguïté, la scansion, la délimitation et la valeur, la congruence de tous les composants dans un même agencement cohérent, doté de sens³ ». La territorialisation désigne, dès lors, le processus de formation de cette idéologie territoriale. Celle-ci est l'un des objets centraux de cet ouvrage. Je désignerai souvent, dans les pages qui suivent, le territoire du Muqattam

1 Michel Lussault, *L'homme spatial. La construction de l'espace humain* (Paris : Le Seuil, 2007).

2 Lussault, *L'homme*, 107.

3 Lussault, *L'homme*, 113.

comme un « quartier ». Ce dernier terme pourrait apparaître imprécis, mais il est difficilement substituable pour évoquer une portion d'espace urbain, habitée par une communauté dont les contours résultent de la profession de ses membres et de leur appartenance confessionnelle. Point n'est besoin ici de définir trop précisément ce que serait un quartier, nous essayerons plutôt de suivre les acteurs dans leurs tentatives de définir la nature du Muqattam.

2 Une ethnohistoire des épreuves sociales

Ce travail se réclame d'une forme d'ethnohistoire mais également de micro-histoire. Le versant ethnohistorique se réfère à l'usage de la méthode ethnographique, associée à l'étude historique des documents et des témoignages oraux. Ce champ s'est structuré aux États-Unis autour de l'étude des peuples autochtones et s'est ensuite développé dans le domaine des rencontres missionnaires⁴. Une conception française en a fait l'étude des peuples sans écriture, où la prise en compte des sources matérielles et orales occupe donc une place de choix. Je crois personnellement à la fécondité de l'association de l'enquête ethnographique avec l'analyse de documents écrits pour étudier des phénomènes récents, relevant de ce qu'il est de coutume d'appeler histoire du temps présent. J'espère que cette étude pourra convaincre le lecteur de l'intérêt de la démarche.

Je me rattache par ailleurs à la micro-histoire par l'analyse approfondie d'un cas particulier, ouvrant sur diverses problématiques, dont l'examen entend contribuer à la compréhension de réalités plus larges. Les conclusions de l'enquête ne peuvent bien sûr être étendues abusivement à l'ensemble de l'Égypte ou même des coptes, mais l'analyse attentive de mécanismes sociaux, saisis au plus près de l'action, permet de comprendre en finesse certains aspects fondamentaux de la réalité égyptienne – du moins en milieu urbain. Ces mécanismes, la sociologie pragmatique les désigne sous le nom d'épreuves. Luc Boltanski définit l'épreuve comme « une prétention, une revendication ou une contestation soumise à un jugement par d'autres personnes ou une institution [...]. Les épreuves peuvent être plus ou moins instituées, ou bien se construire dans le feu de l'action⁵ ». Cyril Lemieux propose une autre définition qui apparaît également pertinente : « constitue une épreuve toute situation au cours

4 Pauline Turner Strong, « Ethnohistory », in *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, dir. James D. Wright, vol 8, 2^e éd. (Amsterdam/Paris/New York/Oxford/Shannon/Singapour/Tokyo : Elsevier, 2001), 192-197.

5 Luc Boltanski (entretien), « Passer des épreuves », *Projet* 289, n° 6 (2005) : 72.

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 réalité⁶ ». Cette notion s'avère 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. La notion d'épreuve invite à retrouver le « présent de l'histoire⁷ » en suivant au plus près les actes et les discours des acteurs, de même que les ressources mobilisées pour accomplir leurs objectifs. Comme y insiste Giovanni Levi, la micro-histoire permet également de redonner leur place aux actes des individus et aux manières dont ils s'adaptent aux grandes forces structurant leur société :

Il nous semble que les lois de l'État 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 modifier⁸.

Levi ne prétend pas que ce niveau d'analyse soit le seul valable, il s'agit davantage de jouer sur les échelles⁹ et surtout « d'inventer [...] un contexte pertinent¹⁰ ». En positionnant progressivement mon objet dans un « système des contextes¹¹ », je chercherai à dégager des vues plus générales sur des aspects fondamentaux de la structuration sociale de la société égyptienne.

3 Une hétérotopie au Caire

Je proposerai en conclusion de ce livre, après avoir parcouru les différentes facettes du Muqattam, de réfléchir sur les particularités de ce lieu saturé de

6 Cyrille Lemieux, « Peut-on ne pas être constructiviste ? », *Politix* 10, n°4 (2010) : 174.

7 Bernard Lepetit, « Le présent de l'histoire », in *Les formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*, dir. Bernard Lepetit, 2^e éd. (Paris : Albin Michel, 2013).

8 Giovanni Levi, *Le pouvoir au village. Histoire d'un exorciste dans le Piémont du XVII^e siècle*, trad. Monique Aymard (Paris : Gallimard, 1989), 12-13.

9 Jean-Louis Fabiani, compte-rendu de Jacques Revel, dir., *La micro-analyse à l'expérience, Annales, histoires, sciences sociales* (1998, 53, n° 2) : 444-447.

10 Jacques Revel, « L'histoire au ras du sol », préface à Levi, *Le pouvoir*, xxv.

11 Bernard Lepetit, « De l'échelle en histoire », in *Jeux d'échelles. La microanalyse à l'expérience*, dir. Jacques Revel (Paris : EHESS/Gallimard/Seuil, 1995), 81.

discours, enjeu de tant de convoitises. Je le décrirai comme une forme d'hétérotopie, selon le concept forgé par Michel Foucault, un lieu autre, tantôt représenté de manière romantique, tantôt apocalyptique. Ce territoire possède des fonctions sociales qui apparaissent lorsque l'on retrace les connexions qui le relient à d'autres espaces situés en Égypte ou ailleurs. Le Muqattam apparaît comme un miroir reflétant les peurs et les espoirs d'une société égyptienne peinant à donner sens au lien entre les différentes strates sociales qui la constituent. Ce territoire permet de mettre en récit, et par là en quelque sorte domestiquer, les inquiétudes des classes moyennes et supérieures de la société égyptienne sur leur rôle et sur leur rang, sur la manière dont elles peuvent venir en aide aux plus pauvres, lesquels constituent souvent un sujet d'inquiétudes. Auprès du public international, les chiffonniers représentent un objet de fascination dont le récit met également en scène les inquiétudes vis-à-vis de la société post-industrielle, parfaitement représentées par la tentaculaire ville du Caire. Les pratiques supposément écologiques des *zabbālīn*, les ont rendus célèbres auprès d'un public s'intéressant aux questions de développement urbain, tandis que leurs conditions de vie précaires ont permis à Sœur Emmanuelle de mettre en scène un amour désintéressé et humanisant, auprès d'un public européen visiblement en recherche de ce type d'émotions dépolitisées. Ainsi les représentations circulant sur ce quartier se nourrissent du riche répertoire de sens relevant du registre de la pollution, aux sens littéral et symbolique. Ce champ sémantique ouvre d'immenses possibilités narratives qui furent abondamment exploitées par une grande variété d'acteurs.

4 Sources et méthode

Cette thèse repose en grande partie sur des enquêtes de terrain. J'ai mené des entretiens avec des habitants du quartier et avec des intervenants extérieurs, en Égypte, en Belgique et en France. Une part très importante du matériau a également été récoltée à travers une démarche d'observation participante. Il m'a semblé, au fur et à mesure de l'avancement de mon enquête, que l'ethnographie permettait de compléter utilement les entretiens. J'ai ainsi passé énormément de temps à discuter, à prendre le thé, à poser les mêmes questions, parfois jusqu'à l'agacement de mes interlocuteurs. Je ne pense pas qu'il y ait de contradiction entre la pratique de l'histoire du temps présent et la méthode ethnographique. Il s'agit au contraire d'une forme d'« histoire régressive¹² »

12 Nathan Wachtel, *Le retour des ancêtres. Les indiens Urus de Bolivie, XX^e-XVI^e siècles. Essai d'histoire régressive* (Paris : Gallimard, 1990).

partant du présent pour remonter à l'origine des phénomènes étudiés. Pour ce faire, l'historien a besoin des outils et méthodes de la sociologie et de l'anthropologie.

Je me suis formé à ces techniques au contact du terrain et en fréquentant, sur ce même terrain, des anthropologues, comme mon ami Jamie Furniss qui m'a beaucoup appris en ce domaine. J'ai pris, en général, assez peu de notes sur le vif, afin d'éviter de créer une distance avec mes informateurs en donnant un aspect trop formel à nos échanges. J'ai mis ma mémoire à contribution en retranscrivant soigneusement les conversations et les situations, les soirées de retour de terrain. Cela m'a amené assez logiquement à m'adresser au lecteur à la première personne. La pratique de l'ethnographie donne une place singulière à l'enquêteur dans le dispositif de collecte des données. Il est donc indispensable de restituer le contexte de l'interaction afin de comprendre la portée des situations décrites ou des paroles recueillies. Ces explications jouent au fond le même rôle que la présentation du contexte de production d'une source écrite ou autre, dans le travail de l'historien. Une dernière raison doit être évoquée pour expliquer la part du présent – désormais le passé proche – dans ce livre d'historien. Des événements de l'ampleur de ceux qui marquèrent l'Égypte depuis 2011, doivent être racontés. Le recours aux concepts, aux comparaisons et aux théories les plus diverses sont louables et nécessaires, mais il est peut-être encore plus urgent de témoigner, de relater ce dont on a été témoin et d'en proposer le récit. Le temps social s'étant brusquement accéléré, le recours à l'histoire immédiate s'est imposé comme une nécessité pour tenter de saisir le cours volatil des événements¹³. Il eut été absurde de ne pas m'intéresser à ce qui se déroulait sous mes yeux, alors que le pays changeait et que le quartier que j'étudiais était secoué par l'onde de choc révolutionnaire.

J'ai paradoxalement peu parlé avec le père Sam'ān, pourtant l'un des personnages-clé de cette histoire. Celui-ci ne s'est jamais vraiment montré enthousiaste à l'idée de s'entretenir avec moi, me renvoyant à chaque tentative à un livret vendu par le Monastère et m'affirmant que tout ce que je voulais savoir y était consigné. Certains relecteurs anonymes de mon travail – notamment de cet ouvrage – m'en ont fait le reproche arguant qu'ils ou elles avaient en revanche été reçu(e)s amicalement par le prêtre. La société égyptienne reste extrêmement hiérarchisée et la manière dont on est accueilli par un personnage important y est largement dépendante de l'âge, du statut et des personnes qui vous introduisent. Quand j'ai commencé cette enquête, j'étais jeune, j'étais encore assistant à l'université et j'ai été introduit auprès de Sam'ān par des habitants du quartier, se trouvant dans une relation de subordination

13 Benoit Verhaegen, *L'histoire immédiate* (Gembloux : Duculot, 1974).

par rapport à celui-ci. Bref, je ne jouissais pas du statut d'hôte de marque dont ont sans doute bénéficié mes relecteurs. Il est arrivé par ailleurs que l'on m'accuse de manquer de respect aux personnes évoquées dans mes travaux et de ne pas avoir rendu compte de la richesse spirituelle et religieuse de la piété copte. Peut-être n'y suis-je pas parvenu suffisamment, mais j'ai tenté de restituer honnêtement la logique des actes des personnes dont je raconte l'histoire, en tenant compte de leur vision des choses. En revanche, j'ai consciemment tenté de dépasser le stade du discours officiel (tout en l'analysant). Je crois d'ailleurs qu'une des originalités de mon travail consiste précisément à décrire les différentes facettes de l'activité de l'Église copte, dans un quartier pauvre du Caire. Ces aspects font partie du quotidien des hommes de religion et ne doivent pas être passés sous silence par les sciences sociales. Beaucoup d'étude sur les coptes – mais également sur les soufis – tendent à taire ces dimensions temporelles de la religion, sous prétexte de préserver une distance respectueuse avec la pratique religieuse. J'ai choisi pour ma part d'adopter une autre approche restituant également les logiques de pouvoir qui font partie intégrante de l'activité religieuse.

Ma démarche de terrain consista donc en une longue fréquentation de l'église du Muqattam, où j'ai noué des liens avec de nombreuses personnes travaillant pour la paroisse ou s'y rendant régulièrement. L'hagiographie du prêtre est déjà en grande partie écrite et ce dernier a raconté ses aventures à de nombreuses reprises dans des interviews télévisées. Il m'a dès lors paru plus intéressant de tenter de comprendre comment ceux qui le côtoyaient quotidiennement le percevaient, et de me montrer attentif aux interactions entre Sam'ân et les fidèles de son église. Je me suis également penché sur d'autres pôles de pouvoir dans le quartier, comme les associations de développement et le couvent des Banât Maryam, abritant les religieuses coptes 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 Muqattam, j'ai interrogé des gens qui l'ont connue ou qui ont travaillé avec elle, en collaboration, notamment, avec Jamie Furniss. Je me suis aussi rendu dans les archives de l'association ASMAE en Belgique, où j'ai trouvé d'intéressantes sources sur cette période. 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 certain nombre de documents, écrits, iconographiques et audiovisuels, ont pu être recueillis au cours de mes séjours au Caire. Ils ont non seulement apporté des informations cruciales sur la vie du quartier, mais ils font l'objet d'analyses circonstanciées dans ce travail. Les

images fixes ou audiovisuelles jouent en effet un rôle fondamental dans la vie religieuse des coptes et elles sont, à ce titre, davantage qu'un simple reflet d'une hypothétique mentalité religieuse, tant elles se trouvent au cœur-même de la formation de la subjectivité des chrétiens égyptiens.

J'ai finalement mis à profit les études philologiques des manuscrits coptes de la tradition du miracle de la translation du Muqattam (particulièrement importante pour les coptes), sur laquelle s'est appuyé le père Sam'ān pour asseoir son autorité. Pour les versions les plus anciennes de la légende, j'ai pu bénéficier des études de Johannes den Heijer, et plus récemment de celle de Manhal Makhoul. J'ai également analysé diverses sources imprimées contemporaines concernant les débats récents autour du miracle.

Internet est aussi devenu une source importante d'information pour mon sujet. Le Monastère – que je propose d'écrire avec une majuscule quand j'évoque celui du Muqattam – met en ligne de nombreuses vidéos sur son site ou sur Youtube et s'est montré de plus en plus actif sur Facebook. La presse égyptienne, désormais facilement accessible sur internet, a été mise à contribution, de même que l'excellent travail de collecte et de traduction effectué par l'association Arab West Report, qui s'intéresse particulièrement aux questions confessionnelles.

5 Le déroulé du livre

J'aborderai les différents aspects de la formation du quartier des chiffonniers au fil de six chapitres. Je proposerai d'abord une sorte d'histoire générale des *zabbālīn* du Caire dans le premier d'entre eux. J'y examinerai leur parcours dans le temps et la manière dont cet espace, situé à l'origine aux marges de la ville, s'est progressivement retrouvé au centre des préoccupations de l'État et des bailleurs de fonds internationaux, soucieux de trouver une solution à la délicate question de la gestion des déchets. La place des chiffonniers dans l'imaginaire collectif et dans le débat public fera également l'objet d'une analyse dans ce chapitre. A cette occasion seront abordées diverses crises traversées par cette communauté.

Le deuxième chapitre brossera un portrait des différents acteurs du développement au Muqattam. Sœur Emmanuelle fut la première à s'intéresser aux chiffonniers dans le quartier de 'Izbat al Nakhl, avant de s'implanter au Muqattam au début des années 1980. Elle y fonda 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 permit aussi d'entrer en interaction avec des professionnels du développement égyptiens, œuvrant dans

le quartier du Muqattam dès les années 1980, grâce à des fonds venant de la Banque Mondiale (BM) et selon les modes opératoires prônés par l'organisation internationale. Sœur Emmanuelle, grâce à l'argent qu'elle parvint à récolter à la faveur de sa célébrité européenne, aida à fonder une organisation, l'Association pour la protection de l'environnement (APE), qui permettra à des bourgeois 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 extérieurs au quartier des chiffonniers, font partie du paysage complexe des lieux de pouvoirs du Muqattam, avec lesquels Sam'an dut composer, entrant parfois en conflit avec certaines d'entre elles. Après avoir dressé le panorama de la communauté des chiffonniers et des interventions extérieures dans le quartier, j'introduirai dans un intermède entre deux chapitres la figure centrale du père Sam'an, en présentant son parcours – récit ayant déjà pris la forme d'une hagiographie. J'analyserai ensuite le rôle social et politique du prêtre dans le chapitre suivant. Considéré par la plupart des acteurs engagés au Muqattam, comme le chef de cette communauté, il doit assurer un certain nombre de médiations entre les organismes de développement, l'État égyptien, les politiciens locaux et la communauté des *zabbālīn*. Il peut dès lors marchander son soutien électoral pour obtenir, en retour, des services de la part des candidats aux élections parlementaires.

Le reste du livre abordera les aspects religieux de la vie du quartier. J'exposerai d'abord (chapitre 4) la manière dont le père Sam'an s'est appuyé sur un ancien récit de miracle pour fonder ses églises. Cette histoire nous apprend que le mont Muqattam fut déplacé au x^e s. par la foi des coptes pour répondre à un défi lancé par le calife fatimide al Mu'izz. Ce chapitre retracera les évolutions de ce récit et la manière dont le père Sam'an mit à profit cette tradition en l'investissant de nouvelles significations et en lui consacrant un lieu de culte impressionnant, niché au cœur même de la montagne qui, jadis, se déplaça grâce au miracle.

Les deux derniers chapitres (6 et 7), seront consacrés à mettre en rapport et jauger deux aspects souvent opposés par la sociologie des religions : l'institution et le charisme. Nous verrons que Sam'an parvint à une forme de compromis en se soumettant à 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. Le qualificatif charismatique renvoie à 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 des exorcismes publics, qui valent au prêtre sa célébrité, mais aussi de très rudes

attaques de la part d'évêques l'accusant de développer des pratiques proches du protestantisme. Nous verrons que l'exorcisme met métaphoriquement en scène une lutte symbolique entre christianisme et islam, et qu'il s'articule à la vision eschatologique d'une Égypte amenée à redevenir un jour chrétienne. La force du prêtre consista surtout à se servir des aspects institutionnels du fonctionnement de l'Église pour assurer sa légitimité et, de cette manière, poursuivre sa pratique charismatique. Cela nécessita pourtant de sa part une négociation permanente dont les ressorts révèlent les tensions qui traversent la communauté copte.

Brève histoire des *zabbālīn*

Les *zabbālīn* – mot formé à partir du terme *zibāla*, poubelle – sont spécialisés dans le ramassage des déchets ménagers du Caire. Ils constituent, aujourd'hui encore, un maillon indispensable dans la chaîne de la collecte 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, vivant 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 développement¹. Mais chacun de ces groupes possède 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 pour la plupart chrétiens, ils ont développé leur activité en complémentarité avec l'élevage porcin. Ils cumulent dès lors deux stigmates : celui lié aux déchets, et celui attaché à l'impureté prêtée aux porcs en islam. L'autre spécificité des chiffonniers du Caire est leur étonnante célébrité. Articles de presse, documentaires, littérature grise, romans, mémoires de maîtrise et thèses : cette communauté n'a cessé de fasciner ses nombreux visiteurs, donnant même naissance à un tourisme orienté vers le développement.

Je vais, dans ce chapitre, proposer une vue d'ensemble des communautés de *zabbālīn*. Celle-ci se concentrera sur le quartier de Manshiyyat Nāṣir qui est l'objet principal de ce livre. Dans un premier temps, je situerais les *zabbālīn* dans leur environnement urbain. Ensuite, je parcourrai à grands traits l'histoire de ce groupe social, en essayant de montrer ses spécificités et son ancrage dans l'histoire de la capitale égyptienne. Les chiffonniers seront appréhendés à travers l'émergence du problème public de la gestion des déchets et de la propreté des rues, qui contribua à les rendre visibles en tant que groupe distinct aux yeux du public égyptien. Plusieurs crises qui émaillèrent les relations compliquées des *zabbālīn* avec les autorités égyptiennes seront présentées, révélant tensions et débats autour de cette communauté atypique.

¹ Estimation provenant de la Banque Mondiale, reprise par Martin Medina, *The World Scavengers. Salvaging for Sustainable Consumption and Production* (Lanham/New York/Toronto/Plymouth : Alta Mira Press, 2007), vii.

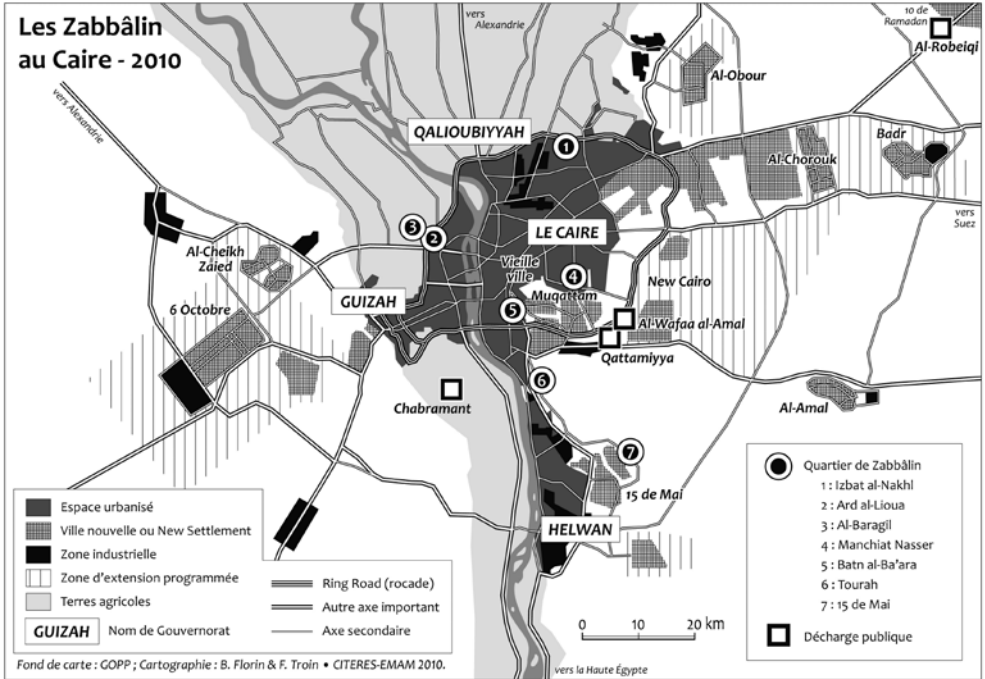


FIGURE 1 Les différentes implantations de quartiers de chiffonniers au Caire
 SOURCE : BÉNÉDICTE FLORIN, « RÉFORME DE LA GESTION DES DÉCHETS ET RECONFIGURATION DES TERRITOIRES PROFESSIONNELS DES CHIFFONNIERS DU CAIRE », *GÉOCARREFOUR* 85 N° 2 (2010)

1 Situation dans la ville du Caire

1.1 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 SIMS²

Les quartiers de chiffonniers sont tous des quartiers informels, ce que l'on appelle dans le langage des géographes « Zone d'Urbanisation Spontanée

² David Sims, *Understanding Cairo. The Logic of a City out of Control* (Le Caire/New York : The American University in Cairo Press, 2010), 107.

(ZUS)³», ou en arabe *‘ashwā’iyyāt* – un terme désignant littéralement quelque chose au caractère irrégulier. Il est primordial d'évoquer ici le contexte urbain et les contraintes spécifiques que ce « statut » (ou plutôt cette absence de statut) fait peser sur le quartier dont traite cet ouvrage.

En 2006, 65 % de la population du Caire vivait dans des habitations situées au cœur de quartiers dits informels⁴. 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 Nasser⁵. Elle se fait essentiellement sur des terres agricoles qui sont, la plupart du temps, acquises en toute légalité. L'affectation du sol, en revanche, n'est guère respectée, rendant de fait les constructions illégales⁶. Les terres cultivables se font de plus en plus rares en Égypte et cette invasion urbanistique apparaît dès lors comme une menace pour l'avenir économique du pays. Entre 1960 et 1966, la première phase de cette expansion se concentre surtout à l'Ouest de la capitale (Munira, Būlāq al Dakrūr, Warrāq al Ḥaḍr, Warāq al ‘Arab ...) et au Nord (Shubrā al Khayma, Maṭariyya). Une nouvelle phase débute vers 1970, période à partir de laquelle 84 % des habitations auraient été bâties dans l'illégalité. Cette époque est marquée par une émigration massive de travailleurs égyptiens à destination des pays pétroliers du Golfe, nombre d'entre eux décidant ensuite d'investir dans la construction d'immeubles informels pour leurs familles restées au pays⁷. 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 rurale⁸.

Il faut ici distinguer entre deux types d'implantations informelles. J'ai évoqué l'achat de terres agricoles, ce qui est le cas par exemple pour le quartier de *zabbālīn* de ‘Izbat al Nakhl. Mais une autre configuration se présente également, et s'est manifestée très tôt, même si ce phénomène s'avère moins fréquent que celui de l'achat de terres cultivables. Il s'agit de l'appropriation de

3 Galila El Kadi, *L'urbanisation spontanée au Caire* (Tours : URBAMA/O.R.S.T.O.M., 1987).

4 Marion Séjourné, « La banalité d'une urbanisation illégale », in *L'Égypte au présent. Inventaire d'une société avant révolution*, dir. Vincent Battesti, François Ireton (Arles : Actes Sud, 2011), 113.

5 Marion Séjourné, « The History of Informal Settlements », in *Cairo Informal Areas Between Urban Challenges and Hidden Potentials. Facts, Voices, Visions* (Le Caire : GTZ, s.d.), 17-19.

6 El Kadi *L'urbanisation*, 6.

7 Due à la conjonction de l'augmentation des prix du pétrole et de l'ouverture économique sous Sadate favorisant l'émigration des travailleurs.

8 Séjourné, « The History ».

terrains appartenant à l'État. Dans cette configuration, l'habitat se développe dans les interstices du bâti existant ou s'implante sur des terres désertiques. Dès les années 1960, Manshiyyat Nāṣir et Hilwān font figure de pionniers dans ce domaine et ce n'est qu'à partir de la décennie 1980 que ces occupations de terres, appelées en arabe *wad' al yad* (mainmise), vont se multiplier⁹.

Agnès Deboulet propose de distinguer 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 le second cas, ce sont des individus ou des groupes moins structurés qui s'installent sur des propriétés de l'État ou qui passent par des lotisseurs intermédiaires, sortes de promoteurs immobiliers de l'informel¹⁰. Le cas de Manshiyyat Nāṣir correspond bien à la première option, car aussi bien la première implantation dans les années 1960, que celle des chiffonniers dix ans plus tard, furent le fait de groupes soudés par des liens de solidarité préexistants. Les habitants de Manshiyyat Nāṣir aiment raconter que c'est Nasser lui-même qui les aurait invités à s'installer au pied du Muḡaṭṭam, pour compenser leur éviction de leurs précédentes implantations. Le nom du quartier ne signifie-t-il pas, « la région de Nasser » ?

L'État égyptien a annoncé, à de nombreuses reprises, vouloir en finir avec le « problème » de l'habitat informel. En septembre 2008, par exemple, lorsqu'un pan du Muḡaṭṭam vient écraser plusieurs maisons à Duwayqa (sous-quartier de Manshiyyat Nāṣir où ne vivent pas de chiffonniers), Hosni Moubarak promet qu'il réglera la question pour de bon, sans que ces déclarations soient pourtant suivies d'effets.

De nombreuses expulsions se sont tout de même produites, afin de développer de nouveaux projets immobiliers ou de nouvelles infrastructures. Des quartiers ont été rasés tel Būlāq (qui était un vieux quartier populaire près du centre-ville) en 1979-1981¹¹ ou *al Fakhariyya* (littéralement les poteries, le quartier de potiers) près du Vieux-Caire, en 1998. Certaines populations, comme les chiffonniers de Arḍ al Liwā' (rive gauche du Nil), se sont cependant mobilisées avec succès contre ces plans d'éviction.

En réalité, le gouvernement oscille entre déclarations catastrophistes, stigmatisant les *'ashwā'īyyāt* et prétendant vouloir en venir à bout, et l'adoption d'un discours développementaliste, évoquant la perspective de travaux

9 Agnès Deboulet, « État, squatters et maîtrise de l'espace au Caire », *Égypte/Monde arabe* première série, n° 1 (1990) : 79-80.

10 Deboulet, « État », 82-83.

11 Sur l'éviction des habitants de Būlāq : Farha Ghannam, *Remaking the Modern : Space, Relocation, and the Politics of Identity in a Global Cairo* (Berkeley : The University of California Press, 2002).

d'infrastructure et de régularisation¹². En réalité, l'unité de ces quartiers existe surtout dans le regard dépréciateur de beaucoup de Cairotes qui n'y résident pas. Les préjugés sont en effet nombreux concernant ces quartiers informels, que beaucoup voient comme des lieux incontrôlables, peuplés d'immigrés du Şa'īd (la Haute-Égypte) – même si, aujourd'hui, la majorité de leurs habitants sont nés au Caire¹³. Dans les années 1990, ces *'ashwā'īyyāt* – particulièrement Imbāba – symbolisent également le danger de la dissidence islamiste et souvent aussi, celui de la « dissension confessionnelle » (*fitna ṭā'ifiyya*)¹⁴. Le tremblement de terre d'octobre 1992, provoquant l'effondrement de 5000 immeubles et la mort de 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 bien supérieures à celles de l'État dans le domaine de l'aide aux victimes, ce qui ne manque pas d'inquiéter le régime¹⁵.

Les *zabbālīn* occupent une place importante dans l'imaginaire des quartiers informels, essentiellement à travers le spectre du danger sanitaire. Les chiffonniers de Ṭura faillirent en faire les frais dans les années 1990, échappant à l'éviction à la seule condition qu'ils déplacent leurs activités hors des zones habitées. La « crise des cochons » (voir ci-dessous), à l'occasion de la panique liée à la grippe dite porcine, illustre également la précarité de l'image des *zabbālīn* dans l'imaginaire collectif.

Je voudrais finalement insister sur le fait que ces espaces urbains ne sont pas des îlots autonomes ou des zones reléguées aux marges de la ville. Ils constituent en réalité une part active et vivante du Caire d'aujourd'hui :

12 W.J. Dorman, « Of Demolition and Donors. The Problematic of State Intervention in Informal Cairo », in *Cairo Contested. Governance, Urban Space and Global Modernity*, dir. Diane Singerman (Le Caire/New York : The American in Cairo University Press, 2009), 269-272.

13 Catherine Miller, « Réseaux et territoires : Migrants de Haute-Égypte à Gizah (agglomération du Caire) », in *Les compétences des citoyens dans le Monde arabe : penser, faire et transformer la ville*, dir. Isabelle Berry-Chikhaoui, Agnès Deboulet (Paris/Tours/Tunis : Karthala/URBAMA/IRMC, 2000), 2.

14 Sur Imbāba voir Patrick Haenni, *Lordre des Caïds. Conjurant la dissidence urbaine au Caire* (Le Caire/Paris : CEDEJ/Karthala, 2005), de même que Éric Denis, « La mise en scène des *'ashwā'īyyāt*. Premier acte : Imbāba », *Égypte/Monde arabe* première série, n°20 (1994), <http://ema.revues.org/index36.html>. 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'īyyāt* », 21 mai 2011.

15 W.J. Dorman, *The Politics of Neglect. The Egyptian State in Cairo, 1974-1998*, thèse de doctorat (Londres : SOAS, 2007), 23.

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 institutions¹⁶.

1.2 *Les zarā'ib*

Le mot *zarība* (plur. *zarā'ib*) désigne en arabe l'enclos où sont gardées les bêtes. Le pluriel de ce mot désigne, par synecdoque, un quartier de chiffonniers. Le terme est utilisé par les *zabbālīn* eux-mêmes, lesquels dénomment les autres parties du quartier – où les gens ne sont pas chiffonniers – comme étant la *'izba*, c'est-à-dire, la ferme, la propriété agricole ou encore le domaine. C'est de cette manière que les *zabbālīn* tracent une frontière symbolique entre le territoire de la communauté et son voisinage. Le Caire compte aujourd'hui sept *zarā'ib* : 'Izbat al Nakhl, Arḡ al Liwā', al Baragīl, Manshiyyat Nāṣir, Baṭn al Baqara, Ṭura, Quinze mai (en référence à une « ville nouvelle¹⁷ » qui se trouve à proximité de cette implantation). Cette étude étant centrée sur Manshiyyat Nāṣir, je ne donnerai 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 », car le quartier était situé en pleine campagne au moment de l'installation des chiffonniers. 'Izbit al Nakhl a été depuis absorbé par la rapide extension de la capitale. La ligne de chemin de fer, qui deviendra en 1987 la première ligne de métro, favorisa l'extension de la ville dans cette direction¹⁸. Les terres de 'Izbit al Nakhl sont « agricoles », c'est-à-dire qu'elles ne sont pas légalement constructibles, mais les chiffonniers purent finalement les acquérir légalement, ce qui ne fut pas le cas à Manshiyyat Nāṣir¹⁹. Le quartier est situé dans le gouvernorat de Qalyūbiyya à la limite de celui du Caire. Le peuplement de ces champs par des chiffonniers remonte au milieu des années 1960 et, selon certains témoignages, les premiers d'entre eux étaient musulmans et élevaient d'ailleurs également

16 Dorman, *The Politics*, 100.

17 Bâtie dans les années 1970.

18 Jean-Luc Arnaud, *Le Caire. Mise en place d'un ville moderne. 1867-1907* (Arles : Actes sud/Sindbad, 1998), 279-281 ; Jean-Charles Depaule, Yann Philippe Tastevin, « Deux ethnologies dans le métro », *Égypte/Monde arabe* troisième série, n° 3 (2006), <http://ema.revues.org/index1073.html>.

19 Bénédicte Florin, « Réforme de la gestion des déchets et reconfiguration des territoires professionnels des chiffonniers du Caire », *Géocarrefour* 85, n° 2 (2010) : 110-112.

des porcs²⁰. Ensuite, selon un schéma fréquent au Caire, un premier père de famille chrétien originaire du Şa'īd s'y installe, suivi par des personnes issues de son clan ou de sa région. Ce peuplement se renforce encore vers 1970, grâce à l'arrivée du groupe expulsé d'Imbāba par les autorités publiques : une part d'entre eux fonde alors les communautés de chiffonniers de Manshiyyat Nāşir et de ʤura – où Sœur Emmanuelle s'impliquera plus tard –, tandis que les autres rejoindront la communauté de ʤzbat al Nakhl²¹.

Passons du Nord au Sud du Caire avec le quartier de ʤura, où une communauté de chiffonniers élit domicile en 1971 après l'exil d'Imbāba. Entre 2000 et 3000 personnes vivent aujourd'hui dans ce quartier qui comprend à peu près autant de chrétiens que de musulmans²². Sœur Emmanuelle y étend son action après avoir œuvré à ʤzbat al Nakhl et Manshiyyat Nāşir. Les œuvres développées dans le quartier peuvent compter sur l'action bienveillante de riches femmes d'expatriés, venant par exemple donner des cours de *baby wash* (c'est-à-dire venant apprendre aux femmes à laver leurs bébés). Cela s'explique en grande partie par la proximité de la banlieue huppée de Ma'ādī, lieu d'installation privilégié des riches égyptiens et étrangers expatriés. Une petite clinique y est également fondée par le Dr. ʤādil Ghālī, fidèle collaborateur de Sœur Emmanuelle durant des décennies. Au début des années 1990, ʤura ressemble, selon divers témoignages, au Muqaṭṭam des débuts de la décennie précédente – c'est-à-dire à un bidonville. Les chiffonniers échappent de justesse à l'éviction pure et simple en 1992 mais l'Association pour la Protection de l'Environnement (APE) dirigée par Yousriya Loza Sawiris²³, épouse du riche homme d'affaire copte Onsi Sawiris, parvient à l'empêcher. En 1996, l'éviction des *zabbālīn* est de nouveau évoquée mais Yousriya Sawiris, alors membre cooptée (par Moubarak) du parlement, parvient à faire respecter les engagements officiels autorisant les interventions de développement à ʤura. Une condition est néanmoins posée : les activités « polluantes » doivent être délocalisées. Le tri, le recyclage et l'élevage des cochons, seront donc déplacés à Qaṭāmiyya, plus au sud dans le désert²⁴.

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

21 Sur ce phénomène des solidarités au sein des communautés de migrants de Haute-Égypte, voir Miller, « Réseaux et territoires ».

22 Inge Butter, *An Informal Waste Management System in Cairo : The Garbage Collectors and their Settlements*, mémoire de master (Leiden : Université de Leiden, 2006), 79.

23 Sur cette association, voir chap. 2.

24 Voir sur tout cela, le livre de Wendy Walker, *The Torah Zabbaleen. From Tin Shacks ... To High Rises* (Le Caire : APE, 2005). Cette situation a visiblement connu récemment un retour en arrière et le travail de recyclage est reparti de plus belle dans le quartier.

Encore plus au sud, au-delà de Ṭura, un autre quartier s'est implanté à proximité de la ville nouvelle du « Quinze mai ». Une grande part du bâti peut ici être qualifiée de bidonville. L'eau et l'électricité n'y étaient pas encore distribuées quand j'ai recueilli mes informations il y a huit ans. Il semble que les premiers à s'être intéressés à cette communauté furent des protestants égyptiens qui y construisirent une église et y développèrent des services sociaux.

Baṭn al Baqara (le ventre de la vache) est situé à proximité du Vieux-Caire – également nommé Caire copte en français²⁵. Ce quartier de chiffonniers existe depuis 1940 et constitue ainsi le plus ancien de tous. Il se situe dans la cuvette d'une ancienne carrière de pierres, à proximité d'un projet de musée et se trouve littéralement cerné de nouvelles constructions (formelles). Les habitants – chrétiens et musulmans – ne disposent d'aucune sécurité foncière et vivent sous la menace permanente d'une expulsion. Ils revendent souvent les matériaux triés aux entrepreneurs de Manshiyyat Nāṣir²⁶.

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, cis de l'autre côté de la voie de chemin de fer marquant la limite avec le quartier prospère de Muhandisīn. Arḍ al Liwā' est également proche de la *ring road* et compte entre 5000 et 7000 habitants. C'est le troisième plus grand quartier de chiffonniers après Manshiyyat Nāṣir et 'Izbat al Nakhḷ. Une religieuse allemande – qui avait d'abord voulu travailler avec Sœur Emmanuelle sans parvenir à s'entendre avec elle –, Sister Maria²⁷, a implanté des projets permettant aux femmes de la communauté de générer des revenus²⁸. Elle a également créé une école pour les enfants des chiffonniers. Les protestants égyptiens ont aussi lancé des projets dans le quartier à travers le Coptic Evangelical Organization for Social Services (CEOSS)²⁹.

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 agricoles³⁰. Les chiffonniers vivent aux alentours – notamment à Imbāba car Baragīl n'est plus aujourd'hui qu'un lieu de travail pour les *zabbālīn*³¹.

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 », 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 Léon De Pas, *Dans le sillage de Sœur Emmanuelle* (s.l. : Éditions du Moustier, s.d.), 97-98.

29 Renseignements émanant de Butter, *An Informal*, 74-78. Sur le CEOSS, voir chap. 2.

30 D'après Butter, *An Informal*.

31 Observation personnelle. Je remercie Christian Stejskal d'avoir partagé avec moi sa connaissance de ce quartier.

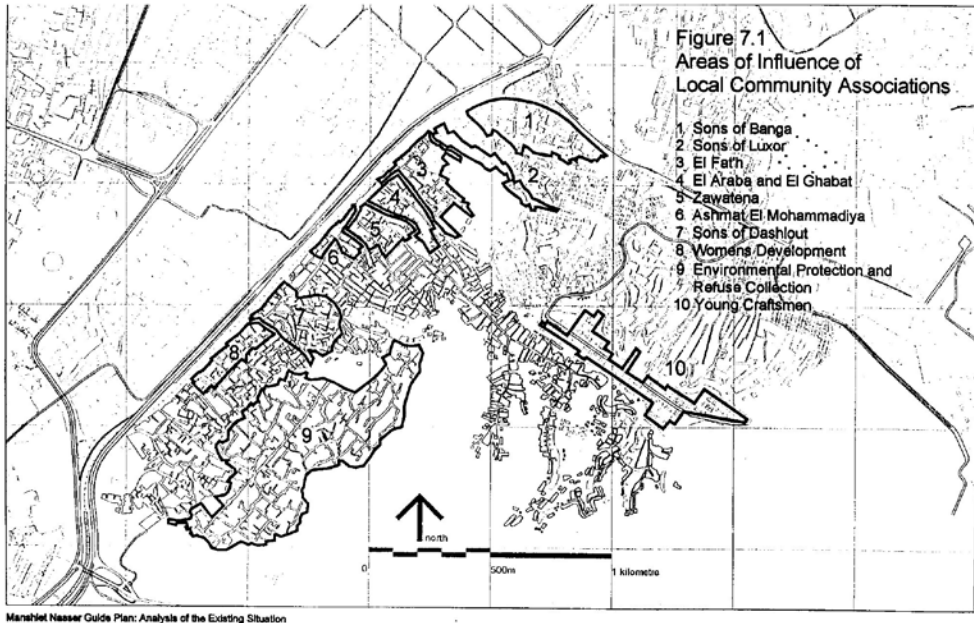


FIGURE 2 Plan de Manshiyyat Nāṣir : la zone habitée par les *zabbalīn* correspond au n° 9
SOURCE : GTZ, MINISTRY OF HOUSING AND URBAN COMMUNITIES, *MANSHIET NASSER GUIDE PLAN*, NON PUBLIÉ, 2011

1.3 *Manshiyyat Nāṣir*

Manshiyyat Nāṣir, le plus dense des quartiers informels du Caire, se situe entre les falaises du Muqāṭṭam 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 chiffonniers³². Dans le cours de cette étude j'utiliserai parfois le nom « Manshiyyat Nāṣir » pour désigner le quartier de chiffonniers, mais il paraît important de préciser que celui-ci ne constitue qu'une partie de cette grande *ʿashwaʿiyya* qui comprend plusieurs sous-quartiers, comme ʿIzbat Bikhīt, al Masākin, Duwayqa ... Avant 1960, la partie de la colline du Muqāṭṭam située au Nord de la citadelle, n'était guère habitée³³. Elle abritait, disait-on, des criminels cherchant à échapper aux autorités. Naguib Mahfouz y situa par exemple le palais du héros de son roman

32 Sims, *Understanding*, 115.

33 Nous nous appuyons pour cet historique sur Belgin Tekçe, Linda Oldham, Frédéric C. Shorter, *A Place to Live. Families and Child Health in a Cairo Neighborhood* (Le Caire/New York, The American University in Cairo Press, 1994), 23-29.

*Les fils de la médina*³⁴, un *futuwwa*, c'est-à-dire une sorte de bandit d'honneur, hors-la-loi mais protecteur des plus faibles³⁵. D'autres populations sont ensuite venues s'y installer après avoir été chassées par des projets urbanistiques, à l'instar des chiffonniers. Certains y ont trouvé refuge après avoir fui leurs logements vétustes situés dans de vieux quartiers populaires et menaçant de s'effondrer. Parmi les premiers à s'installer sur les pentes du Muqaṭṭam, figure ainsi une communauté spécialisée dans le recyclage de l'acier, installée auparavant à proximité du Caire fatimide. Leur lieu d'origine répondait au nom de '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 réquisitionner cet espace pour y construire des bâtiments publics. Le porte-parole de la communauté négocia avec les autorités l'obtention du droit de construire des logements au pied du Muqaṭṭam. Les pentes de la colline étaient alors 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 seulement après leur installation. Les chiffonniers, quant à eux, arrivèrent au Muqaṭṭam au début de la décennie 1970.

Manshiyyat Nāṣir sera le lieu d'élection de très nombreuses interventions urbanistiques et sociales financées par des bailleurs étrangers, mises en œuvre par des ONG occidentales et égyptiennes. Il constitue, en un sens, l'archétype de l'*ashwā'īyya* du Caire aux yeux des 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 de favoriser la construction d'écoles, de cliniques et de centres commerciaux – tout cela devant se faire selon des standards revus à la baisse afin d'en minimiser les coûts. Des fonds sont alloués à la construction de

34 Roman écrit en 1959. Sur les *futuwwa* voir Sawsan El-Messiri, « The changing role of the futuwwa in the social structure of Cairo », in *Patrons and Clients in Mediterranean Societies*, dir. Ernst Gellner, John Waterbury (Londres : Duckworth, 1977).

35 En arabe littéral *futuwwa* désigne l'esprit chevaleresque mais le même mot désigne en dialecte égyptien la personne porteuse de cet *ethos*. 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-Égypte, 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, *Lordre*, 44.

nouvelles habitations et de petits commerces. Il s'agit de procéder ensuite à la régularisation des titres de propriété afin de récupérer l'investissement initial auprès de habitants pour le réinvestir dans de nouveaux projets³⁶. Les autorités égyptiennes l'entendent cependant différemment. Celles-ci souhaitent détruire les quartiers informels pour construire des logements destinés aux fonctionnaires et à la classe moyenne. Le gouvernement met au point, à cette fin, 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 1977³⁷, au cours desquelles les ouvriers de cette banlieue sud du Caire se montrèrent très actifs : de nouvelles constructions sont planifiées, ainsi que la mise à niveau des infrastructures³⁸. Les interventions à Manshiyyat Nāṣir commencent en 1979 et sont supposées s'achever en 1982, mais les négociations avec le gouvernement s'avèrent tellement compliquées, que le projet s'étirera jusqu'en 1985. Une dynamique est cependant enclenchée et le gouvernement continue même dans cette direction (la connexion de ces quartiers aux infrastructures de base), au-delà de ce qui avait été initialement prévu. La régularisation de la propriété foncière n'aura, quant à elle, jamais lieu, du fait des prix élevés demandés aux habitants. Les différents niveaux de pouvoir responsables d'une telle régularisation ne parviennent pas à se mettre d'accord afin de trouver une procédure acceptable pour réaliser la transaction³⁹. Les projets de développement concernant les chiffonniers se multiplient 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 entreprendra d'importants projets dans les parties de Manshiyyat Nāṣir où ne vivent pas les *zabbālīn*.

Le quartier de Minshāt Nāṣir 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

36 Dorman, *The Politics*, 149.

37 La diminution des subventions sur les produits de première nécessité comme le pain, condition du FMI pour accorder un prêt à l'Égypte, 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 consistant à devoir couper dans les subventions pour recevoir une aide du FMI. Al Sissi est actuellement occupé à opérer ces diminutions de subsides avec de terribles conséquences pour les Égyptiens. Voir Arthur Jr. Goldschmidt, Robert Johnston, *Historical Dictionary of Egypt*, 3e éd. (Lanham/Oxford : The Scarecrow Press, 2003), 159.

38 Dorman, *The Politics*, 152-158.

39 Dorman, *The Politics*, 160-163.

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 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 ouvert⁴⁰ ».

2 Origines des *zabbālīn*

Si des sources anciennes mentionnent les *zabbālīn*, il apparaît que les chiffonniers tels que nous les connaissons aujourd'hui ne sont pas les héritiers directs de la corporation alors désignée sous ce nom.

2.1 Une profession immémoriale ?

Il semble en effet que des recycleurs aient vécu aux alentours du x^e s. à *Istabl 'Antar* près de Fustât, la première implantation arabe avant la fondation du Caire. Dans une étude archéologique, R.-P. Gayraud, S. Björnesjö, et J.-M. Muller-Woukoff, y ont décelé une activité de recyclage⁴¹. On sait également qu'une corporation des *zabbālīn* existe au Moyen-Âge et on peut déduire des traces qu'elle a laissées dans les archives qu'elle était assez mal considérée. Ces mentions remontent au xiv^e s.⁴². Selon l'historien Gabriel Baer « scavenger, street sweeper, superintendent of dung [fumier], fuel supply, refuse cleaner »

40 Marion Séjourné, *Les politiques récentes de « traitement » des quartiers illégaux au Caire : nouveaux enjeux et configuration du système d'acteurs ?*, thèse de doctorat (Tours : Université François-Rabelais, 2006), 370.

41 Rolland-Pierre Gayraud, Sophia Björnesjö, Jean-Michel Muller-Woukoff, « Istabl 'Antar (Fostat). Rapport de fouilles », *Annales islamologiques* 25 (1991) : 61.

42 Maya Shatzmiller, *Labour in The Medieval Islamic World* (Leiden-New York-Cologne : Brill, 1994), 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 dans les marchés. Voir Claude Cahen, Mohamed Talbi, « Hisba », *Encyclopaedia of Islam*, nouvelle éd., vol. III, 485-489. On sait très peu de choses sur cet auteur mis à part le manuel qu'il nous a laissé. Il serait mort en 1329. Claude Cahen, « Ibn al-Ukhuwwa », *Encyclopaedia of Islam*, nouvelle éd., vol. 3, 960.

sont inclus dans cette catégorie de *zabbālīn*. On recense à la même époque le *zabbāl al ṭīn* : « collector of clay (argile) and soil waste [terre/boue]⁴³ ». D'après G. Baer, quelques sources listant ces associations associent les « scavengers » aux travailleurs s'occupant de l'entretien des égouts⁴⁴. Quant au terme arabe, *zabbāl*, il semble avoir désigné tous ceux qui travaillaient avec les déchets dans un sens très large.

Dans sa description des marchés du Caire au xv^e s., Maqrīzī évoque la présence de ces ramasseurs de déchets :

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 poussière⁴⁵.

Des listes dressées à différentes époques évoquent les *zabbālīn*. Evliya Celebi, un voyageur turc en visite au Caire en 1670, mentionne 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, un fameux cheikh soufi du xvi^e s., comme faisant partie des corporations utiles, à côté des porteurs d'eau et des cuisiniers⁴⁶. 'Abd al Rahman al

43 Gabriel Baer, *Egyptian Guilds in Modern Times* (Jérusalem : The Israel Oriental Society, 1964), 6.

44 Baer, *Egyptian Guilds*.

45 André Raymond, Gaston Wiet, *Les marchés du Caire. Traduction annotée du texte de Maqrīzī* (Le Caire : IFAO, 1979), 43. L'historien Maqrīzī (1364-1442), dont la famille était d'origine syrienne, a occupé la fonction de secrétaire de la chancellerie d'État. Auteur d'une œuvre abondante, ses travaux historiques sont d'une grande importance, notamment parce qu'il cite régulièrement des sources qui ne sont pas autrement parvenues jusqu'à nous. Voir Frédéric Bauden, « al-Maqrīzī », in *Encyclopedia of the Medieval Chronicle*, dir. Raymond Graeme Dunphy (Leyde/Boston : Brill, 2010), 1074-1076.

46 Baer, *Egyptian Guilds*, 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-Égypte 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'État, puis ministre de l'Instruction publique et ministre des Travaux publics en 1868. Son œuvre d'historien est également considérable, notamment les vingt volumes consacrés à la géographie historique et la toponymie de l'Égypte. André Raymond, *Le Caire* (Paris : Fayard, 1993), 310. 'Abd al Wahhāb b. Ahmad al Sha'rānī (1492-1565) est un

Gabartī⁴⁷, contemporain de l'Expédition d'Égypte, juge quant à lui sévèrement les corporations de service. Leurs membres sont d'ailleurs nettement plus pauvres que ceux appartenant aux corporations d'artisans⁴⁸. Dès l'origine, les éboueurs sont considérés d'une manière ambiguë, alternativement sous l'angle de leur utilité à la société et sous l'aspect de « l'impureté » de leur profession.

Aucun service de ramassage systématique des ordures ne fut organisé au Caire jusqu'à l'époque contemporaine. Le balayage et l'arrosage des rues, notamment pour fixer la poussière au sol, sont pour l'essentiel laissés aux soins des riverains. A l'époque Ottomane (xvi^e-xviii^e s.), ces derniers ont cependant recours aux services de balayeurs professionnels appelés également *zabbālīn*⁴⁹. En effet, les citadins jettent la plupart du temps les détritrus 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 »⁵⁰. 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*⁵¹. Les cargaisons sont déversées aux marges de la ville et s'accumulent en véritables collines à l'est du Caire, ce qui provoque d'importants nuages de poussières les jours de grands vents⁵². 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 négligés⁵³ » et il faudra attendre le xix^e s. et le règne de Mohammed Ali (1805-1848) – souvent désigné comme le père de l'Égypte moderne⁵⁴ – pour noter

soufi Égyptien, écrivain et historien du soufisme. Il a écrit sur de nombreux sujets religieux. Il avait une sensibilité pour les faibles et les pauvres. Michael Winter « al-Sha'rānī », *Encyclopaedia of Islam*, nouvelle éd., vol. ix, 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'Égypte et en a laissé un récit qui est une des sources principales sur la période. Arthur Jr. Goldschmidt, *Biographical Dictionary of Modern Egypt*, (Boulder/Londres : Lynne Rienner Publishers, 2000), 93.
- 48 John Chalcraft, *The Striking Cabbies of Cairo and Other Stories. Crafts and Guilds, 1863-1914* (New York : State University of New York Press, 2005), 17.
- 49 André Raymond, « Le Caire sous les Ottomans (1517-1798) », in *Palais et maisons du Caire II. Époque Ottomane (XVI^e-XVIII^e siècles)*, dir. Bernard Maury, André Raymond, Jacques Revault, Mona Zakariya (Paris : Éditions du CNRS, 1983), 55.
- 50 Marcel Clerget, *Le Caire. Étude de géographie urbaine et d'histoire économique*, t. II, thèse pour le doctorat ès lettres (Paris : Faculté des lettres de l'Université de Paris, 1934), 2.
- 51 Raymond, « Le Caire sous les Ottomans », 56.
- 52 Clerget, *Le Caire*, 2, 6 ; ainsi que Florin, « Réforme », 110.
- 53 Raymond, *Le Caire*, 299.
- 54 Pour une vision critique de son règne : Khaled Fahmy, *All the Pasha's Men : Mehmed Ali Pasha, His Army and the Founding of Modern Egypt* (Cambridge : Cambridge University Press, 1997).

quelques progrès. James Augustus Saint-John, voyageant au Caire en 1832, en témoigne en ces termes :

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 ville⁵⁵.

2.2 *Réforme urbaine et hygiénisme*

Un souci pour la propreté des rues se fait jour au XIX^e s. dans une perspective hygiéniste. Les collines de décombres sont nivelées, les étangs comblés, les canaux curetés. Il semble même que le balayage des rues soit alors assuré de manière régulière. Sous le règne du khédivé 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, l'un des acteurs clés de cette réforme, se montre actif dans le domaine de l'urbanisme et de l'éducation. Il s'agit, comme l'a montré Timothy Mitchell, de mettre de l'ordre dans la société, en cherchant à diffuser « a new kind of political discipline among the population⁵⁶ ». Autrement dit, émerge à cette époque une élite égyptienne gagnée aux idées européennes et ottomanes, de « réforme » et de « progrès », prônant un renforcement de l'État et de son contrôle sur les différents aspects de la vie des Égyptiens. En contrepartie, des services d'éducation et de santé sont progressivement proposés aux habitants du pays⁵⁷.

Les idées hygiénistes influencent notamment les travaux de construction d'un centre-ville à l'européenne promus par le khédivé Ismā'īl dès 1867. Celui-ci souhaite percer de grands axes dans la ville, ce qui permettrait – selon l'influente théorie des miasmes alors en vogue – de favoriser le renouvellement de l'air⁵⁸. 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

55 Cité dans Raymond., *Le Caire*, 299.

56 Timothy Mitchell, *Colonising Egypt* (Berkeley/Los Angeles/New York : University of California Press, 1988), 63.

57 Mesures commencées sous le règne de Mohammed Ali. Voir Matthieu Fintz, Anne-Marie Moulin, Saadia Radi, « Figures de la santé publique en Égypte : passé, présent, avenir. Introduction », *Égypte/Monde arabe* troisième série, n°4 (2007), <http://ema.revues.org/index1731.html> : 2.

58 Arnaud, *Le Caire*, 84. Mitchell, *Colonising*, 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

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 autres⁵⁹ ». 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 1915⁶⁰. Le *khalīg*, un canal traversant Le Caire, est finalement comblé à partir de 1897. Dans le même temps, l'éclairage public se développe et de nombreux foyers sont progressivement reliés à l'eau bien que de façon très inégale. On a cependant bien peu de renseignements sur le nettoyage des rues et le ramassage des ordures à cette époque.

La plupart des interventions commanditées par le Service sanitaire (du Tanzim⁶¹) 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 économique⁶².

Les quinze années qui suivent la mise en place de la Caisse de la dette sont marquées par la diminution des dépenses d'édilité⁶³. A partir de 1890, la situation économique du pays s'améliore et l'urbanisation reprend, mais elle sera essentiellement le fait de compagnies privées.

en ligne, [http://stella.atilf.fr/Dendien/scripts/tlfiv5/search.exe?25;s=1754781735;cat=0;m=miasme](http://stella.atilf.fr/Dendien/scripts/tlfiv5/search.exe?25;s=1754781735;cat=0;m=miasme;), consulté le 29/06/2021.

59 Ghislaine Alleaume, « Hygiène publique et travaux publics : les ingénieurs et l'assainissement du Caire (1882-1907) », *Annales islamologiques* 20 (1984) : 159.

60 Raymond, *Le Caire*, 322-323.

61 Il s'agit du service chargé des édilités de la ville.

62 Jean-Luc Arnaud, *Le Caire mise en place d'une ville moderne, 1867-1907*, thèse de doctorat (Aix-en Provence : Université de Provence), 260, cité dans Florin, « Réforme », 110.

63 La Caisse de la dette est un organisme fondé en 1876, comprenant des représentants des différents créanciers européens de l'Égypte et chargé de contrôler le remboursement de la dette colossale accumulée par le khédivé Ismaïl. Panayotis J. Vatikiotis, *The History of Modern Egypt. From Muhammad Ali to Mubarak*, 4^e éd. (Londres : Weidenfeld and Nicolson, 1991), 129.

2.3 *Le témoignage de Marcel Clerget*

Marcel Clerget est un géographe français ayant résidé cinq années dans la capitale égyptienne et qui, tout en enseignant la géographie à l'Université du Caire, rédige son doctorat sous la direction d'Albert Demangeon (1872-1940), un des continuateurs de l'école géographique de Paul Vidal de la Blache. En résulte une impressionnante thèse de 800 pages, aujourd'hui encore très utile grâce à son recours à une grande variété de sources et aux observations directes de son auteur⁶⁴. Ce dernier évoque brièvement la question des déchets et les 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 et du drainage dont nous avons vu l'importance, M. Clerget arrive à la question du nettoyage et de l'arrosage des rues. Il évoque peu les personnes chargées de récolter les ordures et s'intéresse plutôt au maintien de la salubrité des voies publiques. Une compagnie privée, nous dit Clerget, est à l'époque chargée de cette tâche mais le gouvernement résilie rapidement le contrat du fait de son inefficacité⁶⁵. En revanche, Hilwān jouit d'un meilleur service. Elle est « dotée de nombreux cantonniers et de deux voitures d'arrosage⁶⁶ ». 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 Tanzim⁶⁷ ; 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 détritiques 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 jours⁶⁸.

L'eau manque souvent pour l'arrosage et une épidémie de peste, survenue en 1900, oblige les autorités à dégager des fonds pour arroser régulièrement les

64 Ces renseignements sur Clerget proviennent de Mercédès Volait, « Autres regards : le Caire des urbanistes égyptiens de l'entre-deux-guerres », in *Mélanges en l'honneur d'André Raymond*, dir. Ghislaine Alleaume, Silvie Denoix, Michel Tuscherer (Le Caire : IFAO, 2009), http://hal.archives-ouvertes.fr/index.php?halsid=tl05undsjq17nvqaedolcp6k85&view_this_doc=halshs-00418453&version=1.

65 Clerget, *Le Caire* t. 1, 12.

66 Clerget, *Le Caire* t. 1, 12.

67 La manière dont Clerget évoque le Tanzim fut 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, « Autres regards ».

68 Clerget, *Le Caire* t. 1, 12.

rues. H.A. Perry, le responsable du Department of Towns and State Buildings depuis 1897, estime pourtant l'effort de nettoyage insuffisant. En effet, le Tanẓīm ne parvient à évacuer que la moitié des détritiques qui s'accumulent dans les rues, les habitants jetant leurs ordures directement sur la voie publique. Une partie des déchets est cependant utilisée pour chauffer les bains qui en consomment, selon M. Clerget, 168 mètres cubes par jour⁶⁹.

Au xx^e s., les techniques de transport et d'arrosage s'améliorent. Six décharges reçoivent les déchets et 61 % des rues sont nettoyées et arrosées chaque jour, les autres 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 service⁷⁰. M. Clerget ne dit mot des *zabbālīn* qui officient pourtant déjà. Peut-être ne sont-ils pas encore assez nombreux pour attirer l'attention du géographe ?

2.4 *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 s. connaît 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 %. La corvée est abolie en 1892, favorisant une circulation accrue de la main d'œuvre⁷¹. 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'eau⁷². L'ensemble de ces facteurs enclenche un important exode rural depuis l'oasis vers le Caire⁷³. Alors que la croissance démographique s'élève à 169 % à l'échelle de l'Égypte entre 1897 et 1960, elle n'est que de 55 % dans les quatre oasis du désert occidental (Baḥariyya, Farāfra, Dākhla, Khārga). Cette différence s'explique largement par les départs vers la capitale.

69 Clerget, *Le Caire* t. 1, 12.

70 Clerget, *Le Caire*, t. 1, 13.

71 La corvée s'est intensifiée au xix^e s. Pour faire entrer l'Égypte à marche forcée dans la modernité, le travail des paysans était utilisé pour de grands travaux, creusement de canaux, irrigation etc. Nathan Brown, « Who Abolished Corvée Labour in Egypt and Why ? », *Past & Present* 144 (août 1994).

72 Günter Meyer, « Die Zuwanderung aus den ägyptischen Oasen nach Kairo. Zur räumlichen und beruflichen Integration von Fellachen in die Stadt », *Der Islam* 57, n° 1 (1980).

73 Éric Denis, « Du village au Caire, au village comme au Caire », *Égypte/Monde arabe* deuxième série, n° 4-5 (2001) : 6, <http://ema.revues.org/index883.html>.

Les chrétiens participent massivement à cet exode rural durant les décennies 1930 et 1940 – apogée des transferts de population de la campagne vers les villes. Ainsi la proportion des chrétiens égyptiens vivant dans la région du Caire est-elle passée de 11,9 % à 28,3 %, entre 1897 et 1976 – proportion qui a depuis légèrement augmenté⁷⁴. Les migrants ruraux s'installent à proximité d'une gare ferroviaire ou d'autobus, vivent un temps chez des proches, puis s'installent dans les environs de leur lieu d'arrivée, ce qui engendre souvent des regroupements d'habitants d'une même région et des spécialisations professionnelles sur cette base régionale⁷⁵.

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, autour de la rue Bāb al Baḥr (entre 'Ataba et Ramsīs⁷⁶). Ces individus trouvent à s'employer dans le ramassage des déchets ménagers qui servaient alors surtout de combustible pour cuire le *fūl* (la purée de fèves qui constitue la base de l'alimentation des Égyptiens) ou pour chauffer l'eau des thermes, le bois étant une denrée rare en Égypte. Un certain nombre de ces habitants des oasis ouvrent également des restaurants de *fūl* et combinent cette activité avec celle d'éboueur⁷⁷.

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 ordures⁷⁸. Les résidus variés qui servent de combustible sont déjà largement concurrencés

74 Éric Denis, « Cent ans de localisation de la population chrétienne égyptienne. Les éléments de distanciation entre citadins et villageois », *L'Astrolabe* 2 (1999) : 7-8, http://halshs.archives-ouvertes.fr/docs/00/59/12/99/PDF/chrA_tiens_100ans.pdf.

75 Voir Janet Abu-Lughod, « Migrant Adjustment to City Life », *American Journal of Sociology* 67, n° 1 (juillet 1961) : 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 (Tours : Université de Tours, 1999), 70.

76 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*, 3-4 (Par la suite nous citerons EQI 1997). Ragui Assaad est l'auteur de ce document. Cela dit, on trouvait des oasiens travaillant comme intermédiaires pour le ramassage des ordures également à Zāhir, Sayida Zaynab, Shubrā, Imbāba, Gamaliya, Darb al Aḥmar, Mūsī, Azbikiya, 'Abdīn. Voir Meyer, « Die Zuwanderung », 41-43.

77 Meyer, « Die Zuwanderung ».

78 Günter Meyer, « Waste-Recycling as Livelihood in the Informal Sector. The Example of Refuse Collectors in Cairo », *Applied Geography and Development*, vol. 30 (1987) : 79. EQI (Tafida Etribi, Linda Oldham, Mounir Neametalla), *The people of the Gabbal : Life and Work Among the Zabbaleen of Manshiet Nasser*, report n° 3, 4 (par la suite, nous citerons EQI n° 3).

par la houille⁷⁹ et, à partir des années 1930, de plus en plus de bains publics commencent à être chauffés au pétrole, réduisant considérablement les profits des *wāḥiyya* (sing. *wāḥī*, terme arabe désignant les gens des oasis). Ceux-ci se tournent alors vers des migrants de Haute-Égypte, des chrétiens, à qui ils peuvent vendre les déchets organiques pour nourrir les cochons qu'ils élèvent. Les chiffonniers chrétiens vivent à cette époque du côté d'Imbāba, à l'Ouest du Caire, qui fut également le lieu d'implantation d'une importante population originaire de Dākhlā⁸⁰. Imbāba se trouve en effet à proximité d'une ligne de train reliant la Haute-Égypte à la capitale, ce qui explique le choix de ce quartier. Dès lors, à partir de la deuxième moitié des années 1930, la plupart des oasiens renoncent à ramasser les déchets et se mettent 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*⁸¹ qui effectuent le travail⁸². Ce droit, une fois acquis sur l'un ou l'autre immeuble, devient héréditaire et les *wāḥiyya* n'hésitent pas à utiliser la force si nécessaire pour protéger leur monopole sur les contrats noués avec les habitants.

3 Économie du métier de *zabbāl* et organisation sociale de la communauté

3.1 *Le système de la collecte*

Le système de ramassage des déchets a longtemps fonctionné de la manière suivante : lorsqu'un nouveau bâtiment est érigé, une enchère est organisée entre les membres de l'association pour obtenir le droit d'y récolter les poubelles. A la fin des années 1970, les entrepreneurs du déchet se mettent d'accord pour mettre fin au système des enchères, préférant désormais procéder à des négociations préalables. Le *wāḥī* perçoit désormais une participation aux frais de ramassage des poubelles auprès des résidents des immeubles : cette

79 Clerget, *Le Caire*, vol. 2, 242.

80 Meyer, « Die Zuwanderung », 41-43.

81 J'utiliserai ce terme uniquement pour désigner 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. Je suis en cela l'usage adopté par la littérature existante sur le sujet.

82 Kingsley E. Haynes, Sherif M. El-Hakim, « Appropriate Technology and Public Policy : The Urban Waste Management System in Cairo », *Geographical Review* 19 (1979) : 102.

somme pouvant varier entre 0,50 et 5 livres⁸³. Le droit de collecte sur tel ou tel parcours peut alors être acheté par un *zabbāl*. Le prix diffère selon le niveau social des habitants du quartier, lequel 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 constituait une somme considérable pour l'époque⁸⁴. Les *zabbālīn* doivent, en outre, s'acquitter d'une redevance mensuelle allant d'1 à 10 livres par mois. Certains ont pu se libérer progressivement de cette obligation vis-à-vis du *wāhī*, tandis que d'autres continuent à s'en acquitter de nos jours⁸⁵.

Un *zabbāl* peut obtenir le droit de collecte dans différents immeubles auprès de plusieurs *wāhiyya*. Une route de collecte représente à peu près 250 à 300 unités résidentielles. Ces circuits peuvent être hérités, échangés ou vendus. Un *wāhī* peut également posséder le droit de collecte dans plusieurs quartiers⁸⁶.

3.2 *La communauté du Muqaṭṭam*

Nous possédons de précieuses informations sur la communauté du Muqaṭṭam au début des années 1980 – soit dix ans après son installation –, grâce aux études réalisées par les ingénieurs en développement d'Environmental Quality International (EQI) qui œuvrèrent dans le quartier durant deux décennies⁸⁷. Ces rapports insistent sur la sorte d'exploit que constitue 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 » et à dresser leurs maisons de fortune sur un terrain particulièrement accidenté. Ils s'adossent à la montagne, attitude souvent associée par les habitants du quartier à une forme de précaution permettant d'identifier plus facilement d'où viendraient les éventuels dangers⁸⁸. En 1973, il n'y a guère 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, après la construction d'une église par ce dernier. Cela donna aux chiffonniers la confiance nécessaire

83 Une livre étant à peu près équivalente à 1,43 dollar de l'époque selon EQI n° 3, 5.

84 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 viande 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. Jean-Jacques Luthi, Mohamed Anouar Moghira, *L'Égypte en république. La vie quotidienne* (Paris : L'Harmattan, 2006), 333-334.

85 Meyer, « Waste-Recycling », 80-81.

86 EQI 1997.

87 Voir chap. 2.

88 Par ailleurs il semble qu'à Dayr Tāsā, les chrétiens étaient également adossés à la montagne.

pour construire en dur, ce qu'ils rechignaient à faire auparavant, craignant une nouvelle expulsion. En 1981, plus des trois quarts des maisons sont en pierre ou en brique et ceux qui vivent encore dans des cabanes de tôle expriment le souhait de bâtir une nouvelle habitation au plus vite⁸⁹. Les chiffonniers ne construisent pas eux-mêmes leur logement 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 terrains. L'espace est alors abondant mais va vite devenir une denrée rare. Ainsi, les clans qui se sont approprié le plus de lots, ont pu les revendre par la suite à très bon prix, y construire des immeubles à appartements ou simplement les céder à des proches venus de Haute-Égypte⁹⁰. La terre appartient alors à celui qui l'a prise le premier, mais personne ne possède de titres de propriété en bonne et due forme. Les consultants d'EQI recommandent dans leurs rapports de prendre en compte les arrangements existants dans l'hypothèse d'une future régularisation foncière.

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

Il n'y avait pas d'eau, raconte une habitante âgée du quartier. 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 semaine⁹¹.

Lorsque l'on demande à un habitant des *zarā'ib* comment était la vie dans les premiers temps du quartier, il commence souvent sa réponse par la formule « *makānsh fih maya wala kahraba* » (il n'y avait pas d'eau ni d'électricité). Abūnā Sam'ān répond de la même manière lorsqu'on lui demande comment était le Muqattam des débuts, 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. Elle marque une forme de distance symbolique vis-à-vis des habitants, qui y font, eux, rarement référence. Dans les années 1970-1980, des carcasses de bêtes jonchent souvent les rues, ce qui rend l'atmosphère difficilement supportable pour qui n'y est pas

89 EQ n°3, 8-11.

90 Tout cela étant purement informel, vu que légalement ces terres appartiennent toujours à l'État.

91 Entretien avec une habitante âgée du quartier, Oum Leyla, février 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.

habitué⁹². Citons tout de même une remarque relevée dans un rapport d'EQT, permettant de nuancer les indications qui seront ensuite données sur la situation sanitaire 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 entitled⁹³.

Ce passage permet de relativiser l'effet de la démonstration avant/après qui ressort aussi bien de la littérature de développement (montrer le travail accompli) que les discours à argument religieux (montrer l'œuvre du prêcheur ou du Saint-Esprit) et qui tendent, bien souvent à noircir le tableau initial pour souligner le chemin accompli.

Le climat constitue une autre source de difficultés. Bien que l'Égypte ne connaisse guère les très basses températures, le vent peut être très froid durant l'hiver et le terrain n'offrait guère de protections naturelles : il n'y avait que trois arbres au début des années 1980 pour la totalité du site⁹⁴. Rien ne venait faire obstacle au sable et à la poussière qui créaient une atmosphère irrespirable les jours de grand vent. Le quartier connut aussi, dans ces années difficiles, deux incendies qui ravagèrent le site. Cela mena d'ailleurs à une première intervention de la part d'Oxfam qui installa des extincteurs aux points stratégiques du quartier.

92 Il faut préciser aussi que cette question de l'odeur comme barrière est toujours présente. J'ai un jour observé un groupe de jeunes filles descendre 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 riḥa* ». Mais la situation aujourd'hui n'a pas grand-chose à voir avec celle d'alors. Les conditions d'hygiène se sont beaucoup améliorées.

93 EQI n° 3, 14.

94 EQI n° 3, 11.

3.3 *La structure de la zarība*

Le travail de recherche d'EQI met au jour la structure de la *zarība*, soit un ensemble intégré dirigée par le chef de ménage – en général l'homme le plus âgé du groupe⁹⁵. Le système économique des *zabbālīn* est déjà bien rodé au début des années 1980. La *zarība* est constituée d'un enclos, d'une cour intérieure à l'arrière de la maison pour le tri et l'élevage des animaux, ainsi que d'une partie proprement destinée à l'habitation : de petites chambres où s'entassaient les membres de la famille. Il faut y ajouter les ânes et la charrette, indispensables à l'accomplissement de la tournée de collecte des poubelles.

Les nouveaux arrivants qui n'ont pas les moyens d'investir, doivent nouer un partenariat avec un autre *zabbāl* qui peut ensuite se rembourser en prélevant jusqu'aux trois quarts du revenu du débiteur. De meilleures conditions d'emprunt peuvent être proposées entre membres du même clan. Cependant, aucun cas de partenariat avec un membre extérieur à la communauté n'a été relevé 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 charcutier de Shubrā, Murqus, prête de l'argent aux chiffonniers pour qu'ils puissent rétablir leurs activités, sans faire pression pour être remboursé rapidement. Cela montre que si la propriété et les partenariats fonctionnent de manière endogène, les *zabbālīn* sont déjà connectés 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'époque⁹⁶.

3.4 *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 commerce de cet animal – jugé impur par une grande majorité de la population – nous est encore assez mal connu. On ne dispose pas de renseignements très précis sur le cheptel porcin en Égypte. M. Clerget comble à nouveau un manque, mais les renseignements qu'il nous donne restent parcelaires. Il nous apprend notamment 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

95 EQI n°3, 21.

96 EQI n°3, 50-74.

races de porcs dans les environs du Caire par des épicerie 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 délicate⁹⁷.

Notons que les coptes – du moins jusqu'à la première moitié du xx^e s. – semblent avoir entretenu la même répulsion que les musulmans vis-à-vis des viandes porcines. Un témoignage du missionnaire anglican John Lieder au xix^e s. affirme ainsi que les prêtres coptes ne consomment jamais cette viande et que les fidèles n'en mangent que rarement⁹⁸. Chrétiens et musulmans égyptiens semblent donc partager – au moins partiellement – l'interdit touchant à la consommation du porc. L'essentiel de la demande pourrait dès lors devoir être attribuée aux communautés étrangères alors installées au Caire : Anglais, Italiens, Grecs, Français ... A plusieurs reprises des chiffonniers m'ont d'ailleurs affirmé que l'on n'élevait guère de porcs dans leur village d'origine, à l'époque où ils l'ont quitté. *A contrario* un *zabbāl* musulman de 'Izbat al NakhI expliquait qu'à son arrivée, vers 1970, il élevait bien des cochons et les mangeait, jusqu'à ce qu'un imam lui explique que cette viande lui était interdite. Il a alors poursuivi l'élevage mais arrêté de manger les bêtes.

Des informations, encore parcellaires, recueillies auprès d'un éleveur du Muqattam en 2017, donnent à penser que le commerce était aux mains de

97 Clerget, *Le Caire*, vol. 2, p. 84.

98 Paul Sedra, *From mission to modernity. Evangelicals, reformers and education in nineteenth-century Egypt* (Londres : I.B. Tauris, 2011), 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) », Cérés Wissa Wassef, *Pratiques rituelles et alimentaires des coptes* (Le Caire : IFAO, 1971), 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 animal. 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 ». Edward W. Lane, *An Account of the Manners and of the Customs of the Modern Egyptians* (Le Caire/New York : The American University in Cairo Press, 2003), 541-542.

Levantins avant que les chiffonniers ne deviennent les principaux éleveurs⁹⁹. D'après mon informateur, les syro-libanais travaillaient alors déjà avec des coptes, lesquels auraient repris l'élevage quand les Levantins quittèrent le pays à l'époque de Nasser. On peut supposer que cette activité prit quelque ampleur après la stabilisation des plus importants quartiers de chiffonniers, c'est-à-dire après l'expulsion d'Imbāba en 1970 et la relocalisation au Muqattam, à 'Izbat al Nakhl et à Ṭura. Les communautés de chiffonniers évoluent en interaction avec les grands commerçants de porc auxquels ils vendent leurs animaux. Quand EQI étudie le système de collecte des déchets dans son rapport de 1981, le recyclage fait déjà partie intégrante des revenus des familles, mais l'élevage constitue encore la plus grande part des rentrées financières¹⁰⁰.

Une classe plus aisée, ne s'occupant plus de collecter les déchets, émerge progressivement. Ces commerçants qui achètent des bêtes ou des matériaux recyclables, sont désignés comme des *mu'allimīn*, mot qui désigne en arabe quelqu'un qui a une petite affaire, un patron¹⁰¹. Celui-ci est parfois un *wāḥī* ou alors un membre de la communauté des *zabbālīn* qui s'est enrichi. Une distinction sociale s'opère progressivement entre les recycleurs, les *mu'allimīn*, et les collecteurs de déchets au sein de la communauté. Les éboueurs restent pourtant indispensables aux deux groupes qui les dominent. Avec le temps, les acteurs intervenant sur le marché de la récupération des déchets vont se diversifier. De grands commerçants de porc s'enrichissent 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, se développe en direction de la Chine au cours des années 2000. Ce pays ayant récemment fermé son marché aux matières premières recyclées, les chiffonniers furent cependant forcés de rediriger leurs activités vers le marché intérieur.

3.5 *L'organisation sociale*

Une classe de notables se structure au fil du temps et s'appuie sur des clans. Le rapport d'EQI pointe l'absence, au sein de la communauté, d'un leader

99 Entretien avec 'Adil Magdi, un des plus gros éleveurs du quartier, mai 2017.

100 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 (dorénavant cité EQI n° 2).

101 El-Saïd Badawi, Martin Hinds, *A Dictionary of Egyptian Arabic* (Beyrouth : Librairie du Liban, 1986), 596.

traditionnel comme le *cheikh al ḥāra*¹⁰². Mais le *cheikh al ḥāra* était une fonction typiquement citadine (qui est d'ailleurs abolie en 1962¹⁰³) alors que les *zabbālīn* sont encore marqués par les traditions villageoises. Les auteurs du rapport ont négligé l'existence des familles – des clans structurés – avec à leur tête un ou des chefs, se distinguant par leur âge, leur réputation ou leur patrimoine. Ces familles se connaissent depuis Dayr Tāsā – un village situé dans le département de Badārī près d'Assiout (sur la rive droite du Nil) –, d'où est originaire la majorité des habitants. Dans les quartiers urbains issus de l'immigration 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 de la réputation des individus, mais aussi autour de la maison familiale (*bayt al 'ā'ila*), c'est-à-dire un immeuble occupé uniquement par les membres d'une même famille élargie¹⁰⁴. Les autres 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 avec les logiques claniques. On désigne également ce type de solidarités du nom de *baladiyyāt*, un terme qui insiste davantage sur le village ou le quartier d'origine¹⁰⁵. Ces différentes appartenances s'échelonnent ainsi du niveau familial, à celui de la Haute-Égypte dans sa totalité, en passant par le village, la ville ou le département. Le Muqaṭṭam n'a semble-t-il pas connu d'association à base régionale, laquelle constitue pourtant un mode d'organisation très fréquent au Caire¹⁰⁶. Les solidarités des familles jouèrent cependant un rôle central dans la structuration économique du quartier, à travers la mise en place des partenariats qui permirent aux *zabbālīn* de se lancer dans la profession en fondant une *zariba*.

Au Muqaṭṭam, la communauté est majoritairement endogame même si cette endogamie s'est progressivement affaiblie. En effet, épouser un ou une « *zabbāl* » est difficilement imaginable pour la plupart des coptes étrangers à la communauté. Le pas sera d'autant plus difficile à franchir si c'est l'homme qui est originaire du Muqaṭṭam, car dans ce cas la femme devrait selon toute vraisemblance s'installer dans le quartier de son époux. Il en résulte une plus

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

103 Salwa Ismail, « The Popular Movement Dimensions of Contemporary Militant Islamism : Socio-Spatial Determinants in the Cairo Urban Setting », *Comparative Studies in Society and History* 42, n° 2 (Avril 2000) : 371.

104 Diane Singerman, *Avenues of participation. Family, Politics and Networks in Urban Quarters of Cairo* (Princeton : Princeton University Press, 1996), 49-71.

105 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 Badawi, Hinds, *A Dictionary*, 96-97.

106 Miller, « Réseaux et territoires », 5.

grande homogénéité de l'origine des habitants que dans la plupart des autres quartiers informels. L'enclave du Muqaṭṭam constitue aussi le cas unique au Caire d'un quartier presque entièrement chrétien¹⁰⁷. Originaires de Dayr Tāsā, les familles ont une histoire qui remonte au village, dont les membres les plus âgés de la communauté se souviennent et dont les jeunes adultes ont entendu parler à travers les histoires racontées par leurs parents. De nos jours les adolescents prêtent l'oreille lorsque la conversation s'oriente sur ces sujets, car cette réalité des clans devient pour eux difficile à saisir, tout en étant toujours bien présente. Cela éveille une forme de curiosité pour ce passé qu'ils connaissent mal.

Dans les quartiers populaires caiotes, on se marie souvent entre cousins issus du même clan (*ā'ila*). Ces familles élargies, qu'EQT n'a pas mentionnées dans ses rapports, sont désignées par un nom générique – pour en citer quelques-unes parmi les plus importantes : les Habaysha, les Zurq, les Bagatra, les Manaṣīr ou encore les Tawājīn ... Certaines de ces familles nouèrent en outre entre elles des alliances matrimoniales. Au début des années 1980, le mariage est encore précoce (avant 15 ans pour les filles). Abūnā Sam'ān lutte d'ailleurs contre cette pratique, à tel point que l'équipe de recherche d'EQT en vint à suspecter ses interlocuteurs de mentir sur l'âge de certaines épouses pour éviter les réprimandes du prêtre. L'âge du mariage a aujourd'hui considérablement reculé comme partout ailleurs en Égypte, mais je ne dispose pas de chiffres qui permettraient de donner une image précise de la situation au Muqaṭṭam.

EQT, 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 notables montre que six des foyers (9 %) de l'échantillon ne comptent pas d'homme travaillant comme *zabbāl*, bien que ces familles soient installées au sein de la communauté depuis longtemps. Celles-ci – dont certaines familles musulmanes –, peuvent posséder un petit magasin, une presse à papier, ou jouer les intermédiaires entre les différentes *zarā'ib*. Le taux de personnes sachant lire et écrire tourne autour de 2 ou 3 % pour les femmes, et grimpe jusqu'à 24 %, si l'on considère les chefs de ménage, bien s'il s'agisse parfois simplement de personnes capables de déchiffrer difficilement l'arabe. Un certain nombre d'hommes – se situant dans la tranche d'âge de la cinquantaine et de la soixantaine – a appris à lire dans les écoles missionnaires du Ṣa'īd. Parmi les chefs de famille, 6 sont originaires

107 Shubrā est un quartier à forte proportion copte. Celle-ci s'élèverait à 40 % selon Assef Bayat, *Life as Politics. How Ordinary People Change the Middle East* (Le Caire/New York : The American University in Cairo Press, 2009), 195.

de Sohag, 3 de Qīnā et 52 du département de Badārī, où se situe le village de Dayr Tāsā.

Le rapport relève également un certain nombre d'éléments identifiés comme des manques. Les questions d'hygiène et les besoins en infrastructures y occupent une place de choix. L'absence de toilettes dans la plupart des habitations est remarquée et, semble-t-il, pointée par les chiffonniers eux-mêmes comme un problème central¹⁰⁸. La question du travail des femmes, responsables du tri des poubelles ramenées par les hommes, est mentionnée, ainsi que la difficulté qu'elles rencontrent pour s'occuper des enfants pendant leur ouvrage. Le rapport mentionne également des problèmes structurels qui nécessiteraient 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 non-réutilisables et, enfin, l'accumulation des résidus du recyclage du papier, représentant un risque permanent d'incendies. Le danger d'attraper le tétanos est également évoqué, beaucoup de personnes se déplaçant les pieds-nus ou en sandales parmi les boîtes de conserves et autres résidus tranchants.

4 Évolutions de la communauté des chiffonniers

4.1 *Les premières connexions avec l'État*

La question de la propreté des rues du Caire et celle du ramassage des poubelles se sont imposées progressivement aux autorités égyptiennes comme un problème politique épineux. Ces dernières furent toujours tiraillées entre la nécessité de trouver des arrangements avec les chiffonniers et le désir de faire disparaître ce groupe qui leur semblait renvoyer une image archaïque du pays. Lise Debout montre bien dans sa thèse à quel point cette question se trouve historiquement liée à l'institution des pouvoirs locaux. Ceux-ci voient le jour lorsque Nasser introduit une (faible) dose de décentralisation dans une nouvelle constitution. Alors que des services publics, comme la gestion de l'eau et du gaz sont centralisés, la propreté des espaces publics est, quant à elle, laissée à la responsabilité des conseils locaux créés par décret ministériel en 1968. Le décret propose une description des parties prenantes et l'on reconnaît très bien les rôles existants des *wāḥiyya* et des *zabbālīn*, sans que cela soit dit explicitement. Le *gāmi' al qumāma* (littéralement, celui qui rassemble les déchets) est défini comme « toute personne qui ne collecte pas, ni ne transporte ou ne

¹⁰⁸ Il n'y avait pas d'égouts et creuser des fosses septiques était compliqué à cause du sol rocheux, EQI n°3, 46.

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 public¹⁰⁹ ». A la suite de cette réforme, des licences seront exigées de la part des *zabbālīn* pour continuer leur activité. Le conseil local se voit confier la charge d'attribuer lesdits permis. 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 *wāḥīyya*. 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 licence¹¹⁰ ». Le système de collecte n'a plus fondamentalement changé entre 1967 et 1980.

4.2 *Les chiffonniers et l'ouverture économique*

La fin des années 1970 est marquée par l'entrée en scène de la Banque Mondiale (BM) et d'autres organisations internationales sur le théâtre des politiques urbaines dans les pays du sud. L'Égypte ne fait guère exception. Rappelons la mise en place par le président Sadate d'une politique d'ouverture économique à partir de 1974 – c'est-à-dire de libéralisation – qui est en général évoquée sous le nom « *d'infitāḥ* » (ouverture). Il s'agit d'une rupture par rapport au socialisme de Nasser, même si les privatisations furent en réalité plus souvent annoncées que mises en œuvre¹¹¹. Dès 1977, la BM met sur les rails le « *First Egypt Urban Development Project* ». Le Caire commence à subir les effets d'une accumulation de problèmes structurels dus 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 : elle constitue plutôt une sorte de canevas d'intervention appliqué par l'institution financière aux grandes villes des pays en développement¹¹². Le plan d'action se concentre sur les infrastructures, les transports, et le *solid waste management*, dans le but de produire « a synergetic

109 Lise Debout, *Gouvernements urbains en régime autoritaire. Le cas de la gestion des déchets ménagers en Égypte*, thèse de doctorat (Lyon : Université de Lyon II, 2012), 129.

110 Debout, *Gouvernements*, 131.

111 Alain Roussillon, *L'Égypte et l'Algérie au péril de la libéralisation* (Le Caire : CEDEJ, 1996), 86.

112 Jamie Furniss, *Metaphors of Waste : Several Ways of seeing « Development » and Cairo's Garbage Collectors*, thèse de doctorat (Oxford : Université d'Oxford, 2012), 139.

approach to metropolitan development¹¹³ ». Le premier projet consiste en une expérience pilote mettant en jeu des sommes relativement modestes¹¹⁴. 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 se retrouvent au cœur de ces interventions. Ces dernières consistent essentiellement à aider les chiffonniers à étendre leur service 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'*infitāh*, l'idée prend forme de développer ce service de ramassage des ordures, « on a self-financing, private service provision basis¹¹⁵ », en-dehors du domaine de l'action publique. Le petit quartier de chiffonniers devient une sorte d'expérience modèle de valorisation de l'informel mis au service de la collectivité. Mais pour ce faire, la BM souhaite contribuer à améliorer l'organisation des *zabbālīn* de Manshiyyat Nāṣir¹¹⁶.

4.3 *La figure du zabbāl dans le cinéma*

La figure du *zabbāl* n'apparaît pas seulement aux yeux de l'État : elle fait également irruption dans la culture populaire. En 1980, le film à succès *Intabihū ayuhā al sāda* (Attention, gentlemen!) – très bien analysé dans la thèse de Jamie Furniss – donne le premier rôle à un *zabbāl*¹¹⁷. Désormais la petite charrette tirée par un âne, sur laquelle s'amoncellent les poubelles, va être associée à ces ramasseurs d'ordures sillonnant la ville. Le film raconte l'histoire d'un chiffonnier nommé 'Antar. Le début du récit relate comment, ayant aperçu une jolie fille entrer dans un appartement, celui-ci se risque à demander sa main. 'Antar avait pensé qu'il s'agissait de la femme de chambre et qu'il pouvait dès lors espérer l'épouser. Il s'avère en réalité qu'elle n'est autre que la fille de la famille qui habite l'appartement et 'Antar se fait humilier devant ses membres réunis. On retrouve ensuite le *zabbāl*, après plusieurs années, devenu un riche homme d'affaires. Un autre personnage – le fils de la famille qui s'était moquée du chiffonnier – est devenu, quant à lui, professeur de philosophie à l'Université du Caire. Il est fiancé et passe un temps considérable à chercher un appartement pour pouvoir enfin se marier. Il n'y parvient guère, son modeste salaire

113 Furniss, *Metaphors*.

114 15 millions de dollar. Par comparaison, un projet d'USAID concernant également les infrastructures de la capitale était doté en 1978 de 80 millions.

115 Rapport de la BM cité par Furniss, *Métaphors*, 143.

116 Voir chap. 2.

117 Je m'inspire ici du chapitre de sa thèse que Jamie Furniss a consacré à l'analyse de ce film. *Metaphors*, 109-136.

n'y suffisant pas. Les deux personnages finissent par se croiser car 'Antar, qui a fait fortune dans l'immobilier, est sollicité par le jeune fiancé pour l'aider dans sa quête d'un logement. Le chiffonnier noue progressivement des relations avec l'entourage du professeur et finit même par lui ravir sa fiancée. Ce film, qui connaît un grand succès à sa sortie, inaugure un nouveau genre, construit autour de la critique de l'*infitāh*.

Le personnage symbolisé par 'Antar le chiffonnier, incarne l'*infitāhī*, le parvenu ayant bénéficié de la soudaine ouverture du pays à l'économie capitaliste. L'intrigue 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, tandis que le *zabbāl* est millionnaire. « Les poubelles c'est de l'or » dit 'Antar. Cet oxymore et d'autres vont contribuer au succès des *zabbālīn* et des différents récits qui les mettent en scène – ceux-ci insistant fréquemment sur les changements radicaux apportés à la communauté par des intervenants extérieurs, et utilisant pour cela de nombreuses figures paradoxales jouant sur les couples d'antonymes (pauvreté/richeesse, paganisme/christianisme, saleté/hygiène). Ce film a également engendré ou confirmé – je ne saurais dire – l'idée souvent exprimée en Égypte que les chiffonniers sont très riches quoi qu'il en paraisse. Ce préjugé est à la fois faux – tant la majorité d'entre eux vivent dans la pauvreté – et porte aussi une part de vérité car certains ont en effet très bien réussi dans les affaires.

Quelques années plus tard, un autre film mettra à nouveau en scène les *zabbālīn*. *Le dernier des hommes respectables* (*Akhīr al riḡāla 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 et s'essaye même durant la deuxième moitié des années 1980, à la réalisation de vies de saints coptes avec un film sur Barsūm le Nu¹¹⁸.

Dans *Le dernier des hommes respectables*, les chiffonniers ne sont pas au centre de l'intrigue – ils sont les adjouvants à la quête du héros qui tente par tous les moyens de retrouver une fillette disparue au Caire. Le film raconte l'histoire d'un instituteur originaire de la capitale mais en poste en province. Il s'y plaît au point de ne plus souhaiter se rendre dans la mégapole, jusqu'à ce que son directeur lui demande d'y emmener un groupe d'enfants pour quelques jours de visite. Il accepte de mauvaise grâce et se rend finalement en excursion avec le groupe. Lors d'une visite au jardin zoologique, une fillette disparaît donnant

118 Sur Samīr Sayf, voir Viola Shafik, *Popular Egyptian Cinema. Gender, Class and Nation* (Le Caire/New York : The American University in Cairo Press, 2007), 52, 53, 57, 149, 305.

le coup d'envoi du récit. L'enfant est enlevée par une femme riche ne pouvant se consoler de la perte de sa petite fille.

Le Caire est dépeint comme surpeuplé et menaçant : on ne peut traverser les rues sans être bousculé par une foule anonyme et hostile. Le Caire « officiel », notamment la police, ne se montre guère plus affable. Pour tenter de retrouver la petite fille, le professeur appelle ainsi le bureau du ministre de l'Intérieur où on l'éconduit sans ménagement.

C'est le réceptionniste de l'auberge où séjourne la classe, qui va finalement l'emmener vers d'autres pistes, dans un autre Caire – sorte de ville parallèle où réside justement le jeune homme¹¹⁹. La scène de leur arrivée nocturne dans ce quartier informel est enrobée dans une sorte de brume, rendant l'ambiance inquiétante et mystérieuse. Le réceptionniste, souhaitant 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 *mu'allim* Barghūt (« puce » en arabe), une sorte de chef local qui va les aider dans leur quête.

Une scène décisive montre l'instituteur et Barghūt, assis au bord du Nil, occupés à se lamenter sur leur échec. Le premier, découragé, s'exclame qu'il ne peut tout de même aller vérifier dans chaque maison du Caire. Entendant cela, le visage du *mu'allim* s'éclaire : « moi je connais une façon de pénétrer dans toutes les maisons ». Il suggère de demander l'aide des *zabbālīn* qui visitent quotidiennement les appartements de la ville. Ils se rendent donc au Muqattam, où ils aperçoivent une petite fille portant la même robe que la fillette disparue. Cette découverte permet de remonter la piste par l'intermédiaire du chiffonnier qui a trouvé ce vêtement et ainsi retrouver la gamine.

Les *zabbālīn* sont présentés dans le film sous un jour favorable. Ils font partie de cet autre Caire qui se révèle moins effrayant que ne le pensait le héros. Ses habitants se montrent plus généreux que ceux dont le métier devrait consister à venir en aide aux citoyens. Les chiffonniers s'avèrent être les seuls capables d'entrer dans chaque appartement et se montrent bien plus efficaces que les forces de l'ordre pour retrouver la fillette. De manière intéressante, cette figure du *zabbāl* arpentant les coulisses de la ville est réactivée en 2014 par un article de Peter Hessler dans le *New Yorker* sous le titre évocateur : *Tales of The Trash : A Neighborhood Garbageman Explains Modern Egypt*¹²⁰.

119 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, *Remaking*, 5.

120 <https://www.newyorker.com/magazine/2014/10/13/tales-trash>.

Jamie Furniss a bien montré que ‘Antar ne pouvait être rattaché au personnage 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 Cairene with those traits that the bulk of the working classes have in the past attributed to themselves¹²¹ ». Parmi ces qualités, figurent notamment la générosité, la gouaille, le 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 possédait pas les qualités. Le réalisateur jouait également sur l’impureté attachée à la profession de son personnage et peut-être même sur son identité chrétienne – une scène montre les cochons élevés dans les *zarā’ib*, ce qui ne laisse pas beaucoup de doutes sur son identité chrétienne. Dans l’œuvre de Samīr Sayf, au contraire, on voit les chiffonniers associés au peuple des marges, mais dépeints avec sympathie, car ce sont ces gens simples, vivant dans les interstices de la ville officielle qui sont, en réalité, les derniers hommes respectables évoqués dans le titre du film.

Ces deux œuvres témoignent de la présence des chiffonniers dans le cinéma populaire et donc également dans l’imaginaire collectif. Les *zabbālīn* sont devenus visibles. Ils ont désormais une identité qui les distingue de la masse du petit peuple, des petites professions anonymes auxquelles personne ne prête jamais attention. Le deuxième enseignement réside dans cette capacité que possèdent les chiffonniers – du fait de la richesse des imaginaires qui les entourent – d’être racontés. Ce réservoir de contrastes narratifs attirera de nombreux acteurs qui connaîtront une importante renommée, précisément basée sur les récits qu’ils formuleront à propos de cette communauté d’éboueurs.

4.4 *L’émergence d’une question politique*

Entre 1983 et 1991 la question des déchets s’inscrit à l’agenda politique égyptien¹²². Le problème de la propreté publique devient alors un sujet journalistique récurrent. Les Égyptiens, intellectuels, journalistes ou hommes politiques, ne cessent, de se lamenter sur l’image déplorable du pays engendrée par les tas d’ordures jonchant les rues de la capitale. Cette apparition d’un souci pour les déchets dans le débat public, amène également la presse à s’interroger sur les sources 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

121 El-Messiri, « The changing role », 239-240.

122 Debout, *Gouvernements*, 139-144. Cette partie repose principalement sur le travail de Lise Debout.

l'équivalent pour le gouvernorat de Giza. Elles sont rattachées directement à un cabinet ministériel et indirectement contrôlées par le gouverneur. L'idée d'avoir recours à des compagnies de nettoyage s'impose progressivement. Cela n'implique 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, il s'agirait de se débarrasser des charrettes tirées par les ânes, dont la circulation sera d'ailleurs interdite par décret. Un appel d'offre est ainsi lancé en 1987 par le CCBA pour solliciter l'intervention de compagnies privées.

4.5 La « formalisation » des *zabbālīn*

Les *wāḥiyya* et les *zabbālīn* décident à cette occasion de lancer une compagnie sous la supervision d'EQI¹²³. Elle s'appellera 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 est habité par une classe moyenne aisée, tandis que le second est l'un des quartiers les plus huppés de la capitale. La compagnie bénéficie d'un soutien technique de la part d'EQI et d'un appui financier de Sœur Emmanuelle¹²⁴. Elle réunit quarante *zabbālīn* et *wāḥiyya* qui amènent chacun une mise 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 désormais reverser la moitié des gains 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 EPC¹²⁵.

EQI mentionne dans ses rapports les avantages de cette expérience : la capacité de transport est améliorée grâce à l'usage de camions, ce qui permet également de raccourcir le temps de collecte et d'étendre le ramassage à d'autres endroits de la capitale. Les enfants qui étaient auparavant chargés de surveiller la charrette pendant que le père allait collecter les poubelles, sont désormais moins sollicités. Cette tentative représente également l'occasion rêvée

123 Pour rappel, le cabinet d'ingénieurs qui s'impliquera durant de longues années dans des projets de développement auprès des chiffonniers.

124 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 chiffonnier pour s'acheter une camionnette, plutôt que 500.000 pour créer la compagnie. Entretien en France, le 24/9/2009.

125 EQI 1997, 41-42.

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. Certains *zabbālīn* 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 leur dû 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 rapidement¹²⁶. Une association de femmes aisées de Zamalek se forme en 1991 pour promouvoir la propreté de l'île et va entreprendre un lobbying auprès CCBA qui mènera à la révocation de la licence d'EPC en 1993¹²⁷. A partir de cette date, d'autres compagnies privées seront créées, certaines par des *wāḥiyya* et/ou des 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*¹²⁸. 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 Muqaṭṭam¹²⁹. Une élite, au sein du quartier, profite des avantages de ces nouveaux projets, alors que les chiffonniers de base (ceux qui sont encore éboueurs) ne sont pas consultés et bénéficient rarement de ces évolutions. La mécanisation devient cependant un processus irréversible, créant 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.

4.6 *La privatisation de la collecte*

A la fin des années 1990, un pas supplémentaire sera franchi dans le sens de la délégation de service à des compagnies privées. L'Égypte, piégée par sa dette, subit la pression croissante du FMI. Mubarak résiste un temps aux réformes exigées par les organisations financières internationales, de crainte

¹²⁶ EQI 1997, 42-43.

¹²⁷ Debout, *Gouvernements*, 144-145. A peu près à la même époque, le même genre de protestations bourgeoises à Héliopolis menait à la délocalisation d'ateliers vers un nouveau quartier proche de l'aéroport, voir Julia Elyachar, *Markets of Dispossession. NGOs, Economic Development, and the State in Cairo* (Durham/Londres : Duke University Press, 2005), 41.

¹²⁸ Toutefois dans son étude de 1997, EQI note que 70 % des compagnies appartiennent à des *wāḥiyya* pour seulement 7 % à des *zabbālīn*. EQI 1997, 44.

¹²⁹ Voir chap. 2.

probablement d'être confronté à une importante vague de protestation¹³⁰. La diminution des subventions sur le pain avait en effet provoqué des émeutes en 1977. Le raïs conclut cependant un accord avec le FMI en 1991, conditionnant la réception d'un prêt aux efforts de l'Égypte dans le sens de l'« ajustement structurel ». Dans le domaine des services publics, cela implique d'ouvrir le marché intérieur à la concurrence internationale¹³¹. Les premiers appels d'offre 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 ne rende obligatoire en 2003 la procédure d'appel d'offre international pour tous les gouvernorats¹³². Le Grand Caire, considéré comme trop vaste, est divisé en plusieurs zones. Différentes compagnies sont sélectionnées pour œuvrer dans chaque secteur. Certaines parviennent à accomplir la tâche impartie, mais d'autres finissent par renoncer¹³³. Des réactions nationalistes ne manquent pas de s'exprimer dans la presse égyptienne, attaquant la délégation à des étrangers et épingleant la médiocrité du service fourni¹³⁴. Les chiffonniers manifestent pour la première fois leur mécontentement publiquement, 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 contrat avec l'État égyptien. Un rapport produit par le Ministère de l'environnement en 2000 se contentera de « reconnaître leur existence et leur rôle dans le recyclage en précisant les désastres sanitaires que cela représente¹³⁵ ».

4.7 *Protestations et résistances*

Il y avait tout de même un précédent à la mobilisation des *zabbālīn* contre les privatisations de 2003. En effet, en 1998, les chiffonniers du quartier d'Arq al Liwā' manifestaient pour protester contre leur expulsion dans le cadre d'un projet routier. Des militants de gauche vinrent même leur prêter main forte en leur suggérant des modes d'action et en les aidant à formuler leurs

130 Furniss, *Métaphors*, 169.

131 Lise Debout, « Privatisation de la gestion des déchets : le laboratoire d'une 'décentralisation' avortée », in *Chroniques égyptiennes 2009-2010*, dir. Marc Lavergne (Le Caire : CEDEJ, 2012), 45-47.

132 Debout, « Privatisation », 48.

133 Voir Debout, *Gouvernements*, 161-166.

134 Debout, *Gouvernements*, 146-147.

135 Debout, *Gouvernements*, 205.

revendications. Les *zabbālīn* créent dans ce contexte, un comité populaire (*lagna sha'biyya*) pour porter leur voix¹³⁶. Cette mobilisation sera pourtant de courte durée, ne permettant pas de faire émerger une véritable question publique.

Apprenant la privatisation, au début des années 2000, les chiffonniers croient d'abord à un effet d'annonce, 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 marché¹³⁷ ». Ils se retrouvent cependant devant le fait accompli quand les autorités refusent de renouveler leurs licences de ramassage. Certains décident alors de manifester publiquement leur mécontentement au Muqattam et à Arḍ al Liwā'. Au Muqattam, une réunion publique est organisée et le 3 février 2003 : des *zabbālīn* – peu nombreux – descendent de leur quartier pour bloquer l'*autostrade* qui court entre Manshiyyat Nāṣir et la Cité des morts. Ce mode d'action, comme nous le verrons, sera mobilisé par la suite dans d'autres contextes¹³⁸. Trois ou quatre personnes sont arrêtées, considérées comme les leaders de la contestation. Cinq cents *zabbālīn* manifestent également leur mécontentement à Arḍ al Liwā'. La couverture médiatique reste pourtant confidentielle¹³⁹. 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.¹⁴⁰

Devant ces difficultés, les compagnies se résolvent à sous-traiter une partie du service aux *zabbālīn*. Méconnaissant le terrain, dotées d'un matériel inadapté, et mises en difficulté par la résistance des chiffonniers, les sociétés étrangères s'avèrent incapables de faire face à la tâche qui leur incombe. Des possibilités d'embauche comme balayeur ou éboueur sont proposées aux *zabbālīn*, 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 de s'employer auprès des compagnies

136 Voir Soazig Dollet, *Une communauté traditionnelle face à la modernité. Le cas des zabbālīn du Caire*, mémoire de DEA (Aix-en Provence/Marseille : Université d'Aix-Marseille 11, 2003), 98-100.

137 Propriétaire d'une unité de recyclage interviewé et cité par Dollet, *Une communauté*, 112.

138 Voir chap. 3.

139 Dollet, *Une communauté*, 114-115.

140 Lise Debout, Bénédicte Florin, « Chiffonniers et entreprises privées internationales : stratégies d'adaptation des acteurs formels et informels face à la réforme de la gestion des déchets au Caire », *Égypte/Monde arabe* 3^e série, n° 8 (2011) : 47.

étrangères¹⁴¹. Ce constat repose cependant sur les déclarations d'un responsable de l'Association des chiffonniers et marquent surtout son rejet de principe des compagnies. 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 *mu'allimīn* profitent de la situation 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 seront désormais payés par les compagnies tout en rétribuant (mal) les *zabbālīn* travaillant à leur service. La qualité du travail de ces derniers s'en ressentira d'ailleurs sur le terrain. Pour remédier à ces difficultés, certaines compagnies comme l'italienne, Ama Arab, tentent d'atteindre directement les « petits chiffonniers » mais ne parviennent pas à trouver d'interlocuteurs représentatifs. La plupart des institutions qui prétendent jouer ce rôle sont en effet liées aux intérêts des *mu'allimīn*¹⁴². Certains chiffonniers contractent, à titre individuel, avec des compagnies et d'autres encore rachètent aux ramasseurs employés par les compagnies les matériaux recyclables, que ceux-ci ont pris soin de trier au fur et à mesure de la collecte, ralentissant considérablement leur travail¹⁴³. En résumé, les situations varient d'un endroit à l'autre du Caire et il est probablement plus difficile que jamais de comprendre et décrire le fonctionnement global des flux de déchets. 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 pie¹⁴⁴.

141 Debout, Florin, « Chiffonniers », 48.

142 Une réunion a été organisée entre un représentant de cette compagnie en 2011 – en présence de la chercheuse Lise Debout, de la réalisatrice Julia Varga et de moi-même – 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. Sur ce groupe et son action, voir chap. 3.

143 Debout, Florin, « Chiffonniers », 48.

144 Furniss, *Metaphors*, 194. Voir aussi Pierre Desvaux, *Les impacts de délégation de la gestion des déchets au Caire sur la filière informelle des ordures*, mémoire de Master 1 de géographie (Tours : Université de Tours, 2009).

Il semble finalement que les protestations des habitants du Caire aient joué un rôle plus important que celles des *zabbālīn* dans la médiatisation de cette question. Dans la nouvelle configuration liée à la privatisation, il était prévu que le service soit payé par un prélèvement automatique sur la facture d'électricité – ce qui signifie que les chiffonniers eux-mêmes doivent rémunérer un service que personne ne leur fournit. 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* venait récolter au porte-à-porte, alors qu'il est aujourd'hui nécessaire de descendre soi-même ses poubelles et les jeter dans des containers, d'ailleurs trop peu nombreux ou pas assez souvent vidés. Des critiques de ce nouveau système sont alors apparues dans la presse nationale et des habitants refusèrent de payer leur facture d'électricité. Des arguments nationalistes sont également opposés aux compagnies étrangères et des conflits éclatent entre les administrations locales et les sociétés, amenant certaines d'entre elles à quitter le pays¹⁴⁵.

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'Égyptien 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 l'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 devinrent les symboles d'une nouvelle Égypte responsable et civique, ou encore du nécessaire « coup de balais » pour chasser les autorités corrompues. Des mobilisations citoyennes locales, souhaitant traduire l'élan du changement révolutionnaire en actes concrets, prirent pour objet des campagnes de nettoyage à l'échelle du quartier ou du village¹⁴⁶. Au moment de leur arrivée en force au parlement en 2012, les Frères musulmans lancèrent également une grande campagne de « nettoyage de la patrie » sans y associer toutefois les chiffonniers¹⁴⁷.

145 Debout, Florin, « Chiffonniers », 45-46.

146 Voir sur ces mobilisations, Debout, *Gouvernements*, 274-285 ; ainsi que le film documentaire de Mukhtar Saad Shehata et Samuli Schielke, *The secret Capital*, 2013.

147 Voir l'article de Sarah El-Rashidi, « Zabbaleen: Egypt's traditional garbage collectors struggle for recognition », *Ahram online*, 25 oct. 2012, <http://english.ahram.org>

4.8 *L'abattage des cochons*

Au début du mois de mai 2009, le gouvernement égyptien décide de procéder à l'abattage de tous les cochons du pays pour répondre à la menace de la grippe H1N1, dite « porcine » ou encore « grippe mexicaine »¹⁴⁸. L'Égypte avait à cette date un passif pour le moins embarrassant concernant la gestion des épidémies, situation qui explique en partie la réaction des autorités. Une campagne menée entre 1960 et 1980 pour lutter contre la bilharziose à l'aide de seringues pas ou mal stérilisées, avait en effet provoqué de très nombreuses contaminations au virus de l'hépatite C¹⁴⁹. En 2006, les autorités du Caire sont également montrées du doigt par les organisations sanitaires internationales, pour la lenteur de leur réaction face à la grippe aviaire qui frappe durement le pays.

Lorsque surgit la crise de la grippe H1N1, 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 un éventuel transfert¹⁵⁰. Il avait déjà été question avant la crise de relocaliser l'élevage des cochons hors des *zarā'ib* et un terrain avait même été alloué par les autorités à cette fin. Cet objectif est d'ailleurs partagé par plusieurs acteurs œuvrant auprès des chiffonniers comme l'Association pour la protection de l'environnement (APE)¹⁵¹. Cette association souhaiterait, par cette mesure, améliorer les conditions d'hygiène dans les quartiers de chiffonniers. Elle s'inspire ici de l'expérience de Ṭura où le tri des ordures et l'élevage des cochons ont été déplacés à Qaṭāmiyya, au sud du Caire.

.eg/NewsContent/1/64/55025/Egypt/Politics-/Zabaleen-Egypt-traditional-garbage-collectors-str.aspx, consulté le 29/06/2021.

148 Je me trouvais au Caire juste avant que cela se produise. Les chiffonniers sentaient venir la catastrophe. Plusieurs textes traitent de cette crise : Mariz Tadros, « Scapepigging: H1N1 Influenza in Egypt », in *Epidemics. Science, Governance and Social Justice*, dir. Sarah Dry, Melissa Leach (Londres/Washington : Earthscan, 2010), 213-238 ; le chapitre 7 de la thèse de Furniss, *Metaphors* et Bénédicte Florin, « Les chiffonniers du Caire et la 'grippe porcine' », *Visions cartographique* (les Blogs du Diplo), <http://blog.mondediplo.net/2011-01-12-Les-chiffonniers-du-Caire-et-la-grippe-porcine>, consulté le 29/06/2021 ; Laure Guirguis, *Les Coptes d'Égypte. Violences communautaires et transformations politiques (2005-2012)* (Paris : IISMM/Karthala, 2012), 49-51.

149 Saadia Radi, « L'hépatite C et les défaillances du système égyptien de santé publique », *Égypte/Monde arabe* troisième série, n° 4 (2007), <http://ema.revues.org/index1766.html>.

150 Tadros, « Scapepigging », 218-219.

151 Sur cette association, voir le chap. 2.

Le débat tourne vite à l'hystérie. Presque aucune voix ne s'élève pour critiquer publiquement l'option de l'abattage qui s'est imposée à force de surenchère verbale. Il est évident que le statut du porc dans une société musulmane joue là un rôle fondamental. L'image que les Égyptiens se font des *zabbālīn* ajoute encore à la panique. Ces derniers sont décrits comme vivant dans les poubelles avec leurs cochons, se nourrissant d'aliments récoltés dans les détritiques. Déjà en temps normal, les médias égyptiens tendent à dramatiser le « danger sanitaire » représenté à leurs yeux par les chiffonniers¹⁵² : le nombre des *zabbālīn* est souvent exagéré, ce qui permet encore de renforcer l'inquiétude face à un éventuel danger d'épidémie¹⁵³.

Le débat s'invite rapidement au parlement où il prend un tour radical. Les quelques députés chrétiens siégeant dans l'hémicycle ne se montrent guère solidaires de leurs coreligionnaires chiffonniers. Ils soutiennent publiquement l'idée que peu de coptes mangent du porc ou que la plupart des éleveurs de cochons sont en réalité musulmans¹⁵⁴.

Le pape Shenouda commente la situation, en adoptant la même position que ses coreligionnaires du parlement. Il insiste sur le fait qu'il n'a lui-même jamais mangé de porc et qu'il en va de même de la plupart des coptes¹⁵⁵. Etrangement (à mes yeux), aucun chiffonnier n'exprima de rancœur vis-à-vis du patriarche. Soit mes 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 Ahrām¹⁵⁶, soit ils estimaient que ces déclarations étaient en réalité un acte de sagesse (*ḥikma*), afin d'éviter que l'hystérie ne se déchaîne directement contre les coptes.

152 Un exemple avec l'émission *Miṣr Innahārda* (l'Égypte aujourd'hui), 29/9/2010, <http://www.youtube.com/watch?v=SVrQoWn8dlc>, consulté le 29/06/2021.

153 Par exemple dans l'émission citée dans la note précédente, les chiffonniers de Manshiyyat Nāṣir sont estimés à 62.000 ce qui revient presque 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 leur nombre se situe plutôt autour de 200.000 et tous ne vivent pas dans des tombes. Voir Sims, *Understanding*, 20-24.

154 Entretien avec Ragui Assaad, mai 2012, qui témoigne de la situation qu'il a connue dans les années 1980.

155 Cité dans Furniss, *Metaphors*, 244-245.

156 Cela est souvent vu comme une preuve 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, 115-169.

La présidence prend le 30 avril la décision d'abattre les quelques 300.000 ou 350.000 cochons que compte alors le pays. Mubarak ne tient aucun compte des avertissements de l'Organisation mondiale de la santé, insistant dans les jours précédents sur le fait que la maladie n'est pas transmissible de l'animal à l'homme¹⁵⁷. 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 dégénérant parfois en bataille rangée.

On peut discuter de ce qui a emporté la décision entre l'aspect religieux et la volonté de montrer que le pays était capable de réagir aux situations d'urgence. Toujours est-il que les deux éléments cumulés créèrent un effet d'opportunité permettant au gouvernement égyptien d'agir comme il l'a fait. L'entreprise avait l'avantage d'être matériellement réalisable : les cochons sont en effet concentrés dans des lieux précis et peuvent donc être assez aisément 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 national¹⁵⁸. Cette affaire fit surtout ressurgir, sur un mode hystérique, les préjugés concernant l'impureté des chiffonniers et des chrétiens.

Une nouvelle fois les *zabbālīn* tentèrent de résister, notamment 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 qui accompagne les employés du ministère de la Santé, venus abattre les cochons. Le quotidien *al Miṣrī al Yawm* rapporte à cette occasion que les chiffonniers ont bloqué l'autostrade durant plusieurs heures¹⁵⁹. Cet incident provoque des blessés et plusieurs manifestants sont arrêtés par la police. Les images circulant alors sur internet sont frappantes. Elles montrent en effet un affrontement direct avec la police, chose à l'époque rarissime. Abūnā Sam'ān, quant à lui, s'applique à calmer les esprits et accepte les compensations proposées par le gouvernement¹⁶⁰. Les chiffonniers se résignent, tout en prenant soin de cacher des bêtes, ce qui leur permet

157 Furniss, *Metaphors*, 206-207 et Florin, « Les chiffonniers ».

158 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.

159 « *mā'arik al khaṇāzīr taṣhta'ala fi al qāhira wa al qalyūbiyya* (Les batailles des cochons embrasent le Caire et Qalyūbiyya) » in *al Miṣrī al Yawm*, le 4/05/2009.

160 Voir par exemple : Asger Toft Johannsen, « The uncertain future of Christian pig farmers in Egypt », *Arab West Report*, art. 2, 20/05/2009, Week 21/2009, <http://www.arabwestreport.info/year-2009/week-21/2-uncertain-future-christian-pig-farmers-egypt>, consulté le 29/06/2021. Voir aussi chap. 3.

aujourd'hui de reprendre l'élevage de plus belle. La relative absence des 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 suscita, en revanche, des réactions d'écœurement tant elle fut brutale. Du fait de l'insuffisance des infrastructures d'abattage, les animaux étaient jetés dans des camions à l'aide de pelleteuses et ensuite déversés dans des fosses creusées en plein désert, puis recouverts de chaux et enterrés vivants pour ceux qui avaient survécu au transport¹⁶¹.

4.9 *Conséquences de l'abattage*

Les conséquences de l'abattage sur la communauté des chiffonniers sont difficiles à établir. Certains évaluaient encore en 2009 à 50 % la part de l'élevage dans les revenus de la communauté¹⁶². Jamie Furniss estime le coût de la compensation versée aux chiffonniers par le gouvernement égyptien à 500-600 millions LE (entre 90 et 100 millions de dollars)¹⁶³. Cette crise frappa d'autant plus durement 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 pour un autre usage les espaces qui leurs servaient de *zarība*. 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 fut 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 le fait que les cochons se nourrissaient des déchets organiques récoltés. Les chiffonniers n'en avaient, dès lors, plus grande utilité et se mirent à déverser les restes alimentaires dans les rues de la capitale égyptienne, pour ne plus avoir à les transporter. Il en résulta tout de même une certaine prise de conscience : il n'était alors pas rare de rencontrer des Cairotes jugeant que cet abattage massif avait été une erreur regrettable.

161 Voir la vidéo réalisée par le site *d'al Miṣrī al Yawm*, en ligne : <https://www.youtube.com/watch?v=jwMllw7rCSc&list=PLF974F206DAE2142B>, mise en ligne le 15/05/2009 ; consultée le 29/06/2021. Sur le détail de l'abattage voir Furniss, *Metaphors*, 232-234.

162 Debout, *Gouvernements*, 278.

163 Furniss, *Metaphors*, 230.

5 Conclusion

Ce survol de l'histoire des chiffonniers donne à voir les profondes évolutions vécues par 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. Tandis que la question de la propreté de la ville prenait la forme d'un problème public, les chiffonniers faisaient leur apparition dans la culture populaire, à travers un film à succès témoignant déjà des profondes ambiguïtés entourant la représentation des *zabbālīn*.

La tension sera constante entre la volonté de se débarrasser 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. Cette deuxième option fut surtout promue par des organisations internationales et de jeunes Égyptiens s'investissant dans le développement, davantage que par la classe politique qui pensait devoir se débarrasser des quartiers informels. Les autorités du pays décidèrent finalement, au début du XXI^e s., de déléguer la collecte des déchets à des compagnies étrangères, opération qui s'est soldée par des résultats mitigés. Les chiffonniers occupent d'ailleurs toujours le terrain et restent l'un des acteurs clé de la gestion 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 installation au Muqaṭṭam et qui constitue l'un des enjeux vitaux sur lesquels les chiffonniers et leurs représentants sont parvenus à faire front face aux menaces extérieures, comme je le montrerai plus précisément dans mon troisième chapitre. Ensuite, la question de l'élevage des porcs, longtemps restée une source de revenus fondamentale pour les chiffonniers, fut perçue comme une menace par les populations musulmanes avoisinant les *zarā'ib*, et, même, par une large frange de la population à l'occasion de la crise de la grippe H1N1.

Enfin, nous voyons que cette communauté est liée aux politiques publiques de propreté, situation qui influencera durablement l'attitude des autorités à son égard. Dans le même temps, ces enjeux firent du quartier un lieu central et hautement symbolique de la perception que les spécialistes égyptiens ou étrangers du développement urbain se font 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 évoquant 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 et où vivent en réalité les chiffonniers¹⁶⁴.

¹⁶⁴ 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 29/06/2021.

Entre développement et clientélisme compassionnel

Les chiffonniers ont attiré sur leur quartier l'attention de nombreux intervenants extérieurs, qu'ils soient étrangers ou égyptiens. Je vais aborder dans ce chapitre le rôle et l'action de ceux d'entre eux qui se sont préoccupés avant tout de développement social et économique. Je laisse pour l'instant de côté le rôle central du père Samʿān qui fera l'objet du chapitre suivant. Ces différents acteurs ont transmis des images contrastées des *zabbālīn* à destination de différents publics – ce qui leur a permis de récolter des fonds –, et ils ont également agi de manière concrète dans le quartier du Muqaṭṭam, avec des effets tangibles sur le terrain. Ce panorama des forces en présence permettra de comprendre comment le quartier évolua à l'intersection d'influences de natures très diverses. Le champ développementaliste fut certainement l'un des plus importants parmi ceux qui firent émerger le Muqaṭṭam comme un territoire singulier. Différentes échelles se croisent au cœur de cet espace, différentes forces sociales et de nombreuses connexions locales ou de plus longue distance, relient le quartier à d'autres lieux et à d'autres acteurs. La description de ce champ de forces entremêlées, et la manière dont il donne naissance à une localité hyperconnectée, est l'un des objets centraux de ce livre.

Un véritable souci pour les *zabbālīn* se fait jour en Égypte au début des années 1980, mais aussi sur la scène internationale. Au moment où la gestion des déchets accède au rang de problème public, les regards de quelques coptes se tournent, pour des raisons compassionnelles, vers les chiffonniers de Manshiyyat Nāṣir. A ce moment, Sœur Emmanuelle a déjà passé une décennie avec les habitants de ʿIzbat al Nakhl et Abūnā Samʿān six années avec ceux du Muqaṭṭam. La religieuse joua d'ailleurs un rôle important pour faire connaître les chiffonniers dans les milieux de la bourgeoisie copte dont sont issus les membres d'Environmental Quality International (EQI) qui s'investit sur ce terrain dès 1980. Le cabinet d'ingénieurs est fondé par un copte et la plupart des employés sont également chrétiens. De même, l'Association pour la protection de l'environnement (APE) – créée en 1984 conjointement par EQI et Sœur Emmanuelle – sera dirigée par des bourgeoises coptes soucieuses d'émanciper les femmes du quartier en leur apprenant un métier.

Ces différentes associations viennent offrir de nouvelles opportunités 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'ân. Elles transforment également Manshiyyat Nāsir en un lieu convoité par les entrepreneurs en développement, les journalistes et les chercheurs, fascinés par cette communauté atypique. Le quartier fut, et est encore, une véritable vitrine du développement en Égypte, lançant les plus prestigieuses carrières en ce domaine – à l'image de celle de Mounir Neametalla qui créa, en véritable pionnier, le premier cabinet de conseil en développement d'Égypte (EQI), ou encore celle de Laila Iskander, spécialiste reconnue des questions environnementales et éphémère ministre de l'Environnement dans le gouvernement dirigé par Hazem al Beblawi après le coup d'État de l'été 2013. Sœur Emmanuelle, grâce à son succès médiatique, finance une grande part des projets lancés dans le quartier. Son action constitue un mélange étonnant entre un travail éducatif, assez classique pour une missionnaire, et le développement, domaine qu'elle apprivoise de manière largement improvisée au fil de son action. On verra que ces deux aspects de son inspiration s'incarneront au Muqattam dans deux institutions qui œuvrent encore aujourd'hui dans le quartier, mais qui ne parviendront plus à s'entendre après la retraite d'Emmanuelle : l'APE pour le volet développement, et le couvent des religieuses coptes des Filles de Marie, pour l'aspect éducatif.

Ces questions liées au développement du Muqattam, sont celles qui ont été les plus traitées par la littérature académique. Une part importante de ces travaux fut d'ailleurs produite par des acteurs impliqués dans des associations actives sur ce terrain. Cela amène certains biais dans l'analyse, notamment une vision de la réalité centrée uniquement sur les associations de développement, écartant à la fois Sœur Emmanuelle et le père Sam'ân du champ de l'enquête. Une part de ce chapitre est donc rédigée à partir de cette importante littérature relue dans la perspective plus large de cette recherche. Ces informations sont enrichies par une enquête de terrain concernant l'action et l'influence de ces différents acteurs. J'ai entrepris un premier terrain en 2009 avec mon ami Jamie Furniss. Nous avons suivi durant un mois les traces de l'action de Sœur Emmanuelle dans les quartiers de 'Izbat al Nakhl et Manshiyyat Nāsir. J'ai ensuite continué à rencontrer les gens qui avaient travaillé avec la religieuse au Muqattam. Je me suis ainsi rendu compte de l'importance dans le parcours de ces individus, des différentes activités introduites dans le sillage d'Emmanuelle, comme le scoutisme et les Jeunesses Ouvrières Chrétiennes. Lorsque la révolution éclata en 2011, j'ai pu constater que ce capital d'expériences accumulées était remobilisé par ces personnes afin de s'engager dans la vie de leur quartier.

1 Le service social chez les coptes

Il est important pour le propos de cet ouvrage de revenir sur la genèse d'un domaine dédié au service social au sein de l'Église copte orthodoxe depuis les années 1950. Cette histoire est aussi celle des rapports de classe au sein des communautés chrétiennes d'Égypte et du réformisme social, mené par des élites soucieuses d'éduquer les masses et, souvent, de les discipliner.

1.1 *Émergence et évolutions de l'aide sociale*

Plongeons-nous d'abord dans l'histoire du service social chez les coptes. Dans le passé, et jusqu'à l'époque ottomane, le souci pour les pauvres était une préoccupation qui incombait aux proches et aux *awqāf* (sing. *waqf*) – les fondations religieuses – constitués à des fins charitables par des bienfaiteurs privés ou par des membres de la classe dirigeante. Ces *awqāf* ont alors pour objectif de servir la communauté urbaine dans son ensemble et de pourvoir aux besoins de première nécessité concernant l'approvisionnement en eau, la santé, l'éducation ... C'est avec Muhammed Ali que les autorités publiques s'impliquent pour la première fois dans ce domaine. Dans un premier temps, l'État naissant se calque sur le modèle des *awqāf*, justifiant ses interventions principalement par le devoir de charité, mais cette situation évolue rapidement.

On n'est guère à cette époque pauvre dans l'absolu car la solidarité traditionnelle distingue entre les nécessiteux qui méritent d'être secourus et les autres, en fonction des relations que ceux-ci entretiennent avec le donateur. L'État, se faisant lui-même donateur, va souhaiter déterminer de manière plus objective quels pauvres doivent être aidés en priorité. Les institutions officielles n'acceptent dans leurs 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'État se préoccupe avant tout de pauvreté urbaine : les malheureux qui sont identifiés comme ayant fui la campagne y sont reconduits *manu militari*. Durant la période coloniale, les Britanniques font peu d'efforts supplémentaires pour développer les associations d'aide aux démunis, laissant cela aux organisations confessionnelles et aux missionnaires chrétiens¹.

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

1 Boris Nikolov, *Care of the poor and ecclesiastical government : An ethnography of the social services of the Coptic Orthodox Church in Cairo, Egypt*, thèse de doctorat (Baltimore : John Hopkins University, 2008), 121-129. L'ouvrage de référence sur ces questions reste : Mina Ener, *Managing Egypt's Poor and the Politics of Benevolence 1800-1952* (Princeton : Princeton University Press, 2003).

démunis. Elle a pour origine l'intérêt du pape Kirillus V (pont. 1874-1927) pour les pauvres qui déteint sur l'élite copte laïque émergente. Cette association promeut également des objectifs éducatifs et jouera de ce fait un rôle dans le développement d'un sentiment communautaire. Les missionnaires ne sont pas en reste qui développent écoles et 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, mais également d'aider les coptes à se « moderniser ». Les seconds nourrissent le dessein de convertir les coptes en créant une Église protestante locale². 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 déploient plutôt dans la vallée du Nil, en particulier la Moyenne-Égypte. Des sociétés coptes sont créées avant-guerre, en grande partie en réaction au travail des protestants. C'est notamment le cas des Amis de la Bible (*Aṣḍiqā' al Kitāb al Muqqadas*) qui cible les étudiants coptes, en organisant des groupes de lecture biblique et en fondant des résidences pour les étudiants de province venus étudier à la capitale. Ils s'aventurent aussi dans les campagnes pour prêcher dans les villages dépourvus de services communautaires³. Les catholiques sont également très actifs dans l'enseignement, renforçant même leur présence à partir des années 1880, pour lutter contre l'influence protestante dans la vallée du Nil⁴.

Dans la première moitié du xx^e s., l'aide aux plus démunis est marquée par une compétition croissante entre acteurs religieux et laïcs. L'État souhaite affirmer son action dans ce domaine et fonde, en 1939, un 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 nourriture. Les années d'après-guerre voient protestants et catholiques se détourner d'un

2 Voir Sedra, *From Mission* ; Heather Sharkey, *American Evangelicals in Egypt: Missionary encounters in an age of Empire* (Princeton : Princeton University Press, 2008) ; Beth Baron, « Nile Mother : Lillian Trasher and Egypt's Orphans », *Heritage* 5 (2011), http://ifphc.org/Uploads/Heritage/2011_05.pdf.

3 Vivian Ibrahim, *The Copts of Egypt. The Challenges of Modernisation and Identity* (Londres/ New York : I.B. Tauris, 2011), 101-106.

4 Pour la chronologie de l'implantation des missionnaires catholiques, voir Frédéric Abécassis, *L'enseignement étranger en Égypte et les élites locales 1920-1960. Francophonies et identités nationales*, thèse de doctorat (Aix-en Provence/Marseille : Université d'Aix-Marseille I, 2000), 76-83.

prosélytisme frontal, pour se concentrer davantage sur le service social. Cette attitude peut en partie être attribuée à une évolution des mentalités, mais elle doit sans doute encore davantage à la pression croissante des autorités sur les missionnaires.

Dans les années 1940, les catholiques connaissent un nouvel élan dans leur implication sociale. Le père jésuite Henry Ayrout fonde l'Association de la Haute-Égypte dont le but principal est d'ouvrir des écoles dans le *Ṣa'īd*⁵. Il sensibilise les jeunes bourgeoises des écoles missionnaires à la nécessité de se montrer solidaires avec les pauvres en organisant des voyages en Haute-Égypte pour s'y occuper des jeunes enfants. L'aspect religieux n'est pas ouvertement proclamé, l'association aidant également les musulmans, mais il est néanmoins déterminant. Le père Ayrout écrit, par exemple, au détour d'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 humaine⁶.

A la même époque, les presbytériens égyptiens commencent également à s'investir dans le service social⁷. 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 structurées, suscitent des réactions de la part des coptes et des musulmans, inquiets du prosélytisme missionnaire catholique et protestant. Le gouvernement égyptien, prêtant l'oreille à ces inquiétudes, entreprend de faire pression pour que ces associations s'enregistrent officiellement. S. Ḥabīb institutionnalise dès lors son action en fondant la Coptic Evangelical Organization for Social Services (CEOSS) en 1960⁸.

5 Voir l'ouvrage de Catherine Mayeur-Jaouen, *Voyage en Haute-Égypte. Prêtres, coptes et catholiques* (Paris : CNRS Éditions, 2019).

6 Cité dans Jeannette Debono Ayrout, *Une famille orientale. La chronique des Ayrout* (édité à compte d'auteur, 2001), 238.

7 Sharkey, *American*, 190-191.

8 Sharkey, *American*, 194-195. Sur le CEOSS voir Peter E. Makari, *Conflict & Cooperation : Christian-Muslim relations in Contemporary Egypt* (Syracuse : Syracuse University Press, 2007), 151-160.

Le gouvernement égyptien va progressivement 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 1930 est parvenue à susciter une réaction de la part du gouvernement. Au sein de la communauté copte, on souhaite également reprendre la main. Dans le contexte des bouleversements consécutifs à l'accession de Nasser au pouvoir, l'évêque Samu'il (1920-1981) lance un mouvement qui aura une influence durable sur l'évolution de son Église. Samu'il (Makārī al Suriānī de son nom de moine) entreprend, en 1955, un séjour au Princeton Theological Seminary, dans le but d'étudier la théologie pastorale⁹. Il en revient avec un projet de service social intégré à l'Église – ce qui était novateur par rapport aux précédentes expériences coptes basées surtout sur la charité. Sa vision témoigne en outre d'une grande ouverture vis-à-vis des autres dénominations chrétiennes.

En Égypte, deux pôles réformistes se structurent dans les années 1940. Ils sont issus de groupes de jeunes coptes ayant fréquenté l'université et ils défendent des options divergentes. Leurs membres ont été socialisés dans le Mouvement des écoles du dimanche dont l'origine remonte au lancement de catéchismes coptes par Habib Guirguis en 1918¹⁰. Deux écoles de pensée et d'action se constituent donc dans les années 1940 autour de deux églises du Caire : Saint-Antoine à Shubrā, autour de Nazīr Gāyid (le future pape Shenouda), tournée vers la redécouverte de la tradition copte et le renouveau spirituel ; Saint-Marc à Giza, autour de Sa'ad 'Azīz (le futur évêque Samu'il), Yūsuf Iskandar (Mattā al Miskīn) et les pères Būlūs Būlūs et Ṣalīb Sūryāl, davantage investie dans le service social¹¹. Le pape Kīrillus VI, comprenant la nécessité de mettre à profit le talent de ces jeunes réformistes, invente le statut d'évêque général afin de les intégrer à la structure cléricale. L'évêque général n'a pas juridiction sur un territoire mais se dédie à un domaine d'action particulier à la manière d'un ministre. Kīrillus charge Shenouda de l'éducation chrétienne, Samu'il du service social, et Ghrīghūrīyūs de la formation théologique, de la

9 Magdi Guirguis, Nelly van Doorn-Harder, *The Emergence of the Modern Coptic Papacy (The Popes of Egypt vol 3)* (Le Caire/ New York : The American University in Cairo Press, 2011), 148.

10 Wolfram Reiss, *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* (Hambourg : Lit Verlag), 1998.

11 Pour le récit le plus récent, Guirguis, Van Doorn-Harder, *The Emergence*, 146-147. Ce mouvement est présenté par Dina El Khawaga, *Le renouveau copte. La communauté comme acteur politique*, thèse de doctorat (Paris : Institut d'Études politiques de Paris, 1991) et Sana Hasan, *Christians versus Muslims in Modern Egypt. The Century-Long Struggle for Coptic Equality* (Oxford/New York : Oxford University Press, 2003).

culture copte et de la recherche académique¹². Ils sont loin de tous partager la même ligne théologique, mais tous sont issus de la nouvelle classe éduquée, qui gonfle également à cette époque les rangs des mouvements islamistes.

Inspiré par Vatican II et par la rencontre de milieux chrétiens occidentaux lors de son séjour, le futur évêque Samu'ïl entrevoit la possibilité pour les coptes de se projeter dans « un cadre d'appartenance chrétien et ecclésial plus large et plus puissant politiquement et financièrement¹³ ». Le pape Kīrillus (Cyril) VI (1959-1971) se montre favorable à cette vision dans laquelle il voit une manière d'apporter une dimension internationale à son Église. Cette orientation provoque cependant de nombreuses réticences au sein du clergé. En effet, Samu'ïl 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'agirait en somme d'une véritable « philosophie chrétienne¹⁴ ». Le projet est pourtant attaqué par des intellectuels coptes qui s'appuient sur des arguments anti-impérialistes et antioccidentaux, jugeant le projet œcuménique contraire aux intérêts de la nation. Samu'ïl reçoit, en outre, une autre volée de critiques se situant, 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 chrétiens¹⁵ – estime que l'Église risque de perdre son âme à trop s'impliquer dans les affaires temporelles. Kīrillus tranchera le conflit en créant un domaine séparé, réservé au service social. Il fonde en 1962 un évêché dédié au « diaconat rural », ce qui en cantonne provisoirement l'activité aux seules campagnes. A sa tête, le moine Makārī est nommé évêque général, devenant l'Anbā Samu'ïl.

Dès 1957, des groupes formés par le futur évêque des services sociaux et d'autres membres du mouvement des écoles du dimanche lancent le diaconat rural. Le père Būlus Būlus, un prêtre de Damanhour dans le Delta¹⁶, est à l'initiative de ce groupe missionnaire dirigé vers les campagnes, dans lequel s'engage le futur père Zakariyyā Buṭrus qui jouera un rôle important au Muqattam¹⁷. L'Anbā Samu'ïl et le père Būlus sont tous deux issus du groupe de Giza, qui s'opposait rappelons-le au groupe de Shubrā, rassemblé autour du futur patriarche Shenouda.

12 Guirguis, Van Doorn-Harder, *The Emergence*, 147-149.

13 El Khawaga, *Le renouveau*, 389.

14 El Khawaga, *Le renouveau*, 390.

15 Voir chap. 6.

16 Sur le père Būlus Būlus : Edward Wakin, *A Lonely Minority. The Modern Story of Egypt's Copts* (An Authors Backprint.com edition, 2000 [1963]), 143-146.

17 El Khawaga, *Le renouveau*, 392-394 ; Reiss, *Erneuerung*, 227-229. Sur Zakariyya Buṭrus, voir le chap. 6.

Ces jeunes coptes sillonnent la campagne pour répondre aux besoins des villages les plus isolés, qui sont parfois dépourvus d'églises. Certains transportent dans leurs pérégrinations des autels portatifs pour assurer l'office. Le service social est donc étroitement mêlé au service spirituel. Les membres de ces missions de l'intérieur sont munis de petits « carnets spirituels » (*nūta rūḥīyya*) où ils relèvent le nombre d'enfants ayant prié ou ayant communiqué durant la semaine. A cette époque, les prêtres officiant à la campagne sont peu nombreux et surtout peu éduqués et pas toujours très assidus au service¹⁸. Les protestants participent à ces activités, par exemple au travers de la Gam'īyyat Khalāṣ al Nufūs, ou Association pour le Salut des Ames, sur laquelle nous reviendrons puisqu'elle aura une influence décisive sur le futur Abūnā Sam'ān dans les années 1950¹⁹. Devenu évêque, Samu'īl continue dans cette voie en constituant des « groupes diaconaux » spécialisés dans les 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 ces activités sociales dans un esprit œcuménique. Nous nous situons après la défaite de 1967, dans un contexte où le rejet de l'Occident perd de sa vigueur, permettant de nouer plus aisément des liens avec les chrétiens d'outre-mer. Les diasporas commencent alors à faire sentir leur influence sur les affaires et les préoccupations de l'Église. Au début des années 1970, les relations œcuméniques se précisent avec le Conseil mondial des Églises, le Conseil œcuméniques des Églises et le Conseil des Églises de toute l'Afrique. Samu'īl parvient à obtenir des fonds de la part de certaines organisations internationales (OI) pour mener à bien ses projets. Signe de l'ampleur prise par ces activités, l'évêché général change de nom : il devient en 1971, l'« épiscopat des services sociaux et des relations œcuméniques ». Dès lors, l'action ne doit plus se cantonner aux campagnes et peut se s'étendre au milieu urbain²⁰.

Shenouda, devenu patriarche en 1971, entretient de mauvaises relations avec Samu'īl, ce qui aura d'importantes conséquences sur l'avenir des projets de développement lancés par l'évêque des services sociaux. Si leur concurrence remonte à leur appartenance à deux tendances opposées du mouvement des écoles du dimanche, le fait que Samu'īl ait récolté davantage de voix que Shenouda lors du tour préliminaire de l'élection patriarcale, n'arrangea

18 Hasan, *Christians*, 79.

19 Voir chap. 6.

20 El Khawaga, *Le renouveau*, 397-399.

probablement rien à l'affaire²¹. La rupture fut consacrée par l'attitude de l'évêque des services sociaux lors de la relégation du pape dans un monastère pour le punir de ses critiques ouvertes de l'action du président Sadate. En 1981, ce dernier forme un conseil de cinq évêques pour gérer les affaires de l'Église, au sein duquel siègent les évêques Samu'îl, Athanāsiūs (Athanasie) et Ghrīghūriūs (Grégoire), trois évêques en conflit avec Shenouda²². Cela explique également la relative autonomie des services sociaux durant les années 1970 et la récupération de ce secteur stratégique par le pape après le décès de Samu'îl – tombé sous les balles des assassins de Sadate, aux côtés duquel il siégeait lors des commémorations de la Guerre d'Octobre (Guerre du Kippour).

1.2 *Les Banāt Maryam*

L'ordre des Banāt Maryam (les Filles de Marie), qui jouera un grand rôle auprès des chiffonniers, est fondé en 1965 en Moyenne-Égypte par l'évêque de Beni Suef, l'Anbā Athanāsiūs (1923-2000). Athanāsiūs est, comme l'Anbā Samu'îl, issu du groupe de écoles du dimanche de Giza. Il étudie la littérature anglaise à l'Université du Caire où l'enseignement est alors essentiellement dispensé par des Anglais. Il est ainsi exposé aux idées et aux manières de voir de chrétiens occidentaux.

En Égypte, la plupart des religieuses coptes mènent alors une vie contemplative, ce qui ne veut pas dire que les monastères qui les abritent soient totalement coupés du monde extérieur. Ils le sont dans la mesure où la plupart des femmes qui y résident n'en sortent presque jamais, mais certaines moniales connaissent au xx^e s. 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-Caire²³. Le fulgurant renouveau monastique au xx^e s. touche donc également les femmes qui vont s'impliquer de manière croissante dans la vie de leur Église, notamment en entrant au couvent²⁴. Catherine Mayeur-Jaouen a bien montré à quel point l'émergence

21 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.

22 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*, 110-111.

23 Voir Catherine Mayeur-Jaouen, « Umm Irīnī : l'engagement monastique copte au féminin », *Le Mouvement social* 231, n°2 (2010).

24 L'ouvrage de référence reste celui de Nelly van Doorn-Harder, *Contemporary Coptic Nuns* (Columbia : University of South Carolina Press, 1995), sur les femmes au sein de l'Église

d'un monachisme féminin, dont la tradition était faible en Égypte, constitue une évolution importante pour la communauté copte et pour les femmes au sein de celle-ci²⁵. Elle note également l'influence, pas toujours assumée, du modèle catholique, présent et visible en Égypte, à travers les congrégations enseignantes – Umm Irīnī et les premières Banāt Maryam fréquentèrent de telles écoles²⁶.

Une des sources de la fondation des Banāt Maryam est également à chercher dans le mouvement des célibataires « consacrés » (*mukarrasīn*), assez proche du modèle protestant des diaconesses consacrées²⁷. Dans le sillage du groupe réformiste de Giza et sous le patronage de personnalités comme le père Ṣalīb Sūrīāl ou Mattā al Miskīn, des jeunes hommes et 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, qui se spécialise dans les traductions et l'étude des écrits des pères de l'Église. Ce centre sera, jusqu'à la disparition du pape en 2012, l'un des hauts lieux de l'antisémitisme intellectuel au sein de la communauté.

Le mouvement des consacrés fait donc figure de précurseur. Nelly van Doorn-Harder indique que les premières sœurs actives sont notamment des femmes âgées ayant participé aux œuvres de l'Église durant les décennies précédentes²⁸. La première mère supérieure de l'ordre des Filles de Marie, sœur Hanna, s'était déjà impliquée dans des projets d'alphabétisation et de formation à la couture dans le but de procurer un revenu aux familles pauvres²⁹. Sœur Sara (née en 1946), qui succédera à Sœur Emmanuelle dans la gestion de

copte, voir également Berit Thorbjornsrud, « Born in the Wrong Age : Coptic Women in a Changing Society », in *Between desert and City : The Coptic Orthodox Church Today*, dir. Nelly van Doorn-Harder, Kari Vogt (Oslo : Novus Forlag, 1997), 167-189 et Febe Armanios, « The 'Virtuous Woman' : Images of Gender in Modern Coptic Society », *Middle Eastern Studies* 38, n° 1 (janvier 2002).

25 Mayeur-Jaouen, « Umm Irīnī ».

26 Un effort considérable a dû être entrepris pour « homologuer » l'ordre en mobilisant la tradition copte. Un livre fut publié, à cette fin, en 1971. Il était intitulé : *Le célibat et le service*. Voir, Van Doorn-Harder, *Contemporary*, 116-117.

27 Julia Hauser, *German Religious Women in Late Ottoman Beirut* (Leiden/Boston : Brill, 2015), 48-50.

28 Van Doorn-Harder, *Contemporary*, 116.

29 Van Doorn-Harder, *Contemporary*, 114.

l'école du Muqaṭṭam, est originaire d'une famille aisée de Minia. Elle étudie chez les Sœurs de Saint-Joseph-de-Lyon³⁰.

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 les servir. Et puis on avait une école gratuite qui dépendait de notre école alors chaque semaine, on allait faire des activités avec ces enfants³¹.

Lorsque j'interroge Sœur Sara sur l'influence des congrégations catholiques présentes en Haute-Égypte, elle me répond que le problème se posait de la sorte : Athanāsiūs voyait partir chez les catholiques de nombreuses jeunes filles ayant une vocation pour le service social et religieux, faute de débouché copte correspondant à de telles aspirations. Il souhaitait donc offrir aux coptes un équivalent aux religieuses catholiques.

En 1965, année de la fondation des Banāt Maryam, une sœur est recrutée. L'année suivante elles sont deux et leur nombre triple encore après cinq années d'existence. Il ne cesse ensuite de croître pour atteindre en 2009 le nombre de 140 membres³². Les activités sont très proches de celles d'un ordre de religieuses catholiques, comme la fondation de cliniques et de cliniques mobiles, pour atteindre les villages alentours. Les religieuses fondent aussi des lieux de retraite, des écoles primaires, des centres de formation professionnelle, et – fait plus rare en Égypte – un centre pour les handicapés mentaux. Des services pastoraux pour les mères célibataires ou les chrétiens souhaitant se convertir à l'islam, sont également développés³³.

Athanāsiūs encourage les sœurs à étudier et à continuer à se former. Certaines sont même envoyées à l'étranger pour poursuivre des études. Le parcours de la responsable du couvent de 'Izbat al Nakhl, Sœur Maria, est à cet égard révélateur : lors de son entrée au monastère en 1980, elle avait déjà étudié les sciences à l'Université du Caire et la religion à la Faculté cléricale du patriarcat (*Kuliyya Iklīrikiya*). Après son ordination, elle suit une formation à l'Institut œcuménique de Genève, qui dépend du Conseil Œcuménique des

30 Sœur Sara avec Sophie Strill-Rever, *Sœur Emmanuelle, mon amie, ma mère* (Paris : Presses de la Renaissance, 2009), 91. Entretien avec Sœur Sara, mars 2009.

31 Entretien avec Sœur Sara, mars 2009.

32 Entretien avec Sœur Sara, mars 2009.

33 Van Doorn-Harder, *Contemporary*, 119.

Églises (dont Athanāsiūs est alors membre). Avant de prendre la responsabilité du couvent de 'Izbat al Nakhl, elle reprend même des études en sciences de l'éducation, les poursuivant jusqu'au doctorat³⁴.

Malgré leur vigueur, les Banāt Maryam connaissent des temps difficiles. L'ordre reçoit la bénédiction du pape Kirillus VI lors de sa fondation mais ne parvint 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 l'on s'adresse à elles en les appelant *tasūnī*, (« ma sœur » en copte), et non *umminā* (notre mère en arabe), comme pour les autres religieuses³⁵.

Dans l'élan du mouvement des consacrées, de nombreuses femmes veuves ou célibataires, portant ou non l'habit religieux et vivant parfois dans des monastères, se mettent au service de leur communauté. Les situations et le statut de ces femmes varient d'un lieu à l'autre, en fonction de la personnalité de l'évêque. Dina El Khawaga a bien souligné l'enjeu que constituent – un peu malgré elles – les femmes s'engageant dans cette voie. Deux paradigmes peuvent être distingués : celui de « l'institutionnalisation et la centralisation comme modes d'action éventuels pour développer la pastorale » et celui de « l'intégration des initiatives de base dans un mouvement diversifié³⁶ ». Nous aurons à rediscuter de cette tension originelle qui concerne également le mouvement charismatique et nombre d'initiatives locales. Certaines furent brisées par le pape, alors que d'autres continuèrent à l'ombre protectrice d'un évêque. Shenouda crée finalement un statut de diaconesse afin de mettre de l'ordre dans la diversité de ces tendances et lutter contre les promoteurs de ce type d'engagements – essentiellement Mattā al Miskīn et Athanāsiūs. Les femmes consacrées seront dès lors intégrées à l'institution cléricale avec le statut précis mais complexe de diaconesse : 18 ans sont nécessaires pour y accéder, en poursuivant une évolution à travers toutes sortes de grades intermédiaires.

En 1991, le Saint-Synode prend la décision d'intégrer toutes les femmes consacrées au sein d'un ordre unique de diaconesses³⁷. 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 vis-à-vis de 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 représentant l'Église durant sa réclusion forcée. L'accès au patriarche sera par la suite souvent refusé à

34 Entretien avec Sœur Maria, mars 2009.

35 Van Doorn-Harder, *Contemporary*, 119.

36 El Khawaga, *Le renouveau*, 258-259.

37 El Khawaga, *Le renouveau*, 260-261.

Athanāsiūs qui sera tenu à l'écart des instances dirigeantes de l'Église³⁸. Ce n'est que tardivement que Shenouda pardonnera à Athanāsiūs et se rapprochera de ce dernier³⁹.

Pour le développement de l'ordre, la rencontre avec sœur Emmanuelle représente une étape cruciale, lui permettant d'étendre ses activités au Caire et de se développer en puisant dans les fonds récoltés par la célèbre religieuse française. Sara devient le véritable bras droit d'Emmanuelle et s'imposera comme l'héritière de la Chiffonnière aux yeux du public européen. Sœur Emmanuelle étend son activité au quartier du Muqattam, au début des années 1980, et à celui de Ṭura, dans les années 1990. Les Banāt Maryam deviennent propriétaires intégrales des couvents construits dans les trois quartiers de chiffonniers⁴⁰. Un comité mixte copte/catholique est créé par Sœur Emmanuelle pour gérer ses œuvres, rassemblant notamment le père Henri Boulad (S.J), le frère Jacques Boulad (frère des Écoles chrétiennes), 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 le retour de Sœur Emmanuelle en France et les catholiques ne seront plus associés aux projets des sœurs coptes⁴¹.

Athanāsiūs semble avoir continué, jusqu'à sa mort, à superviser les projets des religieuses au Caire. A sa disparition en 2000, le pape profitera de l'occasion pour reprendre le contrôle des couvents du Caire⁴². Sœur Sara parviendra cependant à préserver une large autonomie grâce aux canaux de financement alimentés par sa célébrité en France, ainsi qu'à l'Opération Orange, une association qui accepte de lui fournir des fonds sans aucun contrôle sur leur utilisation⁴³.

Sœur Sara s'appuie sur la figure de Sœur Emmanuelle pour asseoir sa position à la fois localement et vis-à-vis des bailleurs européens. Les élèves de l'école montent par exemple des spectacles glorifiant l'œuvre de la religieuse franco-belge. Un buste de marbre à l'effigie d'Emmanuelle trône dans l'entrée d'un centre construit il y a une dizaine d'années à Manshiyyat Nāṣir. A 'Izbat al Nakhl, en revanche, c'est la figure d'Athanāsiūs qui domine : son portrait orne

38 Hasan, *Christians*, 115.

39 Guirguis, Van Doorn, *The Emergence*, 167.

40 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.

41 Entretien avec Henri Boulad, mars 2009.

42 Entretien avec sœur Maria, mars 2009.

43 Entretien avec Jean Sage qui a longtemps œuvré au sein d'ASMAE France, puis a fondé l'Opération Orange pour soutenir Sœur Emmanuelle, Le Caire, mars 2010.

les murs du couvent et l'on trouve assez peu de traces de Sœur Emmanuelle. Lorsque je pose à Sœur Maria, la supérieure du couvent, la question de la renommée de sœur Emmanuelle au sein de l'ordre, elle me répond qu'elle est certes bien connue, « mais bien sûr pas autant que Mgr. Athanāsīūs ». Les sœurs savent que Sœur Emmanuelle a travaillé avec les chiffonniers « mais pas plus que ça⁴⁴ ».

2 Sœur Emmanuelle pour l'amour des chiffonniers

Sœur Emmanuelle joua un rôle fondamental auprès des *zabbālīn* aussi bien par sa présence et son action, que du fait de la visibilité qu'elle a offerte à cette communauté. Elle a profondément marqué les quartiers de chiffonniers par sa personnalité et par l'intérêt qu'elle porta à ses habitants, mais aussi, et surtout, en y fondant des institutions : écoles, dispensaires, et autres centres de formation. Elle contribua largement à faire connaître les *zabbālīn* en sillonnant inlassablement Le Caire – avant de parcourir le monde – à la recherche de soutiens auprès des chrétiens égyptiens et étrangers, mais aussi auprès de musulmans. De cette façon, elle tissa un impressionnant réseau dans la capitale égyptienne, au sein duquel les frères catholiques occupèrent une place centrale. A l'étranger, ses connexions ne furent pas moins remarquables, concentrées principalement dans les pays francophones (France-Suisse-Belgique). Ces relais d'admirateurs prirent très vite la forme d'associations qui continuent aujourd'hui à se réclamer de la mémoire de la religieuse, sans avoir toujours poursuivi leur travail avec les chiffonniers. Sœur Emmanuelle reste pourtant très peu connue en Égypte et de manière générale en dehors de la francophonie, même si la presse égyptienne évoqua son action au moment de son décès – peut-être du fait de la présence de Suzanne Mubarak à ses obsèques. Signe d'un regain d'intérêt chez les coptes, son autobiographie fut traduite en arabe par une maison d'édition protestante⁴⁵.

Si l'amour est placé en exergue de ce chapitre, c'est parce que c'est en ces termes que Sœur Emmanuelle a souhaité décrire son action ; c'est dans le vocabulaire de l'amour qu'elle a narré sa relation avec les chiffonniers à un public qu'elle souhaitait sensibiliser et mobiliser – essentiellement en suscitant des

44 Entretien avec sœur Maria, mars 2009.

45 Des éléments de cette partie ont déjà été publiés dans Gaétan du Roy, Jamie Furniss, « Sœur Emmanuelle et les chiffonniers : partage de vie et développement, 1971-1982 », in *Christianismes et politique. Dés-engagements des acteurs de la mission*, dir. Caroline Sappia, Olivier Servais (Paris : Karthala, 2010). La version arabe de l'autobiographie a été publiée par Markaz Bayt al Hayā en 2010.

dons d'argent. Je reprendrai dans ce chapitre les analyses de Luc Boltanski sur le régime de l'*agape* pour souligner la logique d'une action décrite sur le mode de la sollicitude. Il sera aussi question des contradictions entre ce registre et les actes concrets de Sœur Emmanuelle sur le terrain, notamment autour du caractère autoritaire de la religieuse et de la difficulté à faire dialoguer une grammaire de l'*agape* avec une logique de l'efficacité, chère aux professionnels du développement. Il s'agit ici bien entendu de dépasser les lectures hagiographiques passant sous silence l'ancrage local des projets et l'opinion des habitants du quartier concernant l'action de la religieuse. Comme j'ai pu le voir à plusieurs reprises, les journalistes en reportage « sur les traces de Sœur Emmanuelle », effectuent un parcours balisé à l'avance, rencontrant des interlocuteurs choisis par les associations liées à la religieuse ou par les Filles de Marie. Ils viennent en général chercher des témoignages émouvants confirmant le récit canonique véhiculé par l'abondante littérature à propos d'Emmanuelle.

2.1 *Sœur Emmanuelle choisit de vivre avec les pauvres*

Je ne retracerai pas ici l'ensemble du parcours de Sœur Emmanuelle qui a fait l'objet de nombreuses biographies. Disons simplement qu'elle fut enseignante au sein de l'ordre de Sœurs de Sion. Elle enseigne d'abord à Tunis, puis à Istanbul, et enfin à Alexandrie. Elle prend sa retraite en 1971, décidant alors de consacrer son temps au service des lépreux – inspirée en cela par l'exemple du père Damien. Sœur Emmanuelle exprima souvent cette frustration par rapport à cette vocation sociale longtemps réfrénée. Elle raconta maintes anecdotes illustrant la tension entre sa volonté de se mettre au service des plus démunis et la fonction d'enseignante dans une école élitiste. Cette vision apparaît cependant un peu forcée, si l'on en croit son biographe Philippe Asso qui insiste sur la part de reconstruction dans ce récit rétrospectif. La religieuse avait en réalité déjà trouvé auparavant l'occasion d'aider les pauvres en marge de son enseignement⁴⁶.

Si cette vocation s'ancre sans doute dans la spiritualité de Sœur Emmanuelle, sous-tendue par une certaine mystique de la pauvreté, elle intervient également dans un contexte de profond changement de la mission, en général, et des Sœurs de Notre-Dame-de-Sion, en particulier. Après Vatican II, de nombreuses missions catholiques passent la main à des congrégations locales.

46 Entretien avec Philippe Asso, Marseille, février 2010. Celui-ci a coécrit avec Sœur Emmanuelle, *Richesse de la pauvreté, Vivre à quoi ça sert et Confessions d'une religieuse* (Paris : J'ai Lu, 2004).

Ainsi, l'école d'Alexandrie est cédée en 1971 à des sœurs coptes catholiques⁴⁷. Les 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, en 2009, plus que cinq, dont une à la retraite et une postulante⁴⁸. Sœur Ghislaine, répondant aux questions du journaliste Thierry Desjardins, lui résume en ces termes, la situation au début des années 1970 :

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'⁴⁹.

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 maison⁵⁰. Sœur Emmanuelle souhaite servir dans une léproserie, ce que le gouvernement égyptien lui refuse car elle se trouve dans une zone militaire. A la place des lépreux, le nonce apostolique Mgr Bruno Heim, lui suggère un autre groupe marginal : les chiffonniers du Caire⁵¹. Emmanuelle pense se rendre à Imbāba où vit une communauté de chiffonniers, « mais cela ne s'est

47 Thierry Desjardins, *L'aventure de Sœur Emmanuelle* (Paris : Editions n°1, 1993), 222. On trouvera des explications sur les coptes catholiques dans Otto Meinardus, *Christians in Egypt. Orthodox, Catholic, and Protestant Communities Past and Present* (Le Caire/New York : The American University in Cairo Press, 2006). Les congrégations catholiques sont très réticentes à céder leurs institutions à des coptes orthodoxes.

48 Entretien, mars 2009, avec Sœur Karina, une sœur d'origine égyptienne, membre de l'ordre des Sœurs de Sion depuis 1962.

49 Desjardins, *L'aventure*, 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* (Paris : Flammarion, 2008), 157.

50 Plus tard, dans les années 1980, les sœurs de Sion se rapatrièrent 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.

51 Voir par ex., *Chiffonniers avec les chiffonniers* (Paris : Éditions de l'Atelier, 2002 [1977]), 17, où cette série d'événements est racontée.

pas arrangé⁵² ». Elle se tourne donc finalement vers ‘Izbat al Nakhl, peuplé également d’éboueurs et beaucoup plus proche de sa base de Maṭariyya.

Contrairement à Abūnā Sam‘ān, Sœur Emmanuelle ne part pas à la conquête d’âmes à sauver. Elle affirme, au contraire, se sentir elle-même évangélisée par les chiffonniers. Pourtant, si l’objectif de Sœur Emmanuelle n’est pas prosélyte, il n’est pas non plus – du moins initialement – de construire des écoles ou de lancer des projets de développement social : elle souhaite avant tout partager la vie des pauvres. Après quelques mois auprès des chiffonniers, elle explique avoir choisi de vivre avec les *zabbālīn* « pour partager et pour aimer »⁵³. Si le changement social n’est pas son but initial, la religieuse a déjà – au moment où elle écrit ces lignes en 1977 – mis en place diverses 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.

2.2 *La première décennie*

Durant les premières années de son action, Sœur Emmanuelle entame de manière pragmatique des actions à portée éducative et sanitaire, se rendant compte que vivre avec les pauvres et les aimer, sans rien entreprendre pour améliorer leurs conditions de vie, s’avère intenable. Elle se lance alors 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. Sœur Emmanuelle entreprend aussi des tournées à travers le quartier, comme elle l’a elle-même raconté dans *Chiffonnière avec les chiffonniers*, relevant 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 rêver « 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 amuse⁵⁴ ». Une petite troupe de scouts est formée dans le quartier fin 1972. « Sœur Emmanuelle s’intéressait à la situation sociale, aux comportements, raconte Uthmān l’un des moniteurs, les jeunes traînaient au café, buvaient de l’alcool, [et fumaient] du hachich »⁵⁵.

52 Paul Dreyfus, *Sœur Emmanuelle* (Paris, Le Centurion, 1983), 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 Muqāṭṭam et qu’ils en ont été chassés en 1970.

53 Sœur Emmanuelle, *Chiffonnière*, 25.

54 Citée dans Desjardins, *L’aventure*, 256.

55 Entretien avec Aḥmad ‘Uthmān, avril 2009.

Des scouts français et belges viennent participer à des camps en Égypte à partir des années 1980 et certains des moniteurs de Sœur Emmanuelle se rendent à leur tour en Europe pour acquérir de l'expérience⁵⁶.

Sœur Emmanuelle tisse ses réseaux dans le petit monde catholique égyptien. Les chrétiens levantins, alors sur le déclin, jouent un rôle clé dans ces activités sociales. Nous avons déjà mentionné le rôle du père Ayrou, nous verrons l'importance d'Henri et de Jacques Boulad. Tous trois sont d'origine syro-libanaise et appartiennent à des ordres catholiques latins.

Sœur Emmanuelle se choisit un père spirituel chez les jésuites du Collège de la Sainte Famille, le père Maurice Martin⁵⁷. Ce dernier organise des échanges entre ses élèves et les chiffonniers, à travers des matchs de football. C'est à l'occasion de l'une de ces rencontres sportives que les jeunes élèves du collège, les frères Ragui et Hānī Asaad, rencontrent pour la première fois les chiffonniers. La religieuse noue des liens avec les Frères des Écoles Chrétiennes qui ont une école à Faggala, le Collège de la Salle⁵⁸. Lorsqu'elle participera à la création de l'APE, la religieuse en confiera la gestion financière à Jacques Boulad⁵⁹. A partir des années 1980, le Collège devient le lieu d'accueil des scouts belges ou français de passage. C'est également là que seront basées les missions d'ASMAE (Aide Sociale et Médicale à l'Égypte), ainsi que les permanents de l'association au Caire.

56 Les deux chefs scouts belges qui reviennent d'un camp au Caire en 1982, font part des difficultés rencontrées pour accorder leur vision du scoutisme avec celle d'Ishāq et Ahmad : « A Ismaïlia, nous nous sommes réellement rendu 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 qui expliqueraient ces divergences. *Lettre mensuelle d'ASMAE*, non datée, probablement 1982. Archives d'ASMAE.

57 Le père Maurice Martin fut également un intellectuel prolifique travaillant essentiellement sur l'histoire des Coptes. Voir l'ouvrage collectif, *Itinéraires d'Égypte. Mélanges offerts au père Maurice Martin s.j.*, dir. Christian Décobert (Le Caire : IFAO, 1992).

58 Les Frères des écoles chrétiennes sont présents en Égypte 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 Mūsī, à l'intention de milieux l'étant moins. On trouve une liste des écoles catholiques dans Irène Fenoglio, « Le français en Égypte (1850-1950). Une création des missions religieuses françaises », *SIHFLES* 10 (1992). Voir aussi la thèse de Abécassis, *L'enseignement*.

59 Le frère de Jacques Boulad, le père Henri Boulad, est jésuite à la Sainte-Famille. Il a longtemps été directeur de Caritas Égypte, puis directeur du collège de la Sainte-Famille. En revanche, 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 m'avait accordé en août 2009.

2.3 *Internationalisation de l'action de Sœur Emmanuelle*

En 1974, le terrain de football des chiffonniers de 'Izbat al NakhI, 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 à la suite d'une dispute dans un café. Cet événement est présenté par Sœur Emmanuelle comme un tournant la poussant à intervenir plus activement dans la vie sociale des chiffonniers. Elle se met en quête de fonds pour bâtir des centres sociaux et créer un club pour les jeunes. La religieuse se décide alors à partir en Europe pour lever les 30.000 dollars nécessaires à l'achat d'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 »⁶⁰.

L'étonnant succès de Sœur Emmanuelle en récolteuse de fonds permet, à la fin des années 1970, le lancement du centre Salâm de 'Izbat al NakhI⁶¹. On voit très tôt émerger le type de projets qui seront ensuite développés au Muqaṭṭam par Emmanuelle et par EQI. En 1979, dans un rapport du Centre Salâm, est évoquée l'idée de « bâtir un village pilote pour 100 familles de chiffonniers où les habitations seraient complètement séparées de la cour, des ordures et des porcs⁶² ». L'idée de séparer travail et habitation reviendra systématiquement dans les différents projets de développement des quartiers de chiffonniers. De même l'idée de créer une fabrique de compost – qui sera construite au Muqaṭṭam en 1984 – est déjà évoqué dans certains rapports. Un dispensaire voit le jour en 1981, où travaillent un médecin généraliste, un gynécologue, une infirmière diplômée, une sœur, deux aides et une femme de ménage. Il y a également un ouvrier et un centre d'alphabétisation recevant à peu près 90 jeunes filles dans la journée⁶³, un autre pour les hommes, un jardin d'enfant et un club⁶⁴. Le centre Salâm ne cessera ensuite de s'étendre⁶⁵.

60 Sœur Emmanuelle, *Chiffonnière*, 163.

61 En témoigne un rapport daté de mars 1981, à en-tête du centre. Non signé, écrit en français. Archives des Amis de Sœur Emmanuelle.

62 Archives des Amis de Sœur Emmanuelle, Belgique.

63 Le rédacteur du rapport regrette le manque de chiffonniers à plusieurs reprises : « une trentaine de chiffonniers cela ne paraît pas suffisant ».

64 Le rapport note à ce propos : « ensuite les chiffonniers se sont sentis méprisés par les jeunes du village et ne sont plus venus ».

65 Le rapport de stage d'Arnaud Boonen, étudiant en sciences de l'éducation, donne une idée des activités des sœurs égyptiennes à 'Izbat al NakhI en 1985-1986, *Étude 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).

Des volontaires européens viennent également proposer leur aide. Dès 1976, une Belge, Christiane Bruyninckx, se rend à 'Izbat al Nakhl. L'année suivante, la parution de *Chiffonnière avec les chiffonniers* attire l'attention des médias européens et l'action de Sœur Emmanuelle ne tarde pas à susciter des créations associatives en Europe. Les Amis de Sœur Emmanuelle voient le jour en 1979, en Belgique et en Suisse, et l'année suivante en France. De jeunes étudiants européens viennent proposer leur aide dès la fin des années 1970, ce dont témoigne un document peu engageant du Centre Salâm qui mettait en garde les éventuels candidats contre le climat, l'absence d'eau et d'électricité dans le quartier, la « vermine » et les musulmans « parfois excités par un fanatique qui vient de l'étranger⁶⁶ ».

Un petit groupe de Belges issus de la bourgeoisie catholique, décide de venir prêter main forte à Sœur Emmanuelle en 1981⁶⁷. Celle-ci les éconduit, leur expliquant qu'elle aurait besoin de médecins, de maçons et d'argent, mais pas de jeunes étudiants idéalistes⁶⁸. Ces derniers se tournent donc vers le père Sam'an au Muqattam⁶⁹. Le prêtre leur désigne alors le côté du quartier qui n'avait pas encore bénéficié des services introduits par l'Église⁷⁰. Les membres de ce groupe développeront, au fil des années, des projets de chantiers pour les jeunes belges en Égypte avec leur association, ASMAE (Aide sociale et médicale à l'Égypte).

ASMAE France est créé par ASMAE Belgique en 1985. L'association propose à des jeunes de s'engager sur le terrain en travaillant sur des 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 tentera, en 1989, de coordonner toutes ces associations à travers la rédaction d'une charte. Des conflits surgirent rapidement entre les diverses associations et entre celles-ci et leur figure tutélaire. En effet, ASMAE se professionnalise et ses objectifs deviennent difficilement conciliables avec le style impulsif de la religieuse. Un courrier d'Emmanuelle, daté de 1989, illustre bien ces tensions. Il montre un aspect de

66 Document daté de mars 1979, archives d'ASMAE.

67 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 Lelouch (1981). Voir aussi <http://passerelles-web.info/?p=416>, consulté le 29/06/2021.

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

69 Entretien avec Henry Visart, septembre 2012.

70 Il s'agit du nord du quartier, couramment dénommé, partie haute, par les habitants.

la personnalité de la religieuse peu relevé par ses biographes mais souvent évoqué par les personnes que j'ai interrogées au Caire et en Europe.

J'ai rencontré par hasard Thierry [ASMAE] chez le frère Régis [frère des Écoles chrétiennes], je lui ai dit que nous devrions davantage collaborer, car, pratiquement nous ne nous voyons 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 Égypte, 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 ...⁷¹ [...]

En 1990, un désaccord majeur amène finalement ASMAE France et ASMAE Belgique à se séparer. A l'occasion d'un coup de force, Sœur Emmanuelle annule le vote qui venait de désigner le nouveau conseil d'administration d'ASMAE France, faisant procéder, dans la foulée, à un nouveau scrutin à l'issue plus conforme à ses vœux⁷². Depuis lors ASMAE France et Belgique partagent le même acronyme mais constituent deux associations distinctes. Au chapitre des scissions, mentionnons encore le cas de Jean Sage, un géographe travaillant alors avec ASMAE France, qui se disputa avec les membres de l'association après le tremblement de terre de 1992 qui frappa durement le Muqattam. Sage transfère alors une importante somme d'argent à Sœur Sara pour couvrir les frais de réparation de l'école, sans en référer au conseil d'administration qui décidera dès lors de l'exclure. Il créera en réaction une nouvelle association appelée Opération Orange⁷³.

71 Lettre dactylographiée datée du 29/5/1989, à en-tête du Centre médico-social Maḥabba, et signé « votre sœur chiffonnière Emmanuelle ». Archives d'ASMAE.

72 De nombreux documents dans les archives d'ASMAE permettent de suivre cette affaire dans le détail. Des menaces de procès ont même été brandies.

73 Entretien avec Jean Sage, mars 2010.

2.4 *Le développement des œuvres au Muqattam*

Un protocole d'accord, daté de 1980, entre Sœur Emmanuelle, les Amis de Sœur Emmanuelle Belgique et les Amis de Sœur Emmanuelle Suisse, clarifie la structure de gestion du Centre Salām, le centre médical de 'Izbat al Nakhl⁷⁴. Le document précise :

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'Église ». Cette notion qui est inconnue et difficile à comprendre en Europe, est cependant essentielle à ses yeux.

Il est également convenu que tous les biens, meubles et immeubles, ainsi que les comptes en banque, seront désormais propriété du couvent des Banāt Maryam. Le document est signé par Sœur Emmanuelle, Sœur Sara et Mgr. Athanāsiūs. Sœur Emmanuelle se tourne donc vers le seul ordre de sœurs coptes orthodoxes actives bien qu'elle ait auparavant songé à confier les institutions des différents quartiers de chiffonniers à des sœurs catholiques. Elle se tourne vers les Banāt Maryam pour y recruter les sœurs qui travailleront avec elle et prendront la relève après son départ d'Égypte en 1993. Après cette date, ce sont elles qui assureront la gestion des institutions – hôpitaux, clubs, écoles – créées dans les trois quartiers de chiffonniers.

La rencontre avec Sœur Sara remonte à 1975. La religieuse française parvenait à convaincre la jeune Sara, alors âgée de 28 ans, de venir l'épauler au Caire. En effet, le changement d'échelle du travail auprès des chiffonniers rendait cette aide indispensable, qui résolvait au passage le problème de la succession, en ancrant ses œuvres dans le paysage religieux local. Cette stabilité lui permettra ensuite d'étendre son activité à d'autres quartiers de chiffonniers.

Sœur Emmanuelle après avoir éconduit les jeunes Belges d'ASMAE, prend tout de même leur suite en s'intéressant au Muqattam, où elle répliquera l'expérience de 'Izbat al Nakhl. Ce déménagement s'accompagne de nouveaux partenariats, notamment avec des institutions laïques, spécialisées dans le « développement ». 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 et les inviter à se rendre au centre d'alphabétisation construit par les jeunes Belges.

Son travail commence en 1982. Dès 1983, les Belges d'ASMAE acquièrent un terrain pour y bâtir une école⁷⁵. Labīb (le chiffonnier de 'Izbit al Nakhl qui avait

74 Archives des Amis de Sœur Emmanuelle Belgique, ce protocole est daté de mars 1980.

75 Lettre mensuelle d'ASMAE, novembre 1983.

donné une cabane à Emmanuelle pour s'y installer) et Georges (son chauffeur francophone) y donnent des cours⁷⁶. Un jeune garçon du quartier, Romani Badir, qui a fréquenté l'école, contribue également à l'effort d'alphabétisation et devient proche de Sœur Emmanuelle⁷⁷. L'école fonctionne d'abord avec des professeurs locaux – des adultes qui ont fait des études en Haute-Égypte avant d'arriver au Muqattam⁷⁸. Petit à petit, elle s'agrandira jusqu'à obtenir la reconnaissance du gouvernement en tant qu'école privée. À partir de ce moment, la plupart des professeurs seront engagés à l'extérieur du quartier. Cette institution offrait d'abord un enseignement primaire, ensuite un bâtiment destiné à l'enseignement intermédiaire sera construit au début des années 1990. Une école secondaire commerciale pour les filles est enfin bâtie, mais elle a cessé aujourd'hui de fonctionner⁷⁹. Une maternité est en projet dès 1982, mais elle ne dépassera pas le stade du dispensaire. Cette même année, Emmanuelle acquiert un terrain sur les bords du Canal de Suez sur lequel elle fait construire une maison permettant d'organiser des vacances pour les jeunes⁸⁰.

ASMAE met en place une caisse destinée à fournir des prêts sans intérêts au *zabbālīn*, afin de leur permettre de bâtir leurs habitations en dur. Cette caisse est gérée par l'Association des chiffonniers (voir infra) qui en désigne, sous la houlette d'Emmanuelle et du père Sam'ān, les bénéficiaires⁸¹. Une campagne est aussi lancée dans le quotidien la Libre Belgique, pour contribuer à ce projet, intitulée « 1000 logements pour le Moqattam ». EQI, le cabinet d'ingénieurs qui gère la plupart des projets d'ampleur dans le quartier, vient également prêter main forte à l'initiative en proposant son expertise⁸².

76 Lettre mensuelle d'ASMAE, novembre 1983.

77 Conversations avec Romani Badir, mars 2007.

78 Entretien avec Edouard Šābir qui a été professeur à partir de 1989 pendant deux ans, puis est devenu secrétaire à l'école.

79 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.

80 *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 'Izbat al Nakhī, pour raconter ce qu'elle fait au Caire et encourager les dons aux différentes associations.

81 Lettre de Sœur Emmanuelle publiée dans la lettre mensuelle d'ASMAE, 1984, archives d'ASMAE.

82 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,

En 1987, alors qu'elle reçoit un doctorat honoris causa de l'Université Catholique de Louvain (UCLouvain), Sœur Emmanuelle insiste dans son discours sur la nécessité de construire un club de sport pour les jeunes du quartier. A la suite de cet appel, l'opération « Sport Emmanuelle » est lancée par l'UCLouvain en collaboration avec le quotidien la Libre Belgique, afin de récolter la somme nécessaire à la construction du centre. Au fur et à mesure que les projets se multiplient, ASMAE Belgique prend ses distances avec Sœur Emmanuelle. L'association collabore surtout avec le père Henri Boulad qui dirige à l'époque Caritas Égypte, mais aussi avec les sœurs de mère Theresa qui ont ouvert un orphelinat au Muqaṭṭam dans les années 1980, et, enfin, avec l'APE, avec laquelle ASMAE mènera de nombreux projets au Caire.

Toutes ces activités sont assez semblables à celles qui avaient été lancées à 'Izbat al Nakhl mais, cette fois, à une autre échelle. Des investissements sont entrepris par Emmanuelle en collaboration avec les acteurs du développement présents sur le terrain. Elle finance en 1984 un projet d'usine de compost lancé par EQI. Elle permet également à l'Association des chiffonniers d'acheter des camions pour réagir au bannissement des charrettes par le gouvernorat. Ces différentes actions et institutions finissent par atteindre des proportions considérables. En 1987, Sœur Emmanuelle rémunère 150 personnes en Égypte et pour cette seule année, les Amis de sœur Emmanuelle Belgique ont recueilli 15 millions de francs belges⁸³. Le frère Boulad, qui s'est occupé pendant 13 ans de la comptabilité de Sœur Emmanuelle, estime à 3 ou 4 millions de dollars les sommes ayant transité par son intermédiaire, alors même que l'argent arrivait également à travers d'autres canaux⁸⁴.

Dès 1985, Sœur Emmanuelle étend son activité au bidonville de Ṭura, y résidant même de temps en temps⁸⁵. Le quartier est alors à peu près dans le même état que Manshiyyat Nāṣir au début des années 1980, avant les interventions extérieures. Il est cependant nettement moins peuplé (un document produit par ASMAE donne le chiffre de 729 habitants avec une légère majorité chrétienne). A nouveau, sont créés un dispensaire, une salle d'alphabétisation et

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 29/06/2021.

83 Procès-verbal de l'assemblée générale de l'ASBL les Amis de Sœur Emmanuelle, le 15 avril 1988. Archives d'ASMAE.

84 Entretien avec le frère Boulad, juillet 2009.

85 Entretien avec Sylviane Sorel qui a vécu au Muqaṭṭam entre 1984 et 1986 et qui a travaillé au dispensaire, Bruxelles 2012.

des projets de construction de logements sont lancés⁸⁶. Les interventions à Ṭura commencent à mobiliser un nouveau type d'acteurs : les riches femmes expatriées, particulièrement les épouses d'ambassadeurs. Cela s'explique notamment par la proximité de ce quartier de chiffonniers avec la banlieue cossue de Ma'ādī qui accueille traditionnellement les étrangers fortunés. Un couvent des Banāt Maryam s'implantera à Ṭura sous la supervision de Sœur Sara.

2.5 *Brève réflexion sur le charisme d'amour d'Emmanuelle*

La célébrité de Sœur Emmanuelle va rapidement dépasser le cadre des communautés chrétiennes installées au Caire pour atteindre un large public, à travers de nombreuses apparitions sur les plateaux de télévision européens. La religieuse sera classée plusieurs fois comme l'une des personnalités préférées des Français⁸⁷. A sa mort, en 2008, les journaux télévisés hexagonaux bouleversèrent même leur cours habituel afin de consacrer l'essentiel de leur édition à cette disparition. Une messe d'hommage fut 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 le sujet de ce livre. Le fait qu'elle ait suscité tant d'attention est certainement révélateur des attentes du public européen⁸⁸. L'étude de la place du discours sur la souffrance lointaine, la politique de la pitié⁸⁹, dans la vie publique contemporaine pourrait être éclairée par cette

86 « Les projets et organisations visitées », document non daté (probablement 1985), ni signé, archives d'ASMAE.

87 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 29/06/2021.

88 Des éléments d'analyse dans Julien Potel, *Portes ouvertes chez les religieuses* (Paris/Montréal : L'Harmattan, 1999), 111-119 ; Jamie Furniss, « Religion, Humanitarianism and Development : the Secular Materialist 'Mission' of Sœur Emmanuelle with Cairo Garbage Collectors », *A Contrario* 18, n° 2 (2012) : 97-123 et Gaétan du Roy, Jamie Furniss, « Mission évangéliste et mission développementaliste : deux manières de filmer les chiffonniers du Caire », in *Mission et cinéma. Films missionnaires et missionnaires au cinéma*, dir. Émilie Gangnat, Annie Lenoble-Bart, Jean-François Zorn (Paris : Karthala, 2013).

89 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. Luc Boltanski, « The Legitimacy of Humanitarian Actions and their Media Representation: The Case of France », *Ethical Perspectives* 7, n° 1 (2000) : 6.

étude de cas. Je me contenterai ici de donner quelques pistes et de faire le lien avec ce qui m'intéresse plus particulièrement : l'impact de son action sur le terrain.

Sœur Emmanuelle inscrit ses interventions dans le registre de l'*agape*. Ce qu'elle donnait à voir fut essentiellement l'amour qu'elle éprouvait pour les chiffonniers, les singularisant comme des êtres dotés d'une valeur et d'une dignité propres. Luc Boltanski a développé l'idée qu'il existe une possibilité d'agir en « régime d'amour ». Le sociologue distingue cette forme d'engagement social d'un régime de « justification⁹⁰ », impliquant des opérations de mise en équivalence, de définition de grandeurs et de généralisation des arguments selon des principes de justice. Le régime d'amour, au contraire, s'attache à la singularité des personnes, limitant, voire suspendant, la réflexivité de l'action, supposée relever de la gratuité du don. Cette suspension apparaît bien « dans l'énoncé 'tu vois je te donne sans compter' qui se dénie lui-même en faisant ressurgir le soupçon d'un calcul⁹¹ ». Le régime d'amour exclut également la possibilité de dénoncer ou la rend, pour le moins, délicate. *Chiffonnière avec les chiffonniers* en est un bon exemple, dont le style pourrait être rapproché des *Fioretti* de François d'Assise⁹².

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'amour⁹³.

Le livre d'Emmanuelle constitue une sorte de collection de petites vignettes, de moments de vie, où sont privilégiés les dialogues au style direct, les scènes de face-à-face et de rencontre. Et pour écarter l'accusation prévisible de

90 Qu'il a développé avec Laurent Thévenot dans *De la justification. Les économies de la grandeur* (Paris : Gallimard, 1991).

91 Luc Boltanski, Marie-Noël Godet, « Messages d'amour sur le *Téléphone du dimanche* », *Politix* 31, n° 8 (1995) : 32.

92 Argument déjà développé dans du Roy, Furniss « Mission Évangéliste ». La comparaison avec les *Fioretti* nous a été inspirée par un article de Xavier Ternisien dans *Le Monde*, 20/10/08.

93 Luc Boltanski, *L'amour et la justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action* (Paris : Métailié, 1990), 185.

misérabilisme⁹⁴, le livre évite d'évoquer frontalement le misérable – il se concentre sur 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 haute⁹⁵.

Ces récits passent sous silence les contraintes matérielles, les moyens de l'action, et, souvent, les collaborateurs innombrables d'Emmanuelle. Ils insistent en revanche sur la relation de face-à-face, la rencontre. Le succès médiatique de la religieuse doit beaucoup à ce registre de l'« interpellation éthique »⁹⁶. 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, en mode mineur, n'allant pas jusqu'à la mise en place d'un argumentaire susceptible d'embrayer sur la désignation de responsables⁹⁷. On peut en effet discerner

94 Voir Luc Boltanski, *La souffrance à distance* (Paris : Métailié, 1993), 28.

95 Sœur Emmanuelle, *Chiffonnière*, 25-26.

96 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 Philippe Corcuff, « Justifications, stratégie et compassion : apport de la sociologie des régimes d'action », *Correspondances (Bulletin d'information scientifique de l'Institut de Recherche sur la Maghreb contemporain)* 51 (juin 1998).

97 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 29/06/2021.

une évolution dans ses livres vers une forme de compromis entre la posture de l'attendrissement et celle de l'indignation. Les positions tiers-mondistes perdant de leur vigueur au fil des années 1980, nombre d'arguments leur étant liés deviennent, dans une version atténuée, des *topos* du discours public. Des médecins venus de la gauche réactualisent le registre de l'action humanitaire dans les années 1970, en s'investissant dans une aide directe aux victimes des pays du Tiers-Monde, pour faire face à la difficulté de construire de longues chaînes argumentaires auparavant nécessaires à la dénonciation d'injustices frappant les pays du Sud.

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 chaînes 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 politique⁹⁸.

Sœur Emmanuelle intégra donc à son discours une dose de dénonciation des injustices vécues par les chiffonniers. Une fois sorti des seuls milieux catholiques, le romantisme de la pauvreté et de la vie avec les plus démunis ne suffisait plus. On le voit clairement dans ces extraits de *Richesse de la pauvreté* écrit en collaboration 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 présente⁹⁹. [...]

98 Luc Boltanski, Ève Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme* (Paris : Gallimard, 1999), 430.

99 Sœur Emmanuelle, *Richesse*.

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 « fonds 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 rapprocher cette argumentation de la thématique de « l'exclusion sociale » dans la France des années 1980 : « contrairement au modèle des classes sociales, dans lequel l'explication de la misère du 'prolétariat' reposait sur la désignation d'une 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 compte¹⁰⁰ ».

Dans les quartiers de chiffonniers la mémoire de Sœur Emmanuelle est restée vive. Comme l'a écrit Jamie Furniss : « Just mentioning sœur Emmanuelle's name to the Zabbaleen in Ezbet el-Nakhl or in Manshiet Nasser unleashed deluges of oral history and reminiscences¹⁰¹ ». Pour les Égyptiens qui ont travaillé à ses côtés, cet engagement fut également marquant. Par exemple Iṣḥāq, son chef scout, ou le Dr. 'Adil, le médecin qu'elle recruta pour travailler dans ses dispensaires, racontent volontiers comment ils furent embarqués dans l'aventure, interpellés par l'énergie de la sœur. Ils se rappellent avec plaisir la manière dont ils l'on rencontrée :

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. [...]

Le jeune médecin rencontre la religieuse à l'église de 'Izbat al Nakhl, où il se rendait avec un groupe de catéchumènes. Il salue donc cette dernière occupée à lire dans l'église, laquelle l'invite sans transition à venir l'aider dans ses projets¹⁰².

100 Boltanski, Chiapello, *Le nouvel esprit*, 436.

101 Furniss, « The Secular Materialist », 102.

102 Entretien avec le Dr 'Adil en français, mars 2007.

A Manshiyyat Nāsir, la mémoire de la sœur est cependant moins prégnante que ce que l'on pourrait imaginer vu de France ou de Belgique. Elle varie en réalité selon les personnes et les lieux. Son souvenir est en général plus vif du côté nord, les « hauts *zarā'ib* », situés aux alentours des institutions qu'elle a bâties. La plupart des habitants savent bien qui elle était et qu'elle est à l'origine de l'école et du dispensaire. Mais beaucoup d'entre eux ne l'ont pas connue, ni n'ont collaboré avec elle. L'aide qu'elle a apportée fut aussi très localisée et ne profita jamais à tous les habitants de ce quartier. Son action eut en réalité moins d'importance et d'impact que les hagiographies ne le laissent habituellement entendre. La mémoire de la religieuse est aujourd'hui entretenue au Muqattam par Sœur Sara et transmise aux enfants qui fréquentent l'école des Banāt Maryam.

Les habitants du quartier qui se sont engagés à ses côtés gardent souvent un souvenir ému de la première rencontre avec elle et évoquent la sœur sur le registre de l'interpellation, dont nous avons déjà vu quelques exemples, et qui n'est donc pas uniquement un discours destiné aux Européens. Ils utilisent d'ailleurs souvent le discours direct pour faire parler Emmanuelle lorsqu'ils évoquent leurs souvenirs.

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 bonnes sages-femmes et souvent les enfants mouraient très tôt. [...] Et il y avait beaucoup de maladies dont les gens ne savaient pas d'où elles venaient. [...] Je me rappelle bien 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 visitait¹⁰³.

Ces souvenirs semblent avoir profondément marqué le jeune homme, à moins qu'il ne s'agisse d'une reconstruction puisant dans le récit hagiographique perpétué par les sœurs coptes. Les parents de Joseph furent proches de Sœur Emmanuelle. Ils travaillèrent avec elle et travaillent toujours aujourd'hui pour 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. Nous allons voir en effet que l'action d'Emmanuelle s'est inscrite sur le terrain au travers de liens privilégiés avec certaines familles, que l'on

103 Entretien, Joseph Gamal, 2009.

peut décrire comme une forme de patronage ou de clientélisme, qui facilita l'inscription locale des œuvres dans le quartier.

3 La vie associative au Muqāṭṭam, entre développement international et charité communautaire

Une partie des classes supérieures chrétiennes s'implique dans le secteur du développement au début des années 1980, afin de palier l'affaiblissement des services de l'État. A la suite de l'assassinat de l'Anbā Samu'īl et de la marginalisation de son courant au sein de l'Église, le développement devient un mode d'action alternatif permettant d'échapper aux réseaux d'influence du pape. On voit également apparaître, en ce début des années 1980, de jeunes professionnels du développement urbain, passés par les universités étasuniennes, qui profitent du fait que les OI aient besoin d'intermédiaires égyptiens parlant le langage du développement et pouvant les aider à contourner une administration égyptienne réticente aux projets de régularisation des quartiers informels. Mounir Neametalla constitue l'archétype de ces nouveaux consultants en développement. Il est, affirme-t-il, le premier à créer un cabinet consacré à cette activité¹⁰⁴. Ce petit milieu est bien introduit à la Ford Foundation, ainsi que dans les ambassades occidentales. Il se lie également aux réseaux d'ONG catholiques et fréquente l'élite musulmane depuis l'école.

Les opportunités de créer ces 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* des zones informelles : les *Low Income Housing Development Unit* et *Low Income Housing Fund* au sein du Ministère du logement égyptien. Or Sadate procède à une réforme de décentralisation à la fin des années 1970, transférant de nombreuses compétences vers les gouvernorats. Cela contrarie les tentatives des OI d'encourager la centralisation des organismes en charge des questions urbaines, et complique la mise en œuvre des projets de Hilwān et Manshiyyat Nāṣir¹⁰⁵. EQI trouve, dans cette configuration, un espace à occuper comme relais local pour les OI qui entendent contourner l'administration égyptienne.

La première cible de la coopération américaine est l'habitat informel mais l'attention glisse, au fur et à mesure, vers l'économie informelle. Dans son livre *Markets of Dispossession*, Julia Elyachar apporte un éclairage intéressant sur

104 Voir Furniss, *Metaphors*, 149.

105 Dorman, *The Politics*, 181-182. Voir aussi chap. 1.

le contexte de l'émergence de cette attention internationale pour la question de l'informalité. Comme dans le domaine de l'urbanisme, où l'on prône l'amélioration du bâti existant en diminuant la part des interventions de l'État, les années 1980-90 connaissent un véritable engouement autour de l'économie informelle. Il trouve sa source – dès les années 1960-1970 – dans la prise de conscience par les compagnies américaines et européennes, 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. A partir de la fin des années 1980, l'Organisation internationale du travail (OIT) lance de grands programmes d'étude du « secteur informel ». La définition de ce dernier évoluera progressivement : il s'agit au départ de tout ce qui échappe à l'État, à son imposition et à ses statistiques, mais très vite l'économie informelle sera caractérisée par la taille des ateliers de production, que l'on nommera dès lors « micro-entreprises ». L'informalité devient quantifiable et de plus en plus dépendante de circuits spécifiques, alimentés par l'aide au développement des OI. Cette tendance favorise la reconversion d'entrepreneurs n'ayant rien de marginaux en micro-entrepreneurs, de manière à se connecter au circuit des aides financières internationales¹⁰⁶.

EQI sert de courroie de transmission entre les nouveaux agendas des OI ou des ONG internationales et le quartier des chiffonniers. On peut ainsi voir les projets du cabinet de développement suivre pas à pas – au rythme des appels d'offre –, l'évolution des conceptions en vogue dans les milieux du développement urbain. EQI entreprend en premier lieu de « cartographier » la communauté cible afin de comprendre son fonctionnement et pouvoir ensuite y intervenir. C'est d'abord l'amélioration des infrastructures qui est en ligne de mire – les égouts, l'eau et l'électricité – et les conditions de travail. On cherche ensuite à renforcer la capacité de ramassage des *zabbālīn* pour étendre leurs zones de collectes. EQI se lancera enfin dans le microcrédit et financera des projets de *self-empowerment* des femmes sous la coupe de l'APE. Des projets de santé sont également développés, 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

106 Elyachar, *Markets*, 77-86.

of self-empowerment, and the different strands of the NGO and IO development community and the state united around an informal economy and microenterprise agenda¹⁰⁷.

On peut formuler de la manière suivante la contradiction séminale marquant les projets de développement auprès des chiffonniers : on cherche à formaliser leur travail, à condition cependant qu'ils restent des *zabbālīn*, des travailleurs de l'informel – le but étant de renforcer leurs capacités de ramassage, non de les encourager à changer de profession. Tout l'effort des interventions de développement s'oriente donc vers la réorganisation de leurs manières de vivre et d'habiter, en séparant par exemple les espaces de vie et de travail¹⁰⁸. 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 bénéfique. Mais dans le même temps, tous les discours produits à propos du Muqattam ne cessent de décrire la singularité du lieu et de ses habitants, dont la mise en récit constitue le fonds de commerce des acteurs du développement.

En 2009, alors que nous rendions visite avec Jamie Furniss, aux ingénieurs d'EQI qui avaient participé aux projets de développement au Muqattam, le cabinet était sur le point de fermer. M. Neamettalla semblait s'occuper prioritairement de son *ecolodge* de luxe dans l'oasis de Siwa, présenté comme un projet de développement durable¹⁰⁹. Après la révolution, pourtant, EQI chercha à nouveau à s'investir au Muqattam, en collaboration avec l'Institut Français d'Égypte¹¹⁰ et une fondation appelée Locus, sous la bannière cette fois d'un « eco-village ». Une fois de plus les chiffonniers – plus et mieux que n'importe qui d'autre – se prêtaient à la formulation d'un récit agréable aux oreilles des bailleurs de fonds internationaux, en phase avec le « développement durable » très en vogue ces dernières années¹¹¹. Mais revenons sur les différents projets de développement qui se succédèrent au Muqattam.

3.1 *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. Il la préside personnellement avant d'en laisser la direction à un proche collaborateur travaillant pour son évêché :

107 Elyachar, *Markets*, 81.

108 Voir Furniss, *Metaphors*, p. 156-166.

109 Voir le site de l'ecolodge : <http://taziry.com/>, 29/06/2021.

110 Anciennement nommé Centre français de Culture et de Coopération (CFCC).

111 Voir par exemple la livraison d'*Égypte/Monde Arabe* troisième série, n° 8 (2011) : *Le développement durable au Caire : une provocation ?*.

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 décemment¹¹². Elle est enregistrée auprès du ministère des Affaires sociales comme *gam'yyat riāya*, association de protection. Au départ l'association répond surtout à des objectifs religieux, mais son comité de direction comprend cependant des membres extérieurs à la communauté, ce qui crée une ouverture vers le monde extérieur qui sera bien utile par la suite aux chiffonniers¹¹³. Marie Assaad raconte comment l'évêque fut 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 racontée l'Anbā Samu'īl et Sœur Emmanuelle. Un jour le portier lui a dit « l'homme qui ramasse vos poubelles veut 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 »¹¹⁴.

3.2 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"¹¹⁵.

2013 : "There is one Muqaṭṭam in the world. The real asset is the unique nature of the community"¹¹⁶.

EQI va jouer un rôle très important au Muqaṭṭam durant les années 1980 et permettra d'accélérer le développement du quartier, grâce aux multiples projets qu'il y a impulsés. A nouveau Sœur Emmanuelle semble avoir contribué à cette implication d'EQI. En 1978, elle entreprend un voyage aux États-Unis

112 Marie Assaad, Nadia Garas, *Experiments in Community Development in a Zabbaleen Settlement, Cairo Papers in Social Sciences* 16, monograph 4 (Winter 1993/1994) : 8 ; EQI 1997, 54.

113 Elena Volpi, « Community Organization and Development among the Zabbalin of Muqaṭṭam », *Cairo Papers in Social Science* 19, n° 4 (1997) : 19.

114 Entretien avec Marie Assaad, avril 2009.

115 EQI n°3, 12.

116 Mounir Neamettala au Monastère saint Sam'ān, devant un public d'étudiants en architecture suédois venus présenter des *mapping* du quartier, 21/10/2011. Observation personnelle.

à la recherche de sources de financement sans parvenir à y lever des fonds¹¹⁷. Elle y noue cependant des liens avec Mounir Neamatalla, alors jeune docteur en ingénierie à l'Université Columbia. Ce dernier avait déjà rencontré Emmanuelle à 'Izbat al Nakhil durant les années 1970. En pleine crise pétrolière, le jeune ingénieur s'intéressait aux possibilités de convertir les déchets en énergie. La religieuse aurait alors confié à Neamatalla avoir « besoin de millions de dollars pour construire une usine de compost »¹¹⁸. Celui-ci raconte également que Sœur Emmanuelle rendit visite au siège de la BM à Washington où elle fut accueillie « comme un chef d'État », y prononçant un discours émouvant au sujet des chiffonniers. Selon le consultant, les cadres de l'institution furent convaincus par sa prestation, de mettre plus d'emphase sur les chiffonniers (qui étaient déjà inclus dans le projet) dans le « Community Upgrading Initiative » qu'ils mettaient alors sur pied en Égypte¹¹⁹.

Neamatalla fut au cœur de nombreux projets au Muqattam. EQI contribua également à faire connaître les *zabbālin* à un public de spécialistes de l'urbanisme ou du 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 inmanquablement se baser sur les rapports d'EQI¹²⁰. Une grande partie de cette littérature secondaire fut en effet produite par les membres du cabinet, essentiellement par Ragui Assaad, devenu depuis professeur d'économie dans une université étasunienne. Sa mère, Marie, publia aussi une importante étude sur le quartier – omettant de mentionner au passage qu'elle fut elle-même 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 le plus 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 donc 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 dans le but de développer une connaissance de « l'économie informelle », qu'elles contribuent en réalité à définir. Les OI commencent

117 Selon Sœur Sara, entretien, mars 2009.

118 Entretien, Mounir Neamatalla, mars 2009.

119 Voir : World Bank, *Arab Republic of Egypt. Egypt First Urban Development Project. Staff Appraisal Report*, Report No.1976-EGT, World Bank, Urban Projects Department (1978) 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*, 146.

120 Je remercie Jamie Furniss qui les a partagés avec moi.

en effet à considérer l'économie informelle comme un filet de sécurité pour les victimes du désengagement de l'État des domaines de la santé et de l'éducation. « In other words, they undertook to develop the informal economy¹²¹ ».

Ainsi le rapport « EQI n°2 » propose-t-il 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 humain. Ces études sont écrites dans un but de connaissance, mais une connaissance orientée vers l'objectif de pouvoir agir au sein de cette communauté. EQI qualifie son action de « community upgrading work¹²² ». La manière dont ces études mettent les chiffonniers en récit aura une influence décisive sur les interventions dans le quartier et sur la vision de bon nombre d'observateurs occidentaux, toujours tributaires de cette source d'information irremplaçable.

Les différents rapports sont le fruit du travail de la jeune équipe d'EQI sous la supervision de l'anthropologue américaine Linda Oldham (1944-2007). Son *curriculum vitae* révèle la centralité d'EQI dans l'implantation en Égypte de cette nouvelle conception de l'informalité défendue par les OI. En effet, Oldham est la maîtresse d'œuvre de nombreuses enquêtes sur les communautés ciblées par ces nouvelles politiques urbaines. Elle n'est pas vraiment enquêtrice de terrain, mais elle compile et met en forme le matériau recueilli par les chercheurs¹²³. 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) et s'occupe, à partir de 1981, de superviser les recensements pour les 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 grand projet de « formalisation » lancé par AID et la Banque mondiale. Il est intéressant de citer la description qu'elle fait de cette activité dans son CV :

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.

121 Elyachar, *Markets*, 74.

122 EQI n°3, 2.

123 Entretien avec plusieurs employés d'EQI en 2009.

Elle décrit assez précisément les recettes proposées par les OI, à savoir une mise à niveau des bâtiments et infrastructure, sur la base d'une participation financière des habitants. On notera le fonctionnement particulier de ce milieu de consultants privés, lié aux projets financés par les OI. Il fonctionne d'une manière un peu « incestueuse ». Par exemple, Linda Oldham, après avoir travaillé sur le projet de Hilwān, 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 EQI¹²⁴. L'exemple le plus frappant de cette confusion entre mise en œuvre d'un projet de développement et son évaluation, se manifeste dans le fait que la Ford Foundation ait financé EQI au début des années 1990 pour évaluer l'ensemble des projets menés par la même compagnie au Muqattam. Ragui Assaad fut ainsi chargé de cette tâche, à un moment où il ne travaillait certes plus pour EQI, mais il avait joué un rôle central dans ces projets durant les années 1980.

On trouve dans le rapport intitulé *The People of the Gabbal* (EQI n° 3) une forte tendance à représenter le quartier comme un lieu à part. Cette tendance s'accroîtra encore sous l'influence du livre de Laila Iskander intitulé *Mokattam Garbage Village* (1997)¹²⁵ et, plus récemment, en 2009, dans le sillage du film *Garbage Dreams*, qui connut un grand succès et remporta de nombreux prix¹²⁶. L'expression « Garbage City », ou parfois « Garbage village », s'est petit à petit imposée parmi les expatriés résidant au Caire, pour désigner le quartier¹²⁷. L'image qui s'esquisse est celle d'une sorte de village dont les habitants se singulariseraient par leur profession d'éboueurs et de recycleurs. Leur altérité est la fois absolutisée et fantasmée. L'idée que les *zarā'ib* seraient un village – s'il faut s'en méfier – pouvait sans doute se justifier au début des années 1980, alors qu'il n'y avait pas encore de continuité du bâti entre les lieux occupés par les chiffonniers et le reste de Manshiyyat Nāṣir : cela offrait l'image d'une sorte de hameau isolé dans la montagne. Aujourd'hui encore, la configuration géographique du lieu et la structure de la falaise ménagent peu de voies d'accès au quartier, ce qui contribue à l'isoler quelque peu du reste de Manshiyyat Nāṣer. Les « haut *zarā'ib* » – c'est-à-dire la partie située la plus au

124 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 29/06/2021.

125 Publié en 1994 par l'APE.

126 Réalisé par Mai Iskander (la nièce de Leyla) en 2009. Voir le site du film : <http://www.garbage dreams.com/>, visité le 9/06/2021.

127 Cette expression est utilisée en anglais. On peut parfois lire en arabe 'Izbat al Zabbalīn, ou ferme des *zabbalīn*.

nord –, ne sont par exemple accessibles que par une seule route¹²⁸. La forte homogénéité du peuplement du point de vue de l'origine des habitants, fait de certaines rues des sortes d'extensions du domaine domestique et cette territorialisation se traduit également par une forme ou une autre d'occupation de la voie publique – par exemple par des femmes assises devant leur maison. En cela, les quartiers informels reproduisent certains aspects du modèle de la *ḥāra* (quartier composé d'un entrelac de petites ruelles), typique des vieux quartiers de la ville, ce qui conforte l'idée que l'on est un peu dans un village ou tout le monde se connaîtrait¹²⁹. La métaphore du village est pourtant trompeuse car cet espace urbain est en réalité connecté à de très nombreuses scènes sociales, en Égypte et bien au-delà.

3.3 *Upgrading*

Le premier projet dans lequel EQI s'implique sur le terrain 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 dessiner les plans de ces futures infrastructures : adduction d'eau, égouts, électricité. Dans ce projet, seules les rues principales seront desservies. Le contrat est finalement attribué à El-Nasr General Contracting co., qui achèvera les travaux en 1984. Les rues principales sont asphaltées et une école primaire publique est construite. La BM finance le projet et il est prévu que les dépenses du gouvernorat soient ensuite remboursées par le rachat de leur terrain par les habitants – rachat qui ne se produira jamais. Le choix de départ pour des infrastructures *a minima* aura des conséquences importantes sur le quartier. L'augmentation de la population les rendra bien vite insuffisantes¹³⁰. A l'heure actuelle, les égouts se bouchent régulièrement, créant de grandes marres qui obstruent 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 et donc percer le revêtement des voies. La perpétuelle réparation des égouts,

128 *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.

129 Voir Vincent Battesti, Nicolas Puig, « Comment peut-on être urbain ? Villes et vies urbaines », in *L'Égypte au présent. Inventaire d'une société avant révolution*, dir. Vincent Battesti, François Ireton (Arles : Sindbad/Actes Sud, 2011), 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*, 63.

130 Assaad, Garas, *Experiments*, 6-7.

dans ce quartier, comme dans beaucoup d'autres au Caire, est l'un des services les plus prisés que peuvent offrir les courtiers ou politiciens locaux, nourrissant ainsi le clientélisme de quartier. Cette fragilité des espaces informels va vite devenir une machine à créer des hommes de service spécialisés dans les liens corrompus avec l'administration locale. Sans être particulièrement appréciés par les gens qu'ils « aident » – ils sont même le plus souvent détestés –, ils se montrent capables d'obtenir des agents de l'État les services indispensables au quotidien des habitants¹³¹.

EQI entreprend dès 1981-1982, de formaliser les rues du quartier en leur donnant des noms. Un véritable travail de cartographie – cette fois dans le sens littéral – est entrepris¹³². Des habitants sont engagés pour ce travail et les noms de rues sont choisis en fonction du résident jugé le plus important ou simplement le plus âgé. Cela marque le départ d'une série d'interventions qui auront des conséquences importantes à la fois sur les conditions de vie des habitants et sur les relations sociales et de pouvoir au Muqattam.

3.4 *La mise en place d'une Gam'iyya*

Pour mettre en œuvre ses projets, EQI a besoin d'un interlocuteur formel, d'un point d'entrée institutionnel dans le quartier. À partir de 1982, M. Neamettalla et ses ingénieurs choisissent de développer l'association créée par l'Anbā Samuīl pour en faire leur interlocuteur privilégié au sein de la société des chiffonniers. Le cabinet d'ingénieurs souhaite former une institution « représentative » qui serait en mesure de faire accepter les projets de développement et désigner les bénéficiaires des projets pilotes. L'association fait également office de cadre légal, nécessaire pour justifier l'utilisation de l'argent injecté dans les différents projets. Ragui Assaad, fraîchement diplômé en ingénierie à Stanford, est chargé par Neamettalla de transformer la *Gam'iyya*¹³³. Le directeur d'EQI demande à R. Assaad de s'arranger pour que l'association devienne l'interlocuteur privilégié de la BM, de manière à minimiser autant que possible le rôle du gouvernorat¹³⁴. La *Gam'iyya* est dirigée par Yūḥannā al Rāhib depuis sa création, un proche de l'évêque Samu'īl. Al Rāhib conservera cette charge jusqu'à sa mort en 1991, mais ne jouera guère qu'un rôle honorifique. En effet,

131 Voir chap. 3.

132 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, 19.

133 *Gam'iyya* signifie associations en arabe. Le terme désigne, dans la littérature grise, l'Association des chiffonniers.

134 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 9/06/2021.

les relations entre l'évêché des services sociaux et Sam'an sont assez tendues. Ce dernier devient rapidement le lien principal entre la communauté et le monde extérieur. Il tisse patiemment des relations avec les habitants et crée des embryons de services sociaux¹³⁵. Son statut d'interlocuteur privilégié est accepté par les acteurs du développement, car il les dispense d'entrer dans la gestion complexe des logiques sociales du quartier. Marie Assaad (la mère de Ragui), qui s'implique dans le quartier à partir de 1987, résumait la situation de cette manière : elle et Sam'an étaient en complet désaccord sur ce que devrait être le développement – pour autant que le prêtre se soit jamais intéressé à cette notion –, mais elle ajoutait :

Nous apprécions tous beaucoup Abūnā Sam'an 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 obéissaient¹³⁶.

En 2011 encore, une architecte travaillant pour une fondation de développement et menant un projet chez les chiffonniers, concluait une réflexion où elle critiquait l'autoritarisme du prêtre, par cette remarque : « mais bon, c'est son quartier¹³⁷ ». Le fait de considérer Sam'an comme le chef de la communauté contribua en réalité à faire advenir cette réalité.

Pour mettre en place la nouvelle version de la *Gam'yya*, Ragui Assaad débauche Yousriya Loza Sawiris¹³⁸, et lui demande de former le premier comptable de l'association, Ishāq, un habitant du quartier alors contrôleur de bus. Yousriya est à cette époque la comptable d'EQI et travaille également pour Ford Foundation¹³⁹. Elle s'impliquera ensuite auprès des chiffonniers durant de longues années. Ishāq est donc le premier membre salarié de l'Association des chiffonniers, au sein de laquelle il œuvrait toujours en 2014. Il devient surtout le bras droit d'Abūnā Sam'an, la *Gam'yya* étant étroitement contrôlée par le prêtre. Grâce à sa position dans l'Association des chiffonniers, ce dernier occupera une place stratégique dans la redistribution de la manne

135 Voir chap. 6.

136 Entretien avec Marie Assaad, 2009.

137 Conversation, Le Caire, 2011.

138 Pour rappel, elle est l'épouse d'Onsi Sawiris, le fondateur de l'empire économique Orascom.

139 Voir Fawziya Hassan, « Yousriya Loza-Sawires : A tradition of Assistance », *Al Ahrām Weekly Online* 394 (septembre 1998), <http://weekly.ahram.org.eg/1998/394/pe1.htm>, consulté le 9/06/2021.

développementaliste. Cette position lui assurera également un rôle d'arbitre entre les grandes familles du quartier.

Dans l'optique d'EQI, l'association devrait dans l'idéal représenter l'ensemble de la communauté. Ragui Assaad souhaite donc organiser des élections. Les chefs de clans refusent cependant cette option et les familles s'arrangent entre elles pour désigner ceux de leurs membres qui siègeront dans la nouvelle institution. Après la disparition de Yūḥannā al Rāhib, les directeurs successifs seront tous « plus ou moins désignés par Sam'ān¹⁴⁰ ». Ce dernier ne sera pourtant à la tête de l'association que durant de courtes périodes, préférant déléguer la tâche à des proches¹⁴¹. Le travail de Ragui Assaad auprès de l'Association des chiffonniers consiste, pendant presque deux ans, à régler, aux côtés d'Abūnā Sam'ān, les problèmes divers qui se posent à la communauté – notamment la question de l'évacuation des déchets du recyclage, que l'on appelle *rubbish* chez les chiffonniers.

3.5 *Le développement de l'économie du déchet*

Le premier projet d'EQI, portant en propre sur le travail des chiffonniers, est lancé en 1982. Il s'intitule « *Route Extension Project* », et dépend d'un financement d'Oxfam. L'idée revient à étendre les services des *zabbālīn* 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 les opérations. Le service est ensuite étendu à deux autres zones au sud du Caire mais il s'interrompra rapidement¹⁴².

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 évacuer les fameux *rubbish* qui étaient jusqu'alors brûlés au sein-même du quartier. EQI souhaite à la fois améliorer les conditions sanitaires et éviter les risques d'incendie. La *Gam'iyya* achète des camions pour assurer le ramassage des déchets, tandis qu'une participation financière est demandée aux *zabbālīn*. Ce service se poursuit jusqu'en 1991 : les déchets sont amenés à Qatameya, au Sud du Caire, dans le désert. Mais petit à petit, cette manière de faire s'avère trop coûteuse et les ordures sont alors rejetées dans une décharge située au sein du quartier, à flanc de falaise. Dans les années 2000, Sœur Sara rachètera cette parcelle pour en faire un jardin botanique et

140 Entretien avec Ragui Assaad.

141 Entretien avec Yusreyya Loza-sawiris, avril 2009.

142 Assaad, Garas, « Experiments », 16-17.

un terrain de sport, suscitant un certain agacement chez les chiffonniers, à nouveaux obligés de payer afin de faire évacuer leurs déchets¹⁴³.

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 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 possédant déjà un capital de départ. Pour pouvoir bénéficier de l'aide, ils doivent aussi être reliés à l'électricité alternative, être actifs dans le commerce du plastique, et recevoir l'approbation du père Sam'ān. Les bénéficiaires sont en réalité ceux qui jouissent de positions influentes dans la *Gam'īyya*. Le cabinet d'ingénieurs n'entend pas doter tous les *zabbālīn* de telles machines, mais plutôt créer des exemples afin de susciter un processus d'émulation dans la communauté¹⁴⁴. EQI souhaite que la *Gam'īyya* continue à gérer le projet en finançant de nouveaux prêts grâce aux remboursements des débiteurs. Ceux-ci se montrant peu enclins à rembourser, le programme tournera court¹⁴⁵.

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 voir avec la profession de chiffonnier. Le but est de venir en aide aux mères isolées, représentant la part la plus vulnérable de la population. Il s'agit en somme d'une forme de microcrédit, visant à fournir des prêts ou des formations pour développer des activités génératrices de revenus. EQI souhaite aussi former des femmes du quartier afin qu'elles puissent s'impliquer dans la mise en œuvre du projet¹⁴⁶.

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 porcs et ainsi améliorer le rendement des élevages. Cette clinique vétérinaire a depuis cessé d'exister¹⁴⁷.

A partir de 1987, Sœur Emmanuelle finance EQI et la *Gam'īyya* dans le but d'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'empêchera pas certains *zabbālīn* de continuer à utiliser de

143 Assaad, Garas, « Experiments », 17-20.

144 Assaad, Garas, « Experiments », 21.

145 Assaad, Garas, « Experiments », 24.

146 Assaad, Garas, « Experiments », 25-26.

147 Assaad, Garas, « Experiments », 27-30.

tels véhicules jusqu'à ce jour. Cette opération va de pair avec la création d'une compagnie mixte *zabbālīn/wāḥīyya*, l'Environmental Protection Company évoquée dans le chapitre précédent. Cette compagnie est dotée d'une vingtaine de camions et chaque *zabbāl* peut y participer moyennant une contribution au capital, ce qui en restreint en réalité l'accès aux plus riches qui ne sont déjà plus réellement éboueurs. Une nouvelle fois, les représentants des grandes familles s'assurent la part du lion¹⁴⁸. Les autres sont obligés de suivre la voie de la mécanisation pour survivre. Cette phase est donc douloureuse pour beaucoup de petits chiffonniers car ils doivent louer des camions et engager des chauffeurs pour pouvoir poursuivre leur travail¹⁴⁹.

Enfin, EQI participe encore à un projet de santé avec l'APE, notamment un plan de vaccinations et de la formation des sages-femmes. J'évoquerai cet aspect plus loin à propos du rôle de la Sœur Anne-Marie.

3.6 *Association for The Protection of the Environment (APE)*

L'APE est né d'une collaboration entre les ingénieurs d'EQI, les projets de Sœur Emmanuelle et des femmes de la bourgeoisie copte, 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 évoluera par la suite – est de gérer un projet d'usine de compost installé au cœur même du quartier. L'association est fondée en 1984 et l'usine commence à fonctionner en 1986¹⁵⁰. C'est, nous l'avons vu, une vieille idée de Sœur Emmanuelle. ASMAE Belgique refuse de s'impliquer dans le projet qui met en jeu des sommes d'argent trop importantes à ses yeux¹⁵¹. L'APE est donc créée pour gérer l'investissement de Sœur Emmanuelle et cherche aussi à contourner la *Gam'īyya*, prise dans les rivalités familiales et contrôlée par Sam'ān¹⁵². L'APE n'a plus besoin de passer systématiquement par le prêtre car Sœur Emmanuelle a tissé un autre réseau d'influence dans le haut du quartier¹⁵³. Yousriya Sawiris en est la première présidente, Abdalla Eletriby, un ingénieur, fait office de vice-président, Yūḥannā al

148 Entretien avec Ragui Assaad, mai 2012.

149 Assaad, Garas, « Experiments », 30-32.

150 Walker, *The Torah*, 23.

151 Entretien avec Henry Visart, membres fondateur d'ASMAE Belgique, Bruxelles, 2012.

152 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 zabbaleen might pursue policies that would maximize their private, short-term benefits at the cost of long-term project viability », Archives d'ASMAE.

153 Entretien avec Ragui Assaad, mai 2012.

Rāhib, de secrétaire et Jacques Boulad (Frères de la Salle) s'occupe des comptes de l'association. Sam'ān siège pendant deux ans dans le conseil d'administration mais s'en désintéresse quand il s'aperçoit qu'il ne peut rien en tirer pour ses projets¹⁵⁴. Sœur Sara y siègera jusqu'en 1991, avant que les relations entre l'APE et les Banāt Maryam ne se dégradent.

Dans ce projet, EQI apporte l'expertise technique et Sœur Emmanuelle les fonds¹⁵⁵. L'APE change ensuite progressivement d'orientation pour se tourner vers des projets de développement et de santé. Marie Assaad joue un rôle important dans cette évolution, en lançant des projets de tissage pour des femmes du quartier, de manière à leur procurer des revenus. Laila Iskander, qui s'impliquait déjà auprès d'Abūnā Sam'ān¹⁵⁶ depuis 1982 et qui siégea même un temps au conseil d'administration de la *Gam'yya*, rejoint le projet en 1988¹⁵⁷.

3.7 *Rūḥ al Shabāb*

Laila Iskander crée, au début des années 2000, une nouvelle association nommée *Rūḥ al Shabāb* ou, en anglais, Spirit of Youth. Il s'agit avant tout d'un projet éducatif destiné à de jeunes garçons et qui commence de manière relativement informelle. *Rūḥ al Shabāb* est enregistré officiellement comme 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 crée d'abord une « école de recyclage » qui commence sous les auspices de la *Gam'yya* 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 sera une école de garçons basée sur la pédagogie de Paolo Freire. Les enfants apprennent à trouver leur voie dans l'environnement des déchets et du recyclage, qui constitue leur quotidien. Procter and Gamble (P&G) devient partenaire de l'association dans un projet consistant 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

154 Entretien avec Ragui Assaad, mai 2012.

155 Une partie importante d'entre eux en tout cas. Le projet a 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 152.

156 Laila Iskander Kamel, *Mokattam Garbage Village* (Le Caire : Stallion Graphics, 1994). Voir chap. 6.

157 Elle est ensuite devenue ministre de l'Environnement dans le gouvernement Biblawī, issu du renversement de Mohammed Morsi en juillet 2013.

bouteilles recyclées. Cet argent sert également à inciter les enfants à participer aux activités¹⁵⁸. De cette manière, CID crée « une école non-formelle qui intègre les intérêts des multinationales », comme le note Marie Mahieu dans un mémoire consacré à l'association¹⁵⁹. On retrouve cette division ambiguë entre formel et informel qui est au final assez peu éclairante et la question des liens entre projets locaux et acteurs transnationaux.

Le film *Garbage Dream*, qui connut un grand succès en Occident, raconte précisément l'histoire de trois jeunes membres de cette association. Le film montre les trois garçons lors d'un voyage au Pays de Galles, où ils visitent une usine de recyclage. Ils sont étonnés du nombre de matériaux que les Occidentaux ne recyclent pas et jettent au rebut. Le film cherche à montrer la supériorité des capacités de recyclage des *zabbālīn* par rapport aux pays développés et ainsi renverser la vision classique sur ces questions. Le documentaire permettra surtout à Rūḥ al Shabāb d'attirer l'attention de la fondation Bill Gates qui choisira d'allouer un million de dollars aux projets de l'association.

La configuration locale de Rūḥ al Shabāb est, par ailleurs, intéressante. Son directeur 'Izzat Na'īm Gindī, est devenu l'une des voix des *zabbālīn* dans les milieux du développement¹⁶⁰. L'association est chapeauté par Laila Iskander, au titre de consultante externe, par l'intermédiaire de son cabinet de conseil CID. Le chef du conseil d'administration, un certain Shaḥāta al Muqaddis¹⁶¹ est, quant à lui, un homme de service, un notable-courtier comme les appelle Patrick Haenni, à savoir une personne capable de fournir des services aux habitants du quartier, à travers ses liens avec l'administration locale ou les appareils de l'État. Ce genre de personnage s'avère indispensable pour qui souhaite par exemple construire un étage supplémentaire à sa maison (en l'absence d'un titre de propriété en bonne et due forme). Or ce notable-courtier se trouve être le cousin du directeur de l'association, 'Izzat Na'īm. Ce dernier porte la cause des chiffonniers dans le langage du développement, tout en se présentant comme un « fils des *zabbālīn* », tandis que son cousin Shaḥāta al Muqaddis apparaît régulièrement dans les médias égyptiens comme « représentant ou syndicaliste » (*nāqīb*) des chiffonniers, en s'exprimant dans un langage de chef

158 R. Mijnen, *Planning for Machine and Marriage. Agency of Young Male Garbage Workers in Cairo, in Interaction with developmental and social structures*, mémoire de master (Université de Leyde, 2011), 35-36.

159 Marie Mahieu, *L'éducation non-formelle à l'égard des enfants travailleurs chez les chiffonniers du Caire. Une approche anthropologique du déchet*, mémoire de master (Bruxelles : Université Libre de Bruxelles, 2011), 31.

160 Voir par exemple Pierre-Arnaud Barthel, Safa Monqid, *Le Caire. Réinventer la ville* (Paris : Autrement, 2011), où 'Izzat Na'īm Gindī est interviewé.

161 Voir chap. 3.

de quartier traditionnel, plébiscité par l'affection des habitants. L'accusation fut évidemment fréquemment émise que l'association servit en réalité les intérêts des clans du directeur et du *naqīb*, surtout après qu'une dizaine de professeurs l'eurent quittée à la suite d'une dispute avec 'Izzat Na'īm en 2009. Des questions concernant l'utilisation des millions de livres égyptiennes collectées par les dirigeants de Rūḥ al Shabāb ne manquèrent pas non plus de provoquer des accusations de détournement de fonds à l'encontre de ces derniers¹⁶². Après la révolution, cette association et la *Gam'yya* se sont vues reprocher leur « corruption » et leur inaptitude à défendre les intérêts de la communauté. Nous y reviendrons dans le chapitre suivant¹⁶³.

4 Conflits de territorialisation et zones d'influence

Après ce passage en revue des différentes activités menées auprès des chiffonniers, tentons de voir quels furent les modes d'insertion locale de ces différents intervenants et comment ils se sont coordonnés sur le terrain. Leur action eut une influence importante sur le quartier et sur son fonctionnement. Certains habitants, en plus d'acquérir de nouvelles compétences grâce à leur participation au travail social, purent bénéficier d'un emploi et, de ce fait, d'argent et d'influence. L'apport ne fut cependant pas uniquement matériel car de nouvelles idées se mirent également à circuler. Un phénomène apparaît néanmoins omniprésent : celui du clientélisme¹⁶⁴. Dans un tel contexte, les inimitiés se renforcèrent et se traduisirent par la formulation fréquente de critiques à l'égard des diverses institutions et ONG œuvrant dans le quartier¹⁶⁵.

4.1 Un pôle œcuménique ?

Il convient ici de dire un mot à propos du terme « œcuménisme » et de la façon dont cette notion peut se rapporter à mon propos. L'œcuménisme désigne, dans son sens initial, les diverses tentatives de rapprochement des branches

162 Comme le montre Meijnen dans son mémoire, les accusations viennent même de jeunes garçons qui travaillent dans l'association. Tout comme Meijnen, je ne valide pas ces accusations (ni l'inverse), mais elles sont en soi très révélatrices d'un manque de confiance dans les associations qui sont réputées défendre les intérêts des chiffonniers.

163 Chap. 3.

164 Le phénomène du clientélisme local sera abordé en détails dans le chap. 3.

165 Cette attention à la critique, me vient de la lecture des travaux de Luc Boltanski. Ici je distinguerai dénonciation et critique, la première ayant un caractère public est assez 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'Amour*.

du christianisme, oscillant entre la mise au point de compromis sur les différends doctrinaux et de simples rapprochements dans le but de mener des actions en commun. Dans l'esprit des papes catholiques, il s'est longtemps agi de ramener les brebis égarées au sein de leur Église, la seule, selon eux, à incarner véritablement l'universalisme chrétien. Les rapprochements que je vais évoquer ici, représentent essentiellement une forme d'entente pragmatique, centrée sur l'action sociale et ne touchant guère – ou du moins très peu – aux problèmes doctrinaux. Les acteurs qui se sont impliqués dans cette aventure étaient beaucoup plus ouverts que le patriarche Shenouda vis-à-vis des chrétiens catholiques ou protestants. Ainsi, il n'est pas étonnant de voir des proches de l'évêque Samu'îl s'impliquer dans les organisations internationales du dialogue œcuménique. On verra également, dans les deux derniers chapitres de l'ouvrage, une tentative d'un autre ordre, visant à minimiser la séparation entre dénominations chrétiennes au sein de la tendance charismatique. Celle-ci se fonde sur un christocentrisme propre à marginaliser les autres questions doctrinales – comme l'ecclésiologie – et cherchant à rassembler tous les chrétiens dans une même vénération pour la figure de Jésus. Cela n'empêcha pas les évangéliques de pratiquer, en parallèle, une forme d'œcuménisme stratégique, passage obligé pour une minorité au sein de la minorité. Cette diplomatie des protestants s'exprime notamment par des discours ménageant le culte des saints et de la Vierge dans leurs discours publics et, du même coup, les susceptibilités coptes¹⁶⁶.

Le quartier des chiffonniers a constitué un lieu de rencontre et d'interactions entre les différentes confessions chrétiennes d'Égypte. Côté copte, nous retrouvons plusieurs acteurs appartenant à des tendances opposées à la réforme shénoudienne : l'ordre des Banāt Maryam, le mouvement centré sur le service social de l'Anbā Samu'îl et, enfin, la tendance charismatique à laquelle appartient Sam'ān¹⁶⁷. Les bourgeoises coptes et les ingénieurs d'EQT représentent de leur côté une élite cosmopolite formée à l'étranger. Ses membres ont l'habitude de voyager et entretiennent aisément des relations avec les musulmans issus de la même classe sociale. Ils ont été élevés dans les écoles élitistes comme le collège de la Sainte Famille, où ils ont côtoyé l'élite chrétienne et musulmane. Cette bourgeoisie copte, s'exprimant couramment en anglais et/ou français, se substitue aux élites européennes et levantines qui fuient l'Égypte après 1956, au moment de l'affaire de Suez, ainsi qu'en 1960 lors de la deuxième vague de nationalisations promue par Nasser.

166 Sur l'œcuménisme, voir Jean-Paul Willaime, « Œcuménisme/œcuménicité », in *Dictionnaire des faits religieux*, dir. Régine Azria, Danièle Hervieu-Leger (Paris : PUF, 2010).

167 Les tendances charismatiques seront abordées dans le chap. 7.

A cette époque, le collègue jésuite de la Sainte-Famille voit les coptes intégrer massivement ses rangs tandis que les catholiques et les 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 professionnelles¹⁶⁸ ». Le choix d'une école francophone ou anglophone est également motivé par le souhait de s'agréger à une élite pour qui la langue reste un critère important de distinction. Le choix de l'enseignement francophone était également souvent favorisé par la scolarisation des mères dans des écoles de sœurs, dès la fin des années 1930¹⁶⁹. Un esprit d'ouverture religieuse imprègne de plus en plus les institutions catholiques latines, qui rencontre, côté copte, la bienveillance de prélats comme l'Anbā Samu'īl. Nous sommes alors dans le contexte des travaux conciliaires qui favorise cet état d'esprit 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'établissement¹⁷⁰.

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 Nasser¹⁷¹. L'investissement de ces bourgeois coptes dans le service social et les contacts avec l'étranger qu'il implique, peuvent se faire au grand jour après la défaite de 1967. Dans ce contexte – et à plus forte raison après l'*infitāh* –, le développement constituera un « cadre d'action alternatif¹⁷² » pour une jeunesse acceptant pleinement la dimension d'ouverture religieuse et l'orientation

168 Abécassis, *L'enseignement*, 769.

169 Abécassis, *L'enseignement*, 775.

170 Abécassis, *L'enseignement*, 396.

171 Brigitte Voile, *Les coptes d'Égypte sous Nasser. Sainteté, miracles, apparitions* (Paris : Presses du CNRS, 2004).

172 El Khawaga, *La communauté*, 396.

occidentalisante de ce domaine d'activité, et ne se retrouvant pas dans le renouveau shénoudien.

Marie Assaad et Yousriya Sawiris, deux actrices majeures au sein de l'APE, sont représentatives de ces 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 protestante¹⁷³) 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 et 1985, M. Assaad se fait connaître très tôt pour son engagement contre l'excision. Son action auprès des chiffonniers commence en 1987 à son retour d'Europe¹⁷⁴. Yousriya Loza Sawiris est quant à elle issue d'une famille protestante d'Assiout. En Haute-Égypte, la conversion au protestantisme constituait un important facteur de distinction sociale. Elle fréquente l'école américaine puis l'American College de Ghamra au Caire. Sa mère est l'une des fondatrices de la branche de YWCA à Assiout et s'implique très tôt dans le service social¹⁷⁵. On peut également mentionner le cas de Laila Iskander, copte orthodoxe, fréquentant pour tant une église évangélique à l'époque où elle entre en contact avec Sam'ān et qui fut également très proche de l'Anbā Samu'īl.

Durant les années 1970, l'évêque des services sociaux multiplie en effet les actions sociales en collaboration avec les protestants. Il lève des fonds en Occident pour faire avancer ses projets et multiplie les initiatives visant à aider les coptes à s'insérer dans la vie économique, en poussant par exemple les entreprises étrangères à les engager, ou en favorisant les projets agricoles des monastères. Les choses changent après la mort de Samu'īl, lorsque le patriarche Shenouda sort de la réclusion forcée imposée par Sadate. Il nomme

173 Introduite en Égypte en 1902. Le but de cette association est de promouvoir les femmes chrétiennes à travers des activités récréatives et des formations professionnelles. Voir Meinardus, *Christians*, 121-122.

174 Voir Leonie B. Liveris, *Ancient Taboos and Gender Prejudice. Challenges for Orthodox Woman and the Church* (Hampshire/Burlington : Ashgate, 2005), 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 ; Seheir Kansouh-Habib, « Caring for Real », *al-Ahram Weekly* 969 (22-28 oct. 2009), <http://weekly.ahram.org.eg/2009/969/sc81.htm>, consulté le 9/06/2021.

175 Hassan, « Yousriya Loza-Sawires ».

alors un jeune moine nommé Sirābyūn (Sérapion) à l'évêché resté vacant. Le pape reprend progressivement le contrôle des services sociaux de l'Église, les intégrant, cette fois, à sa logique cléricalisante. Il confie la responsabilité de ce type d'activités à des prêtres et donne le titre de *khādīm* (serviteur) à ceux qui s'y impliquent. Cette reprise s'accompagne d'un rejet de l'ouverture religieuse qui faisait jusqu'alors la marque du service social. Les proches de l'évêque disparu sont alors évincés alors qu'ils occupaient des positions clé dans la formation des travailleurs sociaux. C'est le cas par 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 1974¹⁷⁶.

L'APE va contribuer à établir le travail social comme mode d'action alternatif pour une élite copte soucieuse de s'impliquer dans la société, sans faire ouvertement de politique. Cet engagement dans le domaine du développement acquiert vite sa logique propre, s'autonomisant par rapport à l'appartenance communautaire, ou du moins vis-à-vis de l'appareil cléricale. Cette autonomie se renforce à la suite de la marginalisation des cadres formés sous la protection de Samu'īl, au sein de l'évêché des services sociaux. Yousriya Sawiris parvient à évoluer de manière indépendante des autorités cléricales coptes, grâce à son travail dans des OI et aux réseaux financiers de son mari. Dans les années 1990, elle accède à la députation à l'Assemblée du peuple par cooptation présidentielle. Pour d'autres membres de l'élite copte, le travail social devient également une option de carrière intéressante. Cette progressive professionnalisation contribue, dès lors, à l'autonomisation de ce domaine d'activité par rapport aux instances religieuses.

Un certain œcuménisme de terrain s'installe au Muqattam à travers Sœur Emmanuelle et les jésuites – notamment le père Henri Boulad, longtemps directeur de Caritas en Égypte. Marie Assaad et Laila Iskander siègent d'ailleurs un temps au conseil d'administration de l'Association des écoles de Haute-Égypte¹⁷⁷. Ce lien entre coptes et catholiques se noue notamment dans le comité de gestion des œuvres de Sœur Emmanuelle en Égypte, créé en 1990, qui comprend des catholiques et des orthodoxes. Y siègent l'Anbā Athanāsīūs, 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'évaluer les demandes de fonds. Le but est également de « rendre compte du sérieux

176 El Khawaga, *La communauté*, 403-466.

177 Entretien avec le père Henri Boulad, mars 2009.

des projets approuvés et financés par les associations européennes¹⁷⁸ ». Des réunions se tiennent quatre fois par an mais le comité cessera de se réunir après le départ à la retraite de Sœur Emmanuelle.

4.2 *Le foisonnement des activités sociales au Muqattam*

De nombreux intervenants viennent proposer des animations et des projets d'aide aux habitants du Muqattam, notamment dans le domaine de la santé. Les animations sont principalement le fait de groupes de volontaires liés aux collèges des Frères des Écoles Chrétiennes de Zahir et de Khurunfish (proche du quartier commerçant du Mūsī dans la vieille ville islamique). Les soins de santé constituent une autre contribution importante, dans laquelle Sœur Anne-Marie Campo, une religieuse française, joua un rôle fondamental. Ces initiatives suscitent une certaine émulation dans le quartier et évoluent dans une relative indépendance vis-à-vis de Sœur Emmanuelle et de Sœur Sara. Celles-ci vont d'ailleurs finir par les rejeter, faute de pouvoir les contrôler. Les sœurs coptes se ferment progressivement à la vie du quartier, préférant se concentrer exclusivement sur les institutions qu'elles dirigent. Elles souhaitent en effet contrôler les lieux qu'elles animent de manière à contenir hors de leurs murs les conflits qui pourraient s'y inviter.

Le frère Yves Lecocq est l'un de ces moniteurs venant organiser des activités avec les enfants du quartier. Pour organiser les réunions, il associe à son projet des jeunes gens du lieu. 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 continue¹⁷⁹.

178 *Constitution d'un conseil de gestion des œuvres de Sœur Emmanuelle*, rédigé par son secrétaire Jacques Boulad, archives d'ASMAE.

179 Sur le site des Frères des écoles chrétiennes, <http://www.lasalle-po.org/index.php?page=act&act=145>, consulté le 9/06/2021.

La plupart de ces activités sont liées aux mouvements d'Action catholique¹⁸⁰. Le groupe du frère Yves se rattache au MIDADE (le Mouvement international d'apostolat des enfants)¹⁸¹. 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 Muqattam qui sera choisi pour devenir responsable de la branche égyptienne. Ces mouvements développent une nouvelle manière de penser les activités sociales, plus axée sur l'autonomie des animateurs et bénéficiaires, que celles promues par les églises coptes. La philosophie, au sein de Shams al Aṣḍiqā', consiste à réfléchir avec les enfants à la manière d'améliorer son environnement.

Chaque mercredi, quand on terminait la réunion, raconte un ancien membre, 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 participe¹⁸² ?

Un certain nombre de jeunes s'engagent dans ces activités qui sont également ouvertes à des musulmans, bien que la majorité des animés et animateurs soient en réalité coptes.

Les organismes de développement et les mouvements de jeunesse offrent aux jeunes habitants du quartier l'opportunité d'acquérir des compétences organisationnelles et intellectuelles. Elles les mettent en contact avec de nouvelles manières de voir, comme les idées liées au développement, ou 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 continueront dans cette voie, celles-ci étant moins payées que les hommes, elles sont donc moins coûteuses pour les associations

180 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, fondées en 1927, les Jeunesses Agricoles chrétiennes en 1929 et les Jeunesses Étudiantes chrétiennes en 1929. Voir Bernard Giroud, « De l'Action catholique aux JMJ. L'Église et la jeunesse catholique de France », *Transversalités* 119, n° 3 (2011), 119-134.

181 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 Égypte 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.

182 Entretien avec Kamel, avril 2009.

et, en outre, les pères ou maris, acceptent rarement que leurs filles et épouses travaillent hors du quartier.

Pour illustrer ce foisonnement d'activités et d'engagements individuels, prenons l'exemple de Kamel, né en 1975. Il participe d'abord à Shams al Aṣḍiqā'. Il sera aussi responsable des scouts au club de Sœur Emmanuelle. 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, pour participer 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 (Égyptiens Libres) pour participer à la campagne électorale de 2011¹⁸³. Il parvient alors à fonder une association avec l'appui du parti politique et refonde à cette occasion Shams al Aṣḍiqā' avec un groupe de jeunes. Il continue aujourd'hui à travailler avec le parti politique mais se montre sceptique face aux tentatives du nouveau pouvoir de retisser ses réseaux locaux, à l'image de ce qui se passait dans l'Égypte de Moubarak.

Un autre exemple est celui d'Ibrahim, né en 1964, qui rencontre Sœur Emmanuelle au café en 1981, alors qu'il jouait aux dominos. Il commence à donner des cours d'alphabétisation, participe aux activités de Shams al Aṣḍiqā', ainsi qu'aux activités scoutées. Dans le même temps, il sert à l'église d'Abūnā Sam'ān, puis à celle de la Vierge, construite au début des années 1990 dans le Haut-Muqaṭṭam. Des *khuddām* (serveurs, sing. *khādim*) venus de 'Abdīn (à proximité du centre-ville) assurent alors le service religieux et l'enseignement catéchétique. L'un d'entre eux deviendra le père Anṭūniyūs, l'actuel prêtre de l'église, tandis qu'un autre deviendra moine et reviendra prendre en charge l'évêché du Muqaṭṭam en 2013. Ibrahim participe activement à l'organisation des réunions spirituelles en proposant des sujets de discussion ou en contant des récits de vies de saints aux enfants. Entre 1993 et 2008, il travaille pour l'APE de Ṭura comme coordinateur d'un groupe de jeunes chargés de mener des enquêtes sur la vie sociale du quartier. Il a participé avec Kamel à la création de l'association après la révolution et s'est aussi impliqué dans le parti avant de se disputer avec certains membres et de prendre ses distances avec le groupe¹⁸⁴.

183 Pour plus de détails sur cette association et son implication dans les élections, voir chap. 3.

184 Divers entretiens et conversations avec Ibrahim, entre 2009 et 2013. Sur cette activité politique au sein du quartier au moment des élections de 2011, voir chap. 3.

On le voit, les parcours diffèrent mais l'engagement de ces jeunes semble leur avoir apporté des outils conceptuels et pratiques, ainsi que des réseaux, permettant de s'impliquer dans la vie de leur quartier. Certains préfèrent pourtant, après avoir accumulé une impressionnante expérience, se tenir à l'écart de ce milieu. C'est le cas de Shaḥata, un 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, ayant l'impression que le fondateur n'y cherchait qu'un levier d'influence dans le quartier. Enfin, il a été longtemps professeur de catéchisme et a participé également à de nombreuses activités organisées par l'église. Tout cela a provoqué chez lui une certaine fatigue qui l'a rendu particulièrement sceptique quant aux possibilités d'un engagement fructueux au sein de son quartier. Il s'est donc consacré à son rôle de père de famille et à son métier d'avocat et s'est tenu à l'écart de l'agitation post-révolutionnaire.

Un dernier portrait nous montre que ces activités sociales peuvent également donner lieu à d'âpres concurrences et luttes de pouvoir. C'est ici la figure du « courtier en développement » qui se dessine¹⁸⁵. Guirguis, un homme d'environ 45 ans, qui s'est engagé très tôt dans toutes les activités que nous avons décrites précédemment, entre rapidement en conflit avec les sœurs coptes. Il tire ombrage du fait que Sœur Emmanuelle, dont il était proche, ne lui ait confié aucune responsabilité dans les institutions qu'elle avait créées. Guirguis développe dès lors ses propres réseaux et fonde par exemple un autre groupe de scouts au début des années 2000. Il s'appuie pour cela sur l'aide du père Abel, un franciscain atypique responsable d'une paroisse de Ma'ādī, qui entretenait des relations tendues avec Sœur Emmanuelle¹⁸⁶. Abel a aussi créé un centre pour jeunes chez les chiffonniers de Ṭura, dont Guirguis est devenu ensuite responsable. Francophone et anglophone, ce courtier parvient à tisser un réseau dans le milieu des femmes expatriées et à se poser en interlocuteur privilégié des chercheurs de passage – position qui lui permettra de se rendre à plusieurs reprises en Europe et d'y entretenir ses réseaux.

185 Thomas Bierschenk, Jean-Pierre Chauveau, Jean-Pierre Olivier de Sardan, *Courtiers en développement : les villages africains en quête de projets* (Paris : Karthala, 2000).

186 Voir son portrait par Christophe Ayad dans *Libération*, 13 août 1996. 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 Ma'ādī.

4.3 *Les conflits APE/Banāt Maryam*

Comme j'y ai déjà fait allusion, une sorte de divorce intervient entre coptes et catholiques après le départ de Sœur Emmanuelle. Sœur Sara cherche à échapper au contrôle que le comité de gestion des œuvres fait peser sur son travail. Le trésorier Jacques Boulad confiait ainsi être souvent entré 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 étrangers¹⁸⁷. Henri Boulad se rappelle :

Ce comité œcuménique a duré tant que Sœur Emmanuelle était en Égypte. 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 catholiques¹⁸⁸.

Un autre divorce se produit, cette fois au niveau local, entre l'APE et les Banāt Maryam, qui doivent toutes deux leur présence dans le quartier à Sœur Emmanuelle. Les raisons résident dans des enjeux d'occupation du territoire qui mèneront progressivement à la rupture. Ces deux acteurs s'insèrent dans le tissu local du Muqattam de manière différente, se créant une clientèle selon des modes opératoires distincts, mais ils agissent dans la même zone du quartier, ce qui attise inévitablement la concurrence. Les religieuses vivent à Manshiyyat Nāṣir, ce qui n'est pas le cas des dirigeants de l'APE, et sont dès lors mieux ancrées dans les réalités locales.

Tandis 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 va pourtant fermer ses portes sous prétexte que

187 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 Muqattam (qui auraient pu faire des dons) s'étaient vus refuser l'accès de l'école.

188 Entretien avec Henri Boulad.

les « grands » y sèment le désordre, comme on peut le lire dans un rapport du comité de gestion des œuvres¹⁸⁹.

M. AB [le directeur] 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.

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 bébés. Une partie de son travail se déroule en collaboration avec le dispensaire fondé par Sœur Emmanuelle. Anne-Marie s'attaque également à l'excision en collaboration avec l'APE. L'essentiel de son travail est itinérant ce qui ne convient guère aux sœurs coptes. En effet, la religieuse responsable du dispensaire estime que leur mission consiste essentiellement à soigner les gens qui se présentent à eux¹⁹⁰. Léon de Pas, dans une biographie de Sœur Emmanuelle au ton hagiographique, mais ne cachant pas les mauvais côtés de sa personnalité, relate une scène révélatrice. A la suite d'une opération de vaccination dans le quartier, Anne-Marie se retrouve à court d'argent pour payer les aides-soignantes. Elle se rend alors auprès de Sœur Emmanuelle :

L'action sociale devient difficile pour sœur Anne-Marie. Elle se trouve devant un trou de trois mille dollars¹⁹¹ 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

189 Conseil de gestion des œuvres de Sœur Emmanuelle, *procès-verbal de la réunion du 17 août 1991*, archives d'ASMAE.

190 Entretien avec sœur Anne-Marie Campo, Marseille, mars 2010.

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

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.
- 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 dispensaire¹⁹².

Nous sommes alors au début des années 1990. Anne-Marie, pour continuer son travail social, loue alors un appartement où elle organise des classes d'alphabétisation pour filles et une crèche. Elle accueille également un atelier de papier recyclé pour fabriquer des cartes qui pourront ensuite être vendues pour récolter des fonds. L'idée en reviendrait à 'Izzat Na'im (futur dirigeant de *Rūḥ al shabāb*), qui a participé en 1991 à une réunion de YMCA en Crête sur le recyclage des déchets. L'APE manque à l'époque de place pour accueillir le projet qui trouve donc refuge chez Anne-Marie¹⁹³. Pendant presque dix ans, elle mènera une activité frénétique et créative dans cet appartement. Lorsqu'elle quittera l'Égypte pour des raisons de santé, tout ce travail sera repris et perpétué par l'APE. La vente de ces produits recyclés confectionnés par des femmes du quartier, offre, aujourd'hui encore, une importante visibilité à la situation des chiffonniers. Des ventes sont notamment organisées chaque année par des coptes installés aux États-Unis et au Canada.

Le couvent des sœurs coptes fait aussi l'objet de nombreuses critiques de la part des habitants du quartier. Cela concerne notamment l'école, devenue chère – 1500/1600 LE par an – qui doivent être payées en une seule fois au début de l'année. Il est donc souvent reproché aux Banāt Maryam de ne pas se montrer fidèles à l'esprit de Sœur Emmanuelle qui avait 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

192 De Pas, *Dans le sillage*, 95-96.

193 K Ford, *Re-conceptualizing Sustainability: The Role of Outsiders and the Importance of Human Development*, master en planification urbaine (Minneapolis: University of Minnesota, 2003), 8-10. Ce mémoire a été dirigé par Ragui Assaad.

recours au soutien financier des associations européennes¹⁹⁴. Or ces dernières se professionnalisant progressivement, commencent à imposer le respect de certains critères pour accepter d'aider les projets des religieuses. Toutes les associations, sauf l'Opération orange, ont aujourd'hui arrêté de financer les activités des Banāt Maryam. L'école est devenue difficilement accessible aux familles les plus pauvres du quartier qui se replient sur l'école publique dont le niveau est nettement moins bon et les classes surpeuplées.

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 dont elles ont la charge, qui concernent surtout les domaines éducatif et sanitaire. Chacun est parvenu à conserver jalousement ses circuits de financement, ainsi que sa clientèle dans le quartier, constituée des bénéficiaires de ces institutions et de ceux qui y travaillent. Toutes ces organisations se font, chemin faisant, des ennemis et subissent des critiques de la part de ceux qui se sentent exclus de leurs réseaux. Les sœurs sont accusées d'avoir rendu l'école et le dispensaire trop chers, de ne plus proposer suffisamment d'activités au club de sport, ou de faire payer celles qui subsistent. L'APE est accusée par certains d'être gérée par des bourgeoises, ne comprenant rien aux besoins de la communauté des *zabbālīn*. En faisant travailler des femmes du quartier dans leurs ateliers, elles déstabiliseraient l'économie des chiffonniers, car les ouvrières feraient alors défaut dans la chaîne du recyclage. Rappelons que l'un des objectifs de Yousriya Sawiris et Laila Iskander était en effet de « libérer » les femmes de leur rôle dans le tri des déchets. Par ailleurs, les cadres de ces associations et beaucoup d'habitants du quartier, dénoncent de leur côté les *mu'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. La critique – mais rarement la dénonciation publique – est omniprésente et virulente entre les différents acteurs impliqués dans le travail social. Cette critique trouvera à s'exprimer publiquement dans l'élan du soulèvement de 2011, mais fut très vite étouffée par les incidents du mois de mars de la même année, lorsque 9 membres de la communauté trouvèrent la mort dans des incidents interconfessionnels que je relaterai au chapitre suivant.

194 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 Égypte et en Europe des sponsors pour un ou plusieurs enfants », archives d'ASMAE.

5 Conclusion

L'œuvre de Sœur Emmanuelle, dont la force fut d'avoir su 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, reliait. Il y a, d'une part, le travail de développement que perpétue l'APE, mené par des femmes issues essentiellement de la bourgeoisie copte. Cette association parvient à mener une action régie par des principes et des procédures liés à une certaine vision du développement, en se ménageant une forme d'extériorité par rapport à la société des chiffonniers. De cette manière, se maintient une manière de patronage déniait la possibilité aux chiffonniers de prendre en main leur propre développement. De l'autre côté, on retrouve les Bānāt Maryam, poursuivant les missions d'enseignement à travers l'institutionnalisation de l'école qui s'est professionnalisée, mais qui s'est du même coup écartée de l'inspiration initiale consistant à offrir une éducation aux enfants les plus pauvres de la communauté. Pour ce faire, les sœurs coptes se sont ancrées dans le paysage local, en nouant des alliances privilégiées avec quelques individus et familles.

Ces deux aspects du long travail entrepris par Sœur Emmanuelle, ont survécu à travers l'action de différents acteurs égyptiens mais au prix d'une dissociation sur le terrain. 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 religieuses missionnaires. Elle parvenait à dépasser ces contradictions sur le terrain en s'appuyant sur son charisme d'amour, mais ce dernier pouvait difficilement s'allier à une réflexion pragmatique sur l'institutionnalisation de ses œuvres. Celles-ci purent s'ancrer dans le quartier au travers de ce que j'ai décrit comme une forme de clientélisme compassionnel, dans le titre de ce chapitre. La territorialisation des œuvres de développement ou de bienfaisance, s'est faite au travers de logiques compassionnelles et paternalistes. Cela s'inscrit dans la logique des pratiques d'aide sociale égyptiennes qui déniait, le plus souvent, aux bénéficiaires de ces aides toute capacité à juger de ce qui pourrait être bon pour eux.

Une des influences importantes résultant également de l'action de la religieuse, fut la mise en relation du quartier avec le monde des congrégations catholiques du Caire. Différents acteurs, issus surtout du Collège de la Salle, introduisirent des mouvements de jeunesse dans le quartier qui permirent à des jeunes d'expérimenter des modes d'organisation plus égalitaires et davantage basés sur l'initiative personnelle que les activités proposées par l'Église copte. Certains de ces jeunes gens mirent 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 purent mobiliser au moment de la révolution, comme nous le verrons au 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 copte que Sœur Emmanuelle a largement contribué à financer. Le prêtre qui fut attaché à cette nouvelle paroisse, est venu contester les tendances charismatiques développées par Sam'ān, affirmant à la fois sa fidélité au pape et à l'orthodoxie copte¹⁹⁵. Ce pôle contribua largement à tisser des liens sociaux et d'allégeance qui se traduisirent en 2013 par la division du quartier en deux camps, lorsqu'un évêque fut nommé pour diriger la zone du Muqattam. Une bonne part de la zone nord du quartier prit fait et cause pour l'évêque qui avait servi la paroisse dans sa jeunesse, tandis que d'autres habitants se rangèrent derrière le père Sam'ān.

Tous ces mouvements, toutes ces inspirations, introduisirent un certain pluralisme au sein de la communauté du Muqattam. Cette configuration offrait dès lors un ensemble de ressources symboliques et financières aux habitants du Muqattam, susceptibles d'être mobilisées pour leur avantage personnel ou pour articuler une critique des autorités en place. Enfin, on remarquera que la connexion internationale, qui assura une célébrité durable au quartier, permit de drainer des sommes d'argent considérables en ce lieu, qui, si elles ne bénéficièrent guère à tous les *zabbālīn*, jouèrent un rôle important dans le quotidien du quartier. De nouvelles infrastructures furent bâties, des familles s'enrichirent, et le développement devint, pour certains individus capables de se poser en courtiers dans le domaine du développement, une source importante de revenus.

195 Voir chap. 5.

Introduction du personnage principal de cette histoire, le père Sam‘ān

La scène se passe dans le bureau d'Abūnā Sam‘ān après la grande réunion de prière du jeudi. J'accompagne des amis du quartier ayant suivi le prêtre dans l'église qui se trouve dans le bas du quartier – celle qu'il a fait bâtir dans les années 1970. Nous aidons d'abord à compter l'argent de la quête avant de prendre place dans le bureau de Sam‘ān où des fauteuils sont disposés en rectangle le long des murs de la pièce. Il s'agit de la salle de réception où le prêtre reçoit les requêtes. Quelques vieilles femmes essayent encore de l'intercepter en chemin vers son bureau, pour bénéficier de sa *baraka*, tandis qu'un groupe de jeunes gens s'est rassemblé à ses côtés¹. Abūnā Sam‘ān hausse soudain le ton pour calmer le brouhaha : « *khalas yā gamā‘a da mish kalām basīṭ* », (silence ! ce sont des paroles importantes !). 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 avait 16 ans à peine, il s'endormit et se mit à rêver qu'il portait une *galabiyya*² blanche maculée d'une tache noire à l'emplacement du cœur. Faraḥāt (c'était alors son nom) cherche à acheter de la peinture afin d'effacer la tache. Il sort de la maison et rencontre un homme habillé de blanc. 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 et Faraḥāt lui explique qu'il souhaite 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 :

« 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 disparaît immédiatement.

1 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*, 389.

2 Grande tunique traditionnelle égyptienne.

Abūnā Samʿān est devenu l'un des prêtres les plus célèbres du Caire. Son histoire est celle d'une *success story* de la prédication évangélique. A tel point que les éléments de sa biographie constituent déjà un entrelac de récits hagiographiques où se mêlent miracles, apparitions et appels divins. La jeunesse d'Abūnā Samʿān fut posée sur le papier par un missionnaire anglican, John Waters, dans son livre *Moving Mountains*, consacré à la vie du prêtre³. Samʿān considère que sa vie est guidée et inspirée par Dieu et il justifie ses actes comme une réponse directe à des appels divins⁴. Comme le soulignent Boltanski et Thévenot, l'inspiration est d'emblée soumise à l'exigence de l'humilité, de la soumission « à ce qui est au-dessus de nous⁵ ». Ce type d'actions suspend donc la question des intérêts, l'idée de calcul, ou même d'un objectif conscient à atteindre. Mais, contrairement aux contraintes du régime d'amour, qui suspend le jugement, nous constatons que le récit de la mission de Samʿān auprès des chiffonniers inclut bien une forme de jugement négatif concernant ces derniers – tels qu'ils étaient, du moins, à l'époque où il les rencontra. Quasiment païens, ne connaissant ni Dieu, ni la Bible, ils vivaient alors 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 évoque également dans des entretiens télévisés. La particularité de cette hagiographie est d'être formulée par celui-là même qui en est le héros. Certes, il ne peut l'écrire ou la faire écrire de manière franche et directe, ce qui pourrait apparaître comme un manque flagrant de modestie. Le prêtre doit tisser sa légende en s'appuyant sur des éléments de la tradition, ce qui lui permet de s'insérer dans des procédures admises par les fidèles et par la hiérarchie copte. Nous verrons comment le père Samʿān se glisse dans les plis de la vie de saint Samʿān de manière à maintenir une forme de distance avec sa propre hagiographie⁶ ; il raconte d'ailleurs le plus souvent sa propre histoire à la troisième personne, posant son existence en modèle de vie pieuse et inspirée. Samʿān se dédouble en quelque sorte : d'un côté l'énonciateur du récit, de l'autre le héros de ces mêmes récits.

3 John Waters, *Moving Mountains* (Londres : Triangle, 1999).

4 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*, 107-115.

5 Citation de *La Cité de Dieu* in *De la justification*, 110.

6 Voir chap. 4.

1 Une vocation précoce

Abūnā Samʿān nait en 1941 dans un petit village du Delta, *Mit Yaʿīsh*, situé près de la ville de Mansoura. Fils d'un paysan, il est le plus jeune de six enfants. On le baptise Faraḥāt car il est né un jour où l'on célébrait de nombreux mariages (*faraḥ* plur. *faraḥāt* signifie la joie et désigne aussi une fête de mariage). A six ans à peine, il est amené par ses parents auprès de l'évêque de Daqahliyya pour être fait diacre. Très jeune, il est influencé par un enseignant venu du Caire pour organiser le catéchisme dans le petit village⁷ – peut-être un membre du groupe charismatique Khalāṣ al Nufūs auquel il s'associera par la suite. Durant ses années de scolarité, Faraḥāt s'écarte du droit chemin et s'intéresse bien peu à Dieu. Agé de 16 ans, il reçoit pourtant un étrange appel alors qu'il étudiait dans sa chambre. Une voix l'interroge sur la direction que prend sa vie et lui expose l'étendue de ses péchés. Angoissé, il attrape un livre, *Les prières des saints*, appartenant à sa sœur et qui se trouvait en face de lui. Il y lit 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).

Faraḥāt, 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 vraiment pour la première fois, et parcourt à nouveau le verset de Jean qui l'a marqué. Il sent comme un poids s'ôter de ses épaules⁸. 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 l'Écriture s'adresse directement aux tourments du croyant, est typique des récits de conversion évangéliques⁹.

7 En effet, dans une interview Samʿān parle de cet enseignant et d'une prière qu'il lui a dite et qui est restée toujours gravée dans son cœur : *insān ʿādī*, Sat 7, 2009, en ligne sur : <http://www.youtube.com/watch?v=G4axPuaUSXE>, consulté le 9/06/2021.

8 Waters, *Moving*, p37-44.

9 « 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 par Joseph Humphreys (1720- ?) en 1742, un *dissenter* (protestant refusant de reconnaître l'Église d'Angleterre), devenu ensuite méthodiste, Bruce Hindmarsh, *The Evangelical Conversion Narrative. Spiritual Autobiography in Early Modern England* (Oxford/New York : Oxford University Press, 2005), 83.

Les jours suivants, Faraḥāt fait d'autres rêves, trois nuits d'affilée. Il voit en songe un poisson près de sa main droite et une colombe blanche venant se poser du même côté que le poisson. Sa mère, une femme simple mais pieuse, lui explique le sens de ce rêve :

« 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 him¹⁰ ».

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 des hymnes au Seigneur¹¹. Il sent alors le besoin irrésistible 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 nouvelle¹².

Nous sommes alors en plein développement des diaconies rurales, évoquées dans le chapitre précédent. L'activité de prêcheur itinérant de Faraḥāt s'inscrit probablement dans ce cadre. Il est sûr, à tout le moins, que son futur père de confession, Zakariyyā Buṭrus, fit partie des premières diaconies rurales sous la supervision d'Abūnā Būlus Būlus. Zakariyyā est né 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 ville¹³. A la même époque, l'association Khalāṣ al Nufūs s'implante également dans le Delta. Il s'agit d'un groupe œcuménique, fondé à Assiout en 1927, qui crée progressivement des

10 Waters, *Moving*, 45.

11 Waters, *Moving*, 45.

12 Waters, *Moving*, 45.

13 Stuart Robinson, avec Peter Botross, *Defying Death. Zakaria Botross. Apostle to Islam* (Upper Mt Gravatt : City Harvest Publications, 2008), 14. De manière intéressante, comme pour Sam'ān, la biographie du père Zakariyya est écrite par un chrétien 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 livres 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 9/06/2021. Peter Boutros qui a participé au livre est le fils du père Zakariyya.

branches à travers toute l'Égypte¹⁴. Le père du futur gendre d'Abūnā Sam'ān, alors membre de Khalāṣ al Nufūs, visite le petit village du Delta et recrute Faraḥāt pour travailler à l'imprimerie de l'association à Shubrā, au Caire. Il fait désormais partie de ce mouvement sans cesser d'être orthodoxe, d'après les témoignages que j'ai pu recueillir en me rendant à Khalāṣ al Nufūs. Certains au Muqaṭṭam pensent qu'il était alors protestant ; d'autres soutiennent au contraire 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 un peu resté dans son style religieux. Les relations entre l'Église copte et les protestants égyptiens sont souvent tendues et ces derniers sont régulièrement accusés de prosélytisme envers les orthodoxes et de vouloir rejeter des éléments importants de la tradition copte comme le culte des saints¹⁵.

Faraḥāt arrive au Caire en 1961 après un bref passage à Ismaïlia – peut-être pour servir dans la section de Khalāṣ al Nufūs fondée en 1945¹⁶. En 1964, il commence à travailler à l'imprimerie du quotidien gouvernemental al Gumhurriyya¹⁷. Un de ses collègues lui suggère à cette époque de venir prêcher dans son quartier, à Abū Za'bal, à l'extrême nord du Caire¹⁸. Faraḥāt y participe à la mise en place d'écoles du dimanche et organise des réunions pour les jeunes, en prenant soin de séparer filles et garçons comme ce sera le cas plus tard au Muqaṭṭam¹⁹. Selon J. Waters, Faraḥāt se rend compte à cette époque qu'il possède un don d'exorciste et de guérisseur²⁰. A partir de 1976, et jusqu'à son ordination en 1978, il travaille à l'imprimerie du journal patriarcal al Kirāza²¹. Dans le récit transmis par les brochures hagiographiques, le

14 Sur cette association, voir chap. 6.

15 Shenouda a fréquemment attaqué les protestants et mis en garde contre leur prosélytisme, notamment dans les quartiers informels. Voir Cornelis Hulsmann, « Ecumenical relations of the Coptic Orthodox Church as mentioned in the decisions of the Holy Synod of the Coptic Orthodox Church », *Arab West Report* (Week 12, 2012), <http://www.arabwestreport.info/year-2012/week-12/43-ecumenical-relations-coptic-orthodox-church-mentioned-decisions-holy-synod>, consulté le 9/06/2021.

16 Sur l'histoire de la section d'Ismaïlia : <http://www.khalaselnefoos.org/all-branches/alismazlayah-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 9/06/2021.

17 *La République*, l'un des grands quotidiens gouvernementaux égyptiens.

18 Quand Faraḥāt devient prêtre, il est félicité dans le journal du patriarcat, *al Kirāza*, par l'église de Mār Girgis d'Abū Za'bal. 24/2/1978.

19 Waters, *Moving*, 49.

20 Waters, *Moving*, 50.

21 Waters, *Moving*, 18 ; Prêtres de l'église Saint-Sam'ān, *ha'ūla' aḥabbahum al bābā* [Ceux-là, le pape les aime] (Le Caire : Église Saint-Sam'ān, 1996), 22-23.

passage par Khalāṣ al Nufūs est omis. Faraḥāt rencontre au Caire le père Zakariyyā Buṭrus qui officie à l'église Saint-Marc à Héliopolis, lequel devient son père confesseur. Le futur Sam'ān y officie comme *khādim* (serveur) aux côtés du futur Abūnā Makārī, alors chantre de l'église (*murannim*), devenu aujourd'hui l'un des exorcistes les plus célèbres du Caire²².

2 Appelé au Muqaṭṭam

Abūnā Sam'ān entre en relation avec les *zabbālīn* en 1974, l'année-même où l'Anbā Samu'īl crée la première association au Muqaṭṭam. Ce récit constitue la séquence hagiographique la plus connue qui circule tant à l'oral qu'à l'écrit. Plus récemment, en 2007, elle a même fait l'objet d'un film. Au début des années 1970, Faraḥāt et sa femme Su'ād vivent à Shubrā (un quartier du nord de la capitale). Le jeune homme prend l'habitude de discuter avec le chiffonnier qui passe ramasser ses poubelles. Il lui parle de religion et de la place que Dieu devrait occuper 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 avec insistance à se rendre auprès de la communauté des *zabbālīn* 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 divin lui enjoignant de répondre enfin à l'invitation du chiffonnier : « Il entendit la voix de Dieu en lui-même lui assurer que cet appel venait bien de Lui²³ ». Il prend alors le bus pour se rendre chez les *zabbālīn* mais renonce en chemin et fait demi-tour, « comme Jonas » précise le texte. Rappelons que Jonas devait se rendre à Ninive pour prêcher la pénitence auprès de ses habitants et qu'il tenta d'échapper à sa mission. « Mais la voix intérieure insiste pour qu'il sorte du bus et se rende chez les chiffonniers ». Faraḥāt arrive finalement dans le quartier et se trouve « submergé par un étrange sentiment que Dieu voulait faire quelque chose en ce lieu ! Mais que voulait Dieu en particulier ? Il ne le savait pas ». Pour tenter de le découvrir, il demande au chiffonnier de l'emmener dans un endroit calme où il pourra 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 Tanneur²⁴ ».

22 Robinson, *Defying*, 57.

23 Anonyme, *sīrat al qiddīs Sam'ān al kharrāz « al dabbāgh »* (Vie de saint Sam'ān le cordonnier, « le tanneur »), 7^e éd. (Le Caire, Église de Saint-Sam'ān, 2010 [1993]), 78.

24 Anonyme, *sīrat*, 78-79.



FIGURE 3 Représentation de la lettre arrivée à Sam'ân dans une bourrasque, salle Saint-Marc au Monastère
PHOTO NATALIA DUQUE

Il se rend au même endroit trois dimanche consécutifs pour prier. Le troisième dimanche, Farahât vient avec deux compagnons. Il implore Dieu de lui montrer la voie lorsque survient un miracle²⁵. Une rafale de vent génère un tourbillon faisant s'envoler une feuille de papier jusqu'aux hommes en prière. L'un des compagnons la tend au futur prêtre qui découvre qu'il s'agissait d'une page de la Bible où l'on pouvait lire ce 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

Ce motif de la « lettre tombée du ciel » constitue un *topos* de la littérature chrétienne orientale et vient confirmer la mission de Farahât²⁶.

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

26 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

Le jeune homme estime que c'est Dieu qui 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, plus tard, le Monastère. Sam'ān se demande où il pourrait bien la construire quand il se souvient d'une parole biblique : « tout lieu que foulera la plante de vos pieds, je vous le donne ». Il fait alors 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 réalité²⁷.

3 A la conquête des âmes

Abūnā Sam'ān ne s'installe pas directement dans le quartier, mais s'y rend régulièrement pour prêcher la parole de Dieu avec d'autres missionnaires²⁸. Il y endosse, au fil du temps, de nombreux rôles, mais il n'est pas, à l'inverse de Sœur Emmanuelle, un philanthrope. Son objectif n'est pas d'aider matériellement les habitants de ce quartier, mais plutôt de les prendre en charge spirituellement – il voit en eux avant tout des âmes à sauver.

Le récit canonique décrit les chiffonniers d'alors comme des chrétiens « nominaux », selon une expression courante chez les protestants évangéliques²⁹ – Sam'ān dit en arabe « *misiḥī isman* » (chrétien de nom)³⁰. Ils ne connaissent ni Dieu, ni la Bible. Bref, ils ignorent tout de leur propre religion. On raconte même que les gens priaient à cette époque sur des tapis,

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 Égypte 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 Francesco Zambon, « La lettre de Petrus et le motif de la 'lettre tombée du ciel' dans la littérature gnostique et apocryphe », in *Senefiance* 11 (1981). Je remercie Guy Zelis de m'avoir signalé ce texte.

27 Anonyme, *sīrat*, 80-81.

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

29 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 'Aṭallah) dont nous parlerons plus loin, interview avec Rebecca Atalla, 2009.

30 Dans le film documentaire *Makān fil qalb* réalisé par Fādī Fārūq, Coptic Sat production, 2006. Le film est présenté comme le « premier long-métrage documentaire chrétien ».

« comme les musulmans »³¹. Cette manière d'associer ignorance et pratique religieuses déviantes, se retrouve souvent chez les chrétiens égyptiens. Yusriya Sawiris expliquait par exemple qu'elle appréciait beaucoup le père Sam'ān parce qu'il avait su faire 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 une marque bleue³² ». On peut également citer l'historien Magdi Guirguis, évoquant 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 tradition³³.

Ces témoignages sont intéressants parce qu'ils associent pauvreté et ignorance religieuse. L'ensemble du renouveau copte pourrait être relu comme la volonté d'éduquer les chrétiens, en purifiant leurs pratiques d'éléments considérés comme des superstition ou des coutumes populaires. Pour nuancer un peu cette vision, il est utile de mentionner que si les chiffonniers n'avaient pas d'église dans leur quartier, ils fréquentaient celles qu'ils pouvaient trouver à proximité de leur lieu de vie : celle de Ghūriyya à côté du souk de Khān al Khalīlī, ou encore une église située à Fūm al Khalīg, près du Vieux-Caire. Les gens sollicitaient les prêtres de ces églises pour administrer les sacrements.

Nous nous trouvons ici face à un schéma narratif très stéréotypé. Que ce récit soit fait par l'un des habitants du quartier, ou par n'importe quel admirateur d'Abūnā Sam'ān, la trame en est toujours quasiment la même. Elle repose sur une représentation très négative des chiffonniers à l'arrivée du prêtre. Les hommes passent des heures au café, s'enivrent d'alcool de datte, jouent à des jeux d'argent et fument du haschich. Les bagarres sont incessantes. Au fond, les habitants des *zarā'ib* sont dépeints comme des paysans mal dégrossis. Un petit sketch, joué par de jeunes garçons avant une réunion spirituelle au monastère

31 C'est une histoire que plusieurs habitants du quartier m'ont racontée.

32 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.

33 Guirguis, Van Doorn-Harder, *The Emergence*, 5-6.

Saint Samʿān, témoigne de la prégnance de cette vision³⁴. L'histoire, à laquelle j'ai assisté à l'été 2008, mettait en scène deux pères de famille, un bon et un mauvais. Le bon écoute ses enfants, les prend sur ses genoux, s'intéresse à eux et leur apprend à distinguer le bien du mal. L'autre est toujours absent et ne prête qu'une attention distraite à ses deux fils. Ceux-ci se mettent alors à courir les filles et passent leur temps sur internet pour aller voir des choses que l'on imagine peu recommandables. Le mauvais père porte une *galabiyya* et est dépeint comme un *šaʿīdī* aux coutumes rugueuses. Son accent est surjoué par les adolescents³⁵. Le bon père porte chemise et pantalon. Au fond, les stéréotypes sur les habitants de la Haute-Égypte, avec leurs coutumes supposées arriérées, entrent aisément en résonance avec la figure du péché tellement centrale dans la prédication d'Abūnā Samʿān. Dans un film récent, où la vocation du prêtre dans le quartier était rejouée par des acteurs, on voyait régulièrement apparaître un *šaʿīdī* moustachu aux traits grossiers, ne jouant aucun rôle dans l'intrigue du film mais dont on comprenait vite qu'il symbolisait le mal³⁶. Ce film est d'ailleurs empreint de misérabilisme : des enfants sales sont filmés en gros plan sur un air de violon aux accents pathétiques³⁷. J'ai pu rapidement me rendre compte que les chiffonniers adhéraient à l'idée qu'Abūnā Samʿān avait moralisé le quartier. Ils ont intégré en partie cette analogie qui fait des coutumes de Haute-Égypte une métaphore du péché. Le prêtre joua, il est vrai, un rôle décisif pour introduire une morale puritaine dans le quartier, partagée d'ailleurs par la grande majorité des Égyptiens, tant musulmans que chrétiens.

Ainsi le style d'Abūnā Samʿān et de Sœur Emmanuelle diffèrent grandement, comme on peut par exemple le voir dans le récit de leur rencontre avec les chiffonniers.

34 Observé en juillet 2008.

35 L'accent du sud est surjoué et reprend en fait les stéréotypes du cinéma et des séries égyptiennes, où le *šaʿīdī* est à la fois l'homme des rudes traditions de la Haute-Égypte, 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 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 *šaʿīdī*, Catherine Miller, « Between Myth and Reality : The construction of the Saʿīdi Identity », in *Upper Egypt, Identity and Change*, dir. Nicholas Hopkins, Rim Saad (Le Caire/New York : The American University in Cairo Press, 2004), <http://halshs.archives-ouvertes.fr/docs/00/15/04/03/PDF/Saidiidentite.pdf>.

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

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

Sam‘ān :

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'église ?
- On n'a pas d'église.
- 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'église. 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'ont indiqué une grotte³⁸.

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. Ça, 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 moi³⁹.

38 *Miṣr Innahārda* (l'Égypte aujourd'hui), émission de télévision sur Canal 2 (télévision publique), décembre 2010.

39 *Insān ‘ādī* (une personne ordinaire), une émission de télévision où des personnalités chrétiennes sont interviewées sur Sat 7, 2009.

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 main⁴⁰.

Le père Sam'ân s'engage dans une lutte avec les chiffonniers récalcitrants. Il doit se battre avec l'aide de Dieu pour remettre les gens dans le droit chemin et pour qu'ils 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 grâce à l'action du prêtre. L'évangélisation des *zabbālīn* est décrite sur le mode 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 absentes des discours du prêtre, qui décrit et combat un univers de péchés masculins.

⁴⁰ Sœur Emmanuelle, *Chiffonnière*, 19-20.

Les pouvoirs au quartier : le prêtre, le courtier et le député

Cette partie de l'enquête commença à se dessiner lorsque je commençai à m'intéresser au miracle du Muqattam, qui fera l'objet du chapitre suivant. Je me suis progressivement rendu compte de l'importance du rôle du père Sam'ân dans la vie communautaire du quartier. A travers la rencontre de coptes vivant dans d'autres parties du Caire, je me suis aperçu de la très grande célébrité du prêtre. Les premiers aspects qui m'intéressèrent étaient plutôt ses pratiques religieuses – surtout après avoir découvert qu'il se livrait à des exorcismes en public. Je me suis ensuite intéressé à son rôle politique et à la manière dont il s'insérait dans les logiques de pouvoir locales.

Dans ce chapitre, j'aborderai le rôle plus proprement temporel de Sam'ân, en montrant comment celui-ci s'insère dans les logiques sociales du quartier tout en y imprimant sa marque. Une partie traitera ensuite de la période révolutionnaire que j'ai eu la chance de vivre au Caire et qui s'avéra passionnante, y compris pour poser un regard rétrospectif sur la construction de l'autorité du prêtre. En effet, l'onde de choc révolutionnaire secoua le Muqattam et provoqua une remise en cause des autorités constituées, comme partout ailleurs en Égypte. Pendant deux années la parole se libéra, permettant de démêler les arrangements sociaux, soudain fluidifiés par la conjoncture politique révolutionnaire. Ce fut une période d'espoirs, mais aussi de drames et de douleur : une « saison orageuse », selon l'heureuse expression de Samuli Schielke¹.

1 Une autorité au croisement de plusieurs grammaires sociales

Le régime d'action privilégié par le père Sam'ân est celui de l'inspiration. C'est du moins ce que le récit hagiographique écrit, filmé et raconté, nous apprend. C'est Dieu qui pousse le prêtre à agir. Ce n'est guère l'*agapè*² – telle qu'elle s'est constituée dans la tradition occidentale – qui l'anime, au contraire de Sœur Emmanuelle, mais l'appel à prêcher la parole de Dieu. Sam'ân ne retrouve pas,

1 Samuli Schielke, « There will be Blood. Expectations and Ethics of Violence during Egypt's Stormy Season », *Middle East Critique* 26, n° 3 (2017).

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

comme la religieuse, l'amour du Christ dans ces pauvres *zabbālīn*, mais des païens, des chrétiens de nom (selon l'expression anglaise *nominal Christians*), ne connaissant rien à la Bible et, surtout, se comportant à l'inverse des bons croyants : en voleurs, en criminels, se droguant et se saoulant toutes les nuits.

Le prêtre est mu par des visions. Des rêves et des apparitions du Christ ou de la Vierge l'amènent, jeune homme, à consacrer sa vie à Dieu³. Et lorsque l'on interroge Sam'ān sur les motifs de son action, il a l'habitude de répondre que c'est Dieu qui lui ordonne et qu'il ne fait donc qu'obéir, sans parfois savoir pourquoi il agit de la sorte. Du 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 –, elle se traduit au contraire dans un élan missionnaire de conversion des chrétiens et des musulmans à la foi chrétienne. Sam'ān s'avère cependant tout à fait capable de manier d'autres « grammaires » ou logiques d'action⁴ que celle de l'inspiration. On le verra à propos de son action politique, notamment lorsqu'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 sensibles, notamment relatives à l'argent qui fut nécessaire à la construction de son monastère.

Ne prenant pas ce discours pour argent comptant, je m'attèlerai à dégager d'autres sources constitutives de l'autorité de cet homme de religion. En effet, si le récit hagiographique est extrêmement important dans le succès de Sam'ān et dans sa réputation de sainteté, celui-ci n'aurait jamais pu construire un lieu de culte d'une telle ampleur, sans une implication pragmatique dans la vie sociale et économique du quartier où il s'est implanté. Nous verrons par

3 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. Valerie J. Hoffman, « The Role of Vision in Contemporary Egyptian Religious Life », *Religion* 27, n° 1 (1997) : 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, Anthony Shenoda, *Cultivating Mystery. Miracles and the Coptic Moral Imaginary*, thèse de doctorat (Cambridge : Harvard University, 2010), 200-209 ; Angie Heo, « The Bodily Threat of Miracles : Security, Sacramentality, and the Egyptian politics of Public Order », *American Ethnologist* 40, n° 1 (2013).

4 Cyrille 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 aux 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* (Paris : Economica, 2009), 21, 23, 27-30.

exemple 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 leur 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 connexion⁵ ».

Ces environnements sont variés et relèvent de logiques distinctes. Je présenterai d'abord l'environnement communautaire local, autrement dit les familles et les solidarités « traditionnelles ». Le quartier du Muqāṭṭam connaît encore une forte influence des familles élargies (*ā'ilāt*). Celles-ci se structurent, à l'origine, autour de la *zarība* qui crée des liens entre elles, ainsi que des rapports de dépendance économique. Cette forme de solidarité familiale évolue, perdant en intensité au fil du temps. Au Muqāṭṭam, 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 tentant de le subvertir à son avantage.

Un autre environnement pertinent est constitué par les liens divers qui relient le site aux appareils de l'État. Au premier rang de ces liens, on retrouve 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. Cela crée des canaux de communication entre le gouvernorat et le prêtre qui, après le départ d'EQL, continue à assurer seul la médiation entre les chiffonniers et l'État, à travers l'Association des chiffonniers. Ensuite, le statut de leader communautaire qu'endosse Sam'ān lui procure une monnaie d'échange dans les transactions électoralistes dont il parvient à tirer quelque avantage. Plus récemment, enfin, la célébrité de son monastère attira des hommes politiques voulant se donner une visibilité à l'échelle de la communauté copte, tel Ahmad Shafīq, candidat malheureux à la présidentielle de 2012, qui vint chercher au Muqāṭṭam le soutien des chrétiens durant sa campagne. Le père Sam'ān, en fin politicien, a su se faire reconnaître le statut d'interlocuteur privilégié au sein de la communauté des *zabbālīn*.

Ces transactions clientélistes sont caractéristiques de la manière corporatiste dont fonctionne l'État égyptien. Le corporatisme peut se définir comme « an advanced form of patronage and clientelism in which individuals and

5 Bernard Rougier, *L'Oumma en fragments. Contrôler le sunnisme au Liban* (Paris : Presses Universitaires de France, 2011), 41.

classes interact with the State through intermediaries⁶ ». Sebastian Elsässer utilise le 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 des fidèles. Les crises interconfessionnelles sont notamment 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 dioceses⁷.

Au niveau local, Sam‘ān joue ce rôle d’intermédiaire en imposant sa « médiation hiérarchique⁸ » entre l’État et la communauté des chiffonniers – nous le verrons à propos de crises qui mirent en danger les *zabbālīn* au cours des années 2000 et 2010.

Rappelons la situation dans laquelle se trouvent les quartiers informels qui doivent constamment négocier le recours aux services de l’État. Ils se développent aux marges de la ville et se trouvent, au départ, dépourvus d’infrastructures. Cette absence initiale de l’État explique en grande partie pourquoi ces nouvelles zones urbaines furent une terre d’élection privilégiée pour les islamistes⁹. Certaines *‘ashwa’iyyāt* connurent une forte présence de groupes violents à partir des années 1980. D’autres ont vu s’implanter des tendances quietistes, intervenant surtout à travers une offre de services sociaux, dans le but de combler les manques de services publics¹⁰. En effet, les mouvements islamistes privilégient depuis les années 1970 une forme d’« islamisation par le bas »¹¹, à l’image des Frères musulmans, multipliant les associations d’éducation religieuse et de bienfaisance dans les quartiers. De telles institutions

6 Sebastian Elsässer, *The Coptic Question in the Mubarak Era* (Oxford : Oxford University Press, 2014), 100.

7 Elsässer, *The Coptic Question*, 108.

8 Javier Auyero, Pablo Lapegna, Fernanda Page Poma, « Contestation et patronage : intersections et interactions au microscope », *Revue Internationale de Politique Comparée* 17, n° 2 (2010) : 79.

9 Voir Ismail « The Popular » ; Nazih Ayubi, *Political Islam. Religion and Politics in the Arab World* (Londres/New York : Routledge, 2005), 128.

10 Sarah Ben Néfissa, « Citoyenneté morale en Égypte. Une association entre Etat et Frères musulmans », in *ONG et gouvernance dans le monde arabe*, dir. Sarah Ben Néfissa, Nabil Abd Al-Fatah, Sari Hanafi, Carlos Milani (Le Caire/Paris : Karthala/CEDEJ, 2004).

11 C’est-à-dire le renoncement à la prise du pouvoir pour instaurer un État islamique, option qui constituerait une islamisation par le haut.

contribuent à diffuser une version puritaine et accessible à tous de l'islam. Cette même éducation puritaine est proposée par l'Église aux coptes qui n'ont guère le choix : la christianisation ne peut se faire que par le bas. Le christianisme égyptien n'offre par ailleurs qu'un pluralisme interne fort limité par rapport à l'islam, ce qui réduit les possibilités offertes aux fidèles. La paroisse copte constitue un dispositif d'encadrement bien plus serré que ce que parviennent à accomplir les Frères musulmans, qui ne sont pas seuls à occuper ce terrain et doivent donc faire face à une rude concurrence.

Dans ces quartiers de création récente, il faut d'abord construire une église, ce qui s'avère souvent une affaire compliquée. Les mosquées n'ont aucun mal à fleurir et sont même encouragées par des avantages fiscaux octroyés aux propriétaires d'immeubles qui en dédient une part au culte¹². La construction des églises relève en revanche toujours de l'aventure et de la négociation. Les conditions pour bâtir un lieu de culte chrétien sont extrêmement rigides en Égypte. Avant 2005, une décision souveraine du président était nécessaire, condition qui sera, après cette date, adoucie, même s'il sera toujours nécessaire d'obtenir l'approbation du gouverneur. Il faut en outre recevoir l'assentiment des riverains musulmans. Ces conditions contraignantes amènent fréquemment les coptes à utiliser la ruse pour construire leurs lieux de culte¹³. A partir des années 1970, cette question devint d'ailleurs l'une des causes principales d'incidents confessionnels. Le régime privilégie une gestion sécuritaire de ces conflits, ce qui implique que les prêtres sont obligés de nouer des liens avec des membres des services de sécurité et les autorités locales¹⁴. Une part importante des églises bâties depuis les années 1950 le furent donc sans permis officiel et furent régularisées après de longues tractations menées sous l'égide des appareils de sécurité¹⁵.

2 Les hommes de religion et la politique

Quel est en Égypte le rôle politique des hommes de religion chrétiens et musulmans ? Au-delà du niveau national, étudié aussi bien pour les coptes que pour les musulmans, on dispose en réalité de peu d'études sur l'implication des

12 Ben Néfissa, « Une association », 222.

13 D'après le témoignage d'un homme d'affaires copte catholique spécialisé dans l'aide à la construction d'églises, la corruption et la violence font également partie des options.

14 Sur la question des constructions d'églises et les incidents provoqués par cette question voir Guirguis, *Les coptes*, 33-37.

15 Elsässer, *The Coptic Question*, 120.

simples ministres du culte dans la politique locale¹⁶. Rappelons d'abord l'une des principales différences entre l'islam et le christianisme : les musulmans ne possèdent pas de clergé structuré contrairement aux chrétiens. L'islam connaît les cheikhs, les imams et les oulémas, mais aucun de ces rôles ne définit un statut précis. L'imam dirige la prière, le *'ālim* (singulier d'ouléma) est un spécialiste des sciences de l'islam. Quant au cheikh, il s'agit soit d'un dirigeant d'une confrérie soufie, soit d'un homme dont le savoir et la sagesse l'emportent sur le commun des musulmans¹⁷. Les oulémas – qui sont aussi parfois des cheikhs soufis – ont longtemps joué en Égypte un rôle important de patronage de leur communauté d'origine¹⁸. Ils reçoivent à l'époque ottomane d'importants avantages, notamment sous la forme de propriétés religieuses (*awqāf*), mais aussi sous celle d'un salaire. Selon les périodes et les circonstances, ils peuvent porter les revendications de leur base auprès du pouvoir ou, à l'inverse, jouer le rôle de relais du pouvoir pour calmer les doléances du peuple. Nasser réforme la mosquée-université d'al Azhar au début des années 1960 et la dote d'une administration centralisée. Il parvient ainsi à coopter nombre d'oulémas au sein des réseaux de l'Union socialiste arabe. Cette fonctionnarisation des spécialistes des sciences islamiques permet de les incorporer au clientélisme d'État¹⁹. De la même manière, les cheikhs soufis jouent souvent le rôle de relais corporatistes dans les villages où ils sont implantés. C'est le cas par exemple du cheikh al Ṭayib de Gourna, un village proche de Louxor. Celui-ci occupe d'ailleurs un poste de fonctionnaire dans l'administration de la ville et son frère est actuellement le grand cheikh d'al Azhar. Contre la position de Michael Gilsenan, estimant au début des années 1970 que le rôle de patronage du cheikh soufi avait disparu au XIX^e s. lorsque les dirigeants des confréries perdirent leur statut de propriétaire terrien, Rachida Chih a montré au contraire la persistance de liens clientélistes²⁰. Le cheikh possède jusqu'à ce jour un rôle de protecteur et d'arbitre des conflits au sein de la communauté.

16 Pour les coptes voir par exemple, Fiona McCallum, *Christian Religious Leadership in the Middle East : the Political Role of the Patriarch* (Lewiston : Edwin Mellen Press, 2010), pour les musulmans, on peut se référer à l'article de synthèse de Clément Steuer, « L'islam 'officiel' et ses relations avec l'État », in *L'Égypte au présent*.

17 Aymon Kreil, « Se faire cheikh au Caire. Exemplarité et intériorité religieuse », *Archives de sciences sociales des religions* 49 (janvier-mars 2010).

18 Edward B. Reeves, *The Hidden Government : Ritual, Clientelism, and Legitimation in Northern Egypt* (Salt Lake City : University of Utah Press, 1990), 166.

19 Malika Zeghal, *Gardiens de l'islam. Les oulémas dans l'Égypte contemporaine* (Paris : Presses de Sciences Po, 1996), 67-90, 111-114.

20 Michael Gilsenan, *Saint and Sufi in Modern Egypt* (Londres : Weidenfeld and Nicolson, 1973).

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-Égypte « le lieu de réunion des disciples d'une confrérie²¹ »] reproduit et semble renforcer la stratification sociale ; les disciples qui font le *dhikr*²², 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 région²³.

Les cheikhs sont aussi souvent des relais du Parti National Démocratique (PND), aspect sur lequel peu de chercheurs ont insisté. L'État et les cheikhs ont en effet des intérêts communs. Le premier contrôle les confréries à travers le Conseil soufi, créé en 1895, mais il offre, en contrepartie, « des postes politiques et renforce ainsi ses réseaux de clientèle²⁴ ».

A partir des années 1970, les oulémas fidèles au régime sont progressivement concurrencés par des « oulémas périphériques²⁵ », c'est-à-dire par des cheikhs islamistes formés hors des réseaux d'al Azhar, parfois même autodidactes. Les salafistes disposent par exemple d'importants réseaux de bienfaisance et entretiennent une abondante clientèle, à l'instar des Frères musulmans²⁶. La configuration peut cependant différer fortement d'un quartier ou d'un village

21 Catherine Mayeur-Jaouen, *Pèlerinages d'Égypte. Histoire de la piété copte et musulmane. XV^e-XX^e siècles* (Paris : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2005), 394.

22 « 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*, 390.

23 Rachida Chih, « Sainteté, maîtrise spirituelle et patronage : les fondements de l'autorité dans le soufisme », *Archives de sciences sociales des religions* 125 (janvier-mars 2004) : 94.

24 Chih, « Sainteté », 96.

25 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*, 48-49.

26 Stéphane Lacroix, « Sheikhs and Politicians : Inside the New Egyptian Salafism », *Brookings Doha Center. Policy Briefing* (juin 2012) ; Marie Vannetzel, « Ils nous ont déjà essayés ! Clientélisme et mobilisation électorale frériste en Égypte », *Politique africaine* 108, n° 4 (2007).

à l'autre. Un cheikh islamiste – à la différence d'un prêtre – exerce également une profession et 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 PND comme intermédiaire avec la communauté locale²⁷.

Le cas du soufisme est celui qui présente le plus de points communs avec le rôle social des prêtres coptes. Une *sāḥa* n'est certes pas l'équivalent d'une paroisse et la fonction de cheikh soufi est souvent héréditaire²⁸, mais il s'agit probablement du rôle d'intermédiaire religieux le plus institutionnalisé en islam égyptien. En outre, l'intercession du cheikh entre Dieu, ses saints et les fidèles, présente de nettes ressemblances avec le rôle de médiateur spirituel des prêtres coptes²⁹.

Concernant les coptes, nous ne disposons d'aucune étude de cas et encore moins d'une synthèse qui traiterait systématiquement des fonctions politiques et sociales des prêtres. Il est pour le moins avéré que leur rôle social s'est accru au fil de la réforme de cléricisation entreprise par Shenouda. La paroisse devenant un lieu englobant, intégrant de plus en plus d'aspects de la vie du fidèle, le prêtre s'est mué au fil du temps en interlocuteur privilégié des autorités³⁰. J'apporterai, au fil de ce chapitre, des éléments d'analyse concernant le rôle d'intermédiaire politique du père Sam'ān.

27 Voir Haenni, *Lordre* ; Salwa Ismail, *Political Life in Cairo's New Quarters. Encountering the Everyday State* (Minneapolis : University of Minnesota Press, 2006), 55-58.

28 Il semble tout de même y avoir des villages de Haute-Égypte 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 Séverine Gabry-Thienpont, « Dire ou chanter les chants coptes en Égypte contemporaine », in *Dire/chanter*, dir. Béatrice Ramaut-Chevassus, Anne Daman-Guillot (Saint-Étienne : Publications Universitaires de Saint-Etienne, 2014), 213.

29 La littérature 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*. Catherine Mayeur-Jaouen, « Le saint et la sainteté comme objets des sciences de l'homme : quelques réflexions à propos du colloque de Carthage », in *Saints et sainteté dans le christianisme et l'islam. Le regard des sciences de l'homme*, dir. Nelly Amri, Denis Aigle (Paris/Aix-en-Provence : Maisonneuve & Larose/Maison méditerranéenne des sciences de l'homme, 2007), 362.

30 Voir chap. 5.

3 Solidarités « traditionnelles »

Le quartier est au milieu des années 1970 beaucoup moins anarchique que ce que le récit d'Abūnā Sam'ān a pu laisser entendre. Il est en effet structuré par les systèmes familiaux déjà évoqués dans le premier chapitre. « [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 incontournable³¹ ». Ces solidarités de la famille ou du clan sont souvent nommées *'aṣabiyyāt* par les spécialistes de ces questions, un terme qui désigne les liens primordiaux dans le vocabulaire d'Ibn Khaldoun, le célèbre historien arabe du XIV^e s.³². De manière plus large, on peut affirmer que le modèle « domestique », selon l'expression de Luc Boltanski et Laurent Thévenot, occupe une place centrale dans la vie sociale égyptienne et constitue un langage qui imprègne l'ensemble des rapports sociaux³³. Lorsque les relations entre individus sont structurées selon ce modèle, « la grandeur des gens dépend de leur position hiérarchique dans une chaîne de dépendances personnelles³⁴ ». 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 liens n'ont pourtant rien d'immuable et sont même en voie de changement accéléré – la révolution en fut le signe le plus manifeste.

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 d'un 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 d'une expulsion³⁵. Ce plus petit dénominateur commun constitue l'un des rares

31 Miller, « Réseaux et territoires », note 10, 4.

32 On se reportera à Élisabeth Picard, « Les liens primordiaux, vecteurs de dynamiques politiques », in *La politique dans le monde arabe*, dir. Élisabeth Picard (Paris : Armand Colin, 2006).

33 Andrea Rugh, *Family in Contemporary Egypt* (New York : Syracuse University Press, 1984), 43-46. Voir aussi Jean Leca, Yves Schemel, « Clientélisme et patrimonialisme dans le monde arabe », *Revue internationale de sciences politiques* 4, n° 4 (1983) : 462.

34 Boltanski, Thévenot., *De la justification*, 116.

35 Voir Wael Fahmi, « Contested Spaces Within Cairo's Garbage City », *Égypte/Monde arabe* troisième série, n° 8 (2011) : 63-83 ; Elena Volpi, *Development and Community Organization : Informal Garbage Collectors in Cairo*, mémoire de Master (Le Caire : American University in Cairo, 1995), 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

points fédérateurs du groupe. Au-delà, les intérêts des uns et des autres divergent – solidarités familiales ou pas – et il s'avèrera toujours extrêmement difficile de bâtir une coordination des différentes catégories d'habitants du quartier. Le mouvement de protestation de 2003 contre les privatisations de la gestion des déchets en est un bon exemple : les petits chiffonniers qui avaient intérêt à se mobiliser ne furent pas suivis dans leur mouvement par les *mu'allimîn* qui gagnaient davantage à négocier avec les compagnies.

Le milieu associatif local va se structurer autour du secteur du développement, lequel offre d'importantes ressources financières du fait de la célébrité de cette communauté en Occident. Différentes organisations spécialisées dans ce domaine d'activité introduiront dans le quartier 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'ân amène avec lui de nouveaux principes, religieux cette fois, valorisant un autre type de liens communautaires, reposant davantage sur des rapports 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 les conflits et relations de pouvoir³⁶. L'une des 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 issu³⁷. Les Bagatra sont séparés entre *gharbiyya* (occidentaux) et *sharqīyya* (orientaux) depuis le village d'origine, où ils se sont divisés à la suite d'un conflit³⁸. Au début, raconte 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 m'a souvent averti de me méfier d'eux « 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 de ce clan. Une autre alliance de deux groupes familiaux, que l'on retrouve surtout bien implantée dans les Hauts-*Zarā'ib*, est celle entre Ḥabaysha et Ḥamāra. Ces clans sont liés par de nombreux mariages croisés. Les Ḥabaysha sont particulièrement bien

security is not only in the interest of poor garbage collectors but also of local dealers and entrepreneurs ».

36 Singerman, *Avenues*, 45-49.

37 Bagatra et Zurg, s'écrivent en réalité Baqatra et Zurq. La lettre q se prononce « g » en Haute-Égypte.

38 Les chiffonniers ne connaissent pas toujours l'origine de ces noms.

représentés dans les institutions des sœurs coptes. Il semble d'ailleurs que les liens avec les œuvres de Sœur Emmanuelle expliquent en bonne partie l'ascension du clan. Quand la religieuse arriva au Muqattam, elle tissa des liens avec de nombreux habitants situés surtout dans les Haut-*Zarā'ib*. La relation avec les Ḥabaysha fut particulièrement forte et ceux-ci profitèrent de cette collaboration pour s'enrichir et gagner en puissance. Prenons l'exemple de cette famille dont les deux parents ont travaillé au dispensaire ainsi qu'à l'école, et qui aujourd'hui possède le quasi-monopole de la vente des uniformes dont le port est obligatoire à l'école des religieuses. Ils s'occupent en outre 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. J'ai fait un jour remarquer à un des anciens *khuddām* de l'église de la Vierge 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'avant³⁹. Un notable-courtier issu des Ḥabaysha fut également longtemps le 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 comptent également un important notable – un avocat dont le père jouait déjà un rôle central 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 encore les Kadārik, qui viennent en fait du village éponyme pas très loin de Dayr Tāsā, et moins pauvre paraît-il, que ce dernier. Le clan compte de nombreux membres aisés, parmi lesquels un influent notable-courtier. Ils sont souvent la cible de ce que j'ai interprété spontanément comme des plaisanteries à leurs dépens, mais que mes interlocuteurs ont certifié être des histoires vraies. Les gens se moquent souvent d'eux et demander à quelqu'un s'il est un *kadrukī* (un habitant de *Kadārik*) revient à le traiter de fou. Une histoire veut ainsi qu'un *kadrukī* voulant faire démarrer sa voiture – ce qui se dit en égyptien *yisakhkhin*, chauffer – ait allumé un feu sous le véhicule ... Les familles issues de régions différentes de celle de la majorité des chiffonniers semblent ainsi avoir connu quelques difficultés pour trouver leur place dans ce quartier⁴⁰.

Souvent les conflits se règlent entre chefs des familles, ou par l'intermédiaire des prêtres ou de notables influents (qui sont aussi des membres éminents des familles). Tout dépend de qui s'est disputé avec qui et à propos de quoi. Si le cas est particulièrement grave, il peut remonter jusqu'à Sam'an. Pendant les

39 Entretien avec le père Abākīr, prêtre dans une église du Vieux-Caire, avril 2010.

40 Voir les récits recueillis dans le livre de Fawziya Assaad, *Ahlam et les éboueurs du Caire* (s. l. : Éditions de l'Hèbe, 2004).

incidents de mars 2011, un musulman du quartier fut fauché par une balle à l'intérieur du quartier, et sa famille accusa un copte d'en être responsable. Ce dernier dut alors jurer sur une Bible qu'il n'y était pour rien à l'occasion d'un conseil de conciliation dirigé par le père Sam'ân. Il s'agit, dans ce type de cas, 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, me confiait un avocat du quartier, est que la conciliation (*ṣulḥ*) n'étant pas très solide (*matibqash qawīyya*), 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 ne s'avère pas toujours possible. Certaines querelles peuvent nécessiter l'arbitrage des services de l'État⁴¹.

Les familles gardent donc une forte prégnance sociale. Elles ont un rôle important et ses chefs réaffirment régulièrement leur prestige afin de perpétuer leur influence. Les démonstrations de prestige familial sont particulièrement visibles lors des mariages. La semaine précédant les noces est organisée le déménagement symbolique de la fiancée. La famille de la fille sort à cette occasion, tous les véhicules dont elle dispose et convoie les meubles (souvent la cuisine), que la future mariée se doit d'apporter en guise de 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 couleurs chatoyantes. Certaines familles prennent même possession de la rue en y étalant les meubles amenés par la future mariée qu'elles installent sur la voie publique, obstruant le passage et marquant de la sorte le territoire du clan.

Ces pratiques sont souvent dénoncées comme relevant d'un culte des apparences, ainsi que je l'ai souvent entendu déplorer⁴². Lors des noces, le nombre des invités et l'espace que l'on parvient à occuper dans la rue témoignent également de l'importance du clan. Si la famille parvient à s'assurer les services d'un chanteur réputé, le prestige de la noce s'en voit rehaussé⁴³. Les disputes et les enterrements sont d'autres moments qui rendent visibles 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 donnent la surface sociale suffisante pour imposer leur autorité – tentent de proposer une conciliation. Mais dans un premier temps, ils se rangent derrière les leurs et font bloc lorsque ceux-ci

41 Voir sur la question des intermédiaires, le chapitre 2 du livre de Ismail, *Political Life*, 33-65.

42 Sur la culture des apparences, voir Barbara Drieskens, *Living with Djimms. Understanding and Dealing with the Invisible in Cairo* (Londres/San Francisco/Beyrouth : SAQI, 2008), 65-70.

43 Nicolas Puig, *Farah. Musiciens de noces et scènes urbaines au Caire* (Arles : Actes Sud/Sindbad, 2010).

sont attaqués. Une situation typique est celle où des garçons importunent les filles d'un autre clan. Dans les cas les plus graves, lorsqu'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 ne doive se plier à l'obligation de chercher vengeance.

La force d'Abūnā Sam'ān est d'avoir trouvé sa place dans ce système. Je l'ai mentionné, l'Association des chiffonniers permit à certaines familles de gagner en puissance et de bénéficier de l'aide au développement fournie par les bailleurs internationaux, mais toujours à la condition de bénéficier du soutien de Sam'ān. Ce mécanisme renforça à la fois le pouvoir des chefs de familles et l'emprise du prêtre sur ceux-ci. Ce dernier va pourtant promouvoir un autre type de liens entre les individus, basé sur des principes religieux mais dans lequel l'allégeance à sa personne joue un rôle central. L'insistance de Sam'ān sur la relation individuelle entre le fidèle et son Créateur subvertit, en quelque sorte, la logique des liens familiaux⁴⁴. Pourtant, à travers la filiation spirituelle ou la confession, les fidèles reconnaissent aussi la supériorité du prêtre et se retrouvent liés à sa personne dans un rapport se rapprochant 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 en effet un personnage autoritaire qui tolère assez mal 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 over⁴⁵ ». Les liens que Sam'ān entretient avec les *zabbālīn* peuvent être décrits 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 fait que le prêtre ait choisi les curés assistants parmi les familles du quartier.

Des conflits entre le programme puritain du prêtre et l'ethos familial du quartier surviennent cependant régulièrement. Sam'ān promeut une vision moraliste intégrale, visant à changer l'entièreté de la vie de l'individu, et à éradiquer les mauvaises habitudes comme le tabac et l'alcool. Cette action ne fut d'ailleurs pas sans effets, et correspond à une tendance que l'on peut observer dans l'ensemble de la société égyptienne depuis le début des années 1970. Cet impératif « intégraliste⁴⁶ » peut entrer en conflit avec les « traditions »

44 Voir chap. 7.

45 Volpi, « Community », 26.

46 A 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

des habitants du Muqattam. Les cafés, symboles par excellence des traditions de masculinité urbaine, sont souvent fustigés dans les discours moralisateurs véhiculés par l'Église. Il s'agit bien de cafés et non de bars ; on n'y consomme guère d'alcool. 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 de famille délaissent lorsqu'ils « traînent » dans la rue.

Abūnā Sam'ān s'invite parfois dans ces lieux de détente ou dans les mariages de rue. Ces derniers sont fréquemment critiqués pour la consommation abondante de haschich et d'alcool qui accompagne la plupart du temps les festivités – sans oublier la présence, dans certaines de ces fêtes, de danseuses du ventre. Lorsque le prêtre fait irruption, les consommateurs de chichas s'enfuient, revenant prendre leur place une fois l'orage passé. Ces courses-poursuites se situent pourtant à la limite du jeu et certains clients des cafés ne cachent pas leur hilarité. Le miraculeux peut également trouver sa place dans les interactions moralisatrices entre le curé et ses ouailles : on raconte ainsi qu'un jour, Abūnā aurait prié devant une chicha au cours de l'un de ces raids et qu'elle se serait brisée après son départ.

Malgré le respect dû à leur prêtre, les chefs de famille assument les reproches de Sam'ān et savent faire le dos rond. J'ai ainsi pu assister à une scène révélatrice en 2003 ou 2004 (avant le début de la thèse) qui mettait le prêtre aux prises avec un père de famille. Abūnā Sam'ān venait bénir un enfant à l'occasion de la fête organisée pour la première semaine du nouveau-né (*subu'*), lorsqu'il se rendit compte que l'on fumait et buvait de la bière sur le toit de l'immeuble, aménagé en terrasse. S'ensuivit une étrange pantomime, Abūnā faisant mine d'embrasser les pieds du chef de famille, montrant qu'il s'abaissait plus bas que lui pour racheter ses péchés (scène qui rappelle le récit du prêtre embrassant les pieds des chiffonniers pour les convaincre de se rendre à l'église). Le père tentait de calmer la fureur de Sam'ān, mais ce dernier quitta la fête, excédé. Cet exemple montre que des pratiques présentées comme traditionnelles peuvent entrer en conflit avec les programmes puritains des hommes de religion.

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 à partir des années 1970 – rendant très difficile la contradiction publique d'une norme se présentant comme religieuse – cela n'empêche

les attitudes religieuses de toutes les autres attitudes exprimées par le sujet », Jean-Marie Donegani, *La liberté de choisir. Pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain* (Paris : Presse de Sciences Po, 1993), 406.

nullement les déviances par rapport à la règle de perdurer⁴⁷. Elles sont même assumées dans certains contextes, mais deviennent difficiles à défendre face à un argumentaire religieux. La moralisation de l'espace public implique un système d'attentes et d'anticipations de la critique qui oblige à se poser en personne morale. Mais la logique du prestige familial impose, quant à elle, d'arroser les convives de la noce de whisky et de les fournir en haschich. Ces tensions entre deux logiques sociales antagonistes se vérifient dans une conversation entre un père et sa fille. Je racontais en effet au père de famille que j'avais assisté la veille à des noces bien arrosées dans une rue du Muqattam. Sa fille, âgée de 14 ans, exprima alors sa réprobation face à de tels comportements qu'elle jugeait répréhensibles. Le père la reprit, lui signifiant qu'elle n'était pas en droit d'émettre ce genre de jugements : « tu ne peux pas me dire en face que mes traditions, c'est n'importe quoi⁴⁸ ! ». Abūnā Sam'ān peut le faire car c'est précisément son rôle, une jeune fille ne peut au contraire se l'autoriser⁴⁹.

La logique religieuse peut aussi être utilisée de manière instrumentale et les gens qui souhaitent échapper à la « tradition » pour des raisons financières, peuvent se marier à l'église qui possède des salles à cet effet. Ce choix peut alors aisément être défendu en avançant des raisons morales, que celles-ci soient ou non sincères. La fête dure alors moins longtemps et coûte, surtout, beaucoup moins cher – consommer de l'alcool dans une église (copte) est en effet inimaginable en Égypte. De nouveau, on voit que la rue est lourde du poids des logiques familiales, auxquelles il est délicat de se soustraire. La religion reste la voie la plus sûre pour prendre ses distances par rapport à ces dynamiques sociales car elle permet de se draper d'intentions pieuses. L'Église 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

47 Haenni, *L'ordre des caïds*, 55-56 ; Jean-Noël Ferrié, *Le régime de la civilité en Égypte* (Paris : CNRS éditions, 2003).

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

49 Il est particulièrement malvenu pour une jeune fille de critiquer ouvertement le comportement d'un homme de sa famille. L'Église 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'Église 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'Église copte, voir Febe Armanios, Andrew Amstutz, « Emerging Christian Media in Egypt : Clerical Authority and the Visualization of Women in Coptic Video Films », *International Journal of Middle East Studies* 45 (2013).

et les mouvements de jeunesse⁵⁰. Ces nouveaux espaces sociaux, ouverts au sein de la paroisse ou dans le cadre d'associations laïques, contribuèrent à élargir les possibilités offerte aux habitants du Muqattam. Ceux-ci ont appris à jouer de la variété de ces opportunités d'engagement pour en tirer le meilleur avantage.

4 Abūnā Samʿān en politique

Abūnā Samʿān est reconnu comme le véritable leader communautaire des zabbālīn. Il est respecté et la plupart des habitants du quartier craignent sa colère ou sa réprobation. Le prêtre est ainsi à la fois craint et aimé. Son autorité charismatique, sa grande proximité avec Dieu, son don de guérisseur, de même qu'une grande piété, expliquent en grande partie l'autorité dont jouit Samʿān. Il sut également s'inscrire dans la tradition copte à travers un habile usage de l'histoire du miracle du Muqattam et surtout grâce à l'énorme lieu de culte qu'il a dédié à la mémoire de ce récit. Mais dans un registre bien terrestre, cette fois, Abūnā Samʿān a aussi tissé un important réseau dans le monde politique local et même au-delà. Ses relations privilégiées avec Ibrāhīm Sulaymān⁵¹, ancien député de Manshiyyat Nāṣir et ministre du logement étaient de notoriété publique. C'est lui qui finança, au début des années 1990, la route d'accès menant au Monastère. Samʿān apparaissait aux yeux des hommes politiques comme un intermédiaire incontournable afin de mobiliser les voix chrétiennes du quartier.

4.1 *Le pouvoir local en Égypte*

La politique locale en Égypte est une affaire difficile à démêler. Les domaines de compétence des différentes autorités locales sont confus et parfois contradictoires⁵². Les villes sont divisées en *aḥyāʿ* (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

50 Elizabeth Oram, *Constructing Modern Copts, The Production of Coptic Christian Identity in Contemporary Egypt*, thèse de doctorat (Princeton University, 2004), 165.

51 Sulaymān est mis en examen après la révolution pour détournement de fonds.

52 Des exemples de décisions contradictoires prises par différentes instances étatiques sont présentés dans Elyachar, *Markets*.

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 lie⁵³.

Aujourd'hui de nombreuses études de terrain – notamment à l'échelle de quartiers – permettent de mieux comprendre la réalité de ces espaces locaux et de leurs liens avec l'État⁵⁴. Chaque cas est bien entendu particulier mais on peut tout de même affirmer que les quartiers informels créent des conditions permettant de capitaliser sur le manque de services fournis par le pouvoir central et ses appareils. Ces manques offrent un rôle primordial aux intermédiaires chargés de capter ces ressources étatiques convoitées et difficiles à obtenir. Cette difficulté d'accès aux services de l'État provoque, en retour, une forte politisation des quartiers pauvres, si on la compare avec celle des quartiers riches. Je prends ici le terme politisation dans son sens le plus restreint : on vote davantage dans les quartiers populaires que dans les zones prospères. Les infrastructures (eau, électricité ...) fonctionnant correctement dans les quartiers riches, elles ne suscitent donc pas le recours permanent aux « notables-courtiers⁵⁵ », ces hommes dont la fonction principale est de se brancher sur des réseaux de l'État pour en obtenir des services. En outre les habitants de ces quartiers n'ont guère recours aux services publics comme les hôpitaux et les écoles qui n'inspirent pas confiance en Égypte⁵⁶. Dans les quartiers populaires, au contraire, les candidats politiques peuvent attirer des voix dans la circonscription qu'ils convoitent par leur capacité à accéder aux infrastructures étatiques.

Attardons-nous un instant sur l'architecture des pouvoirs au Caire. Nous en avons vu un aperçu avec la tentative de décentralisation de la gestion des déchets, évoquée dans le premier chapitre. Le niveau local de pouvoir apparaît en 1975 et permet l'éclosion pour une brève période d'une vie politique, arrêtée

53 Sims, *Understanding*, 303.

54 Voir par exemple Sarah Ben Néfissa, « La vie politique locale : les *mahalliyât* et le refus du politique », in *L'Égypte au présent*, 343-366 ; Singerman, *Avenues* ; Ismail, *Political Life* ; Haenni, *L'ordre des caïds* ; Sandrine Gamblin, dir., *Contours et détours du politique en Égypte. Les élections législatives de 1995* (Paris/Montréal/Le Caire : L'Harmattan/CEDEJ, 2000) ; Marie Vannetzel, « Secret public, réseaux sociaux et morale politique. Les Frères musulmans et la société égyptienne », *Politix* 92, n° 4 (2010).

55 Je m'appuie ici sur les analyses de Haenni, *L'ordre des caïds*, 33-169. Haenni reprend l'expression à Bertrand Badie, *Les deux États. Pouvoir et société en Occident et en terre d'islam* (Paris : Fayard, 1985).

56 L'état des écoles et des hôpitaux publics ne fait plus illusion à personne. Voir Ben Néfissa, « La vie politique », 361.

nette par une nouvelle loi en 1979. Des Conseils populaires locaux, élus tous les quatre ans, mais purement consultatifs, fonctionnent tout de même jusqu'à la révolution de 2011. Le véritable pouvoir revient cependant aux conseils de fonctionnaires locaux. Le niveau local consiste donc essentiellement en une gestion administrative, disposant d'ailleurs de très peu de ressources propres, et se trouvant tiraillé entre la tutelle du gouverneur et celle des ministères respectifs dont ils constituent les services déconcentrés⁵⁷.

Voyons maintenant en quoi peut consister le rôle du député dans une telle configuration. Il « 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 divisibles⁵⁸ ». Le député se fait souvent le porte-parole de sa circonscription, passant l'essentiel de son temps à s'occuper des problèmes locaux, en l'absence de débats politiques au parlement⁵⁹. Le pouvoir a toujours craint que les Frères musulmans ne parviennent à politiser ce niveau de pouvoir, ce qui explique le coup d'arrêt que Sadate porta à la décentralisation et l'ajournement régulier de la réforme de l'administration locale par Moubarak. C'est encore pour cette raison que le traitement de la question du pouvoir local a été constamment repoussé depuis 2011 – les conseils locaux restant suspendus, au moment de relire ces lignes en 2021. On peut néanmoins parler de « décentralisation informelle », à travers le renforcement du pouvoir de certains gouverneurs prenant des initiatives indépendamment de l'État central, ou encore à travers la montée en puissance de nouveaux acteurs comme les ONG et autres associations locales. La logique néolibérale de « privatisation de l'État⁶⁰ » contribua largement à ce mouvement, s'appuyant sur la notion de

57 Ben Néfissa, « La vie politique ».

58 Vannetzel, « Secret public », 84.

59 Situation qui a été quelque peu modifiée par l'arrivée de nombreux Frères musulmans au parlement en 2005 qui sont venus « politiser » celui-ci – c'est-à-dire y imposer des débats politiques. Vannetzel, « Secret public », 362 et sur la politisation par l'action des Frères voir, Marie Vannetzel, « Les voies silencieuses de la contestation : les Frères musulmans égyptiens, entre clientélisme et citoyenneté alternative », *Raisons politiques* 29, n° 1 (2008) : 23-37.

60 « 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'État 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

maghūd dhātī, effort personnel – introduite dans une réforme des *maḥallīyyāt* (l'administration locale) en 1988 –, qui désigne une participation (supposée) volontaire des habitants au financement de services relevant normalement du domaine de l'État. Le secteur privé est également mobilisé pour pallier les déficiences du service public, comme dans le cas de la gestion des déchets⁶¹.

Au niveau des élections, c'est Sadate qui ouvre la compétition politique à différentes formations, rompant avec le parti unique nassérien. Les partis autorisés à concourir sont cependant sélectionnés par le régime et doivent répondre à des conditions très contraignantes. En outre, le pouvoir met en place un parti gouvernemental, le PND, et s'assure qu'il obtienne toujours les deux-tiers des sièges à l'Assemblée du peuple. Une décision de la Cour constitutionnelle vint cependant changer la donne en 1990. Elle imposait la liberté de se présenter comme candidat individuel, sans être forcément affilié à un parti et instaurait, du même coup, l'élection au scrutin uninominal majoritaire, à la place du scrutin proportionnel de listes⁶². Un déclin des résultats électoraux des partis d'opposition devait paradoxalement découler de cette réforme, car le PND se voyait obligé de tisser un réseau clientéliste mieux implanté sur le terrain et s'étendant désormais à des quartiers restés jusque-là hors d'atteinte des réseaux du pouvoir.

Une concurrence locale s'instaurait dès lors sous l'arbitrage du PND, sans que les candidats du parti de Moubarak ne parviennent à l'emporter à coup sûr⁶³. Dans les faits les vainqueurs, une fois élus, rejoignaient le parti du régime, ce qui n'empêchait pas la fraude électorale massive et la violence de sévir dans le départage des concurrents. Pour prendre un exemple concret, en 2010, un candidat du quartier des chiffonniers concourait pour un siège à la chambre basse du parlement (*maglis al shūrā*). Il se présentait alors comme indépendant, mais il s'avèrera ensuite que ses tracts de campagne étaient estampillés

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 ». Béatrice Hibou, « Retrait ou redéploiement de l'Etat », *Critique internationale* 1, n° 4 (automne 1998) : 2.

61 Ben Néfissa, « La vie politique ».

62 Voir Jean-Noël Ferrié, *L'Égypte entre démocratie et islamisme. Le système Moubarak à l'heure de la succession* (Paris : Autrement, 2008), 44-54 ; Clément Steuer, « En Égypte la révolution continue, notamment dans les urnes », in *Le Moyen-Orient un an après. Entre révolution, révolte et stagnation*, dir. Clément Steuer, Jean-Baptiste Beauchard, Élisabeth Vandenhede (Paris : Éditions du Cygne, 2012), 9-18.

63 Un exemple détaillé pour Imbāba est présenté par Haenni, *L'ordre des caïds*, 237-284 ; Lisa Blaydes, Safinaz El Tarouty, « La concurrence interne au Parti National Démocrate égyptien », *Égypte/Monde Arabe* troisième série, n° 7 (2011).

PND. Le candidat était indépendant dans le sens où il n'avait pas été intronisé par le parti, ni soutenu par Sam'ân, mais il aurait rejoint le groupe du PND au parlement en cas d'élection.

4.2 *Sam'ân et les notables-courtiers*

Partons d'abord d'une définition générale du clientélisme :

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 morale⁶⁴.

Ces relations sont particularistes – c'est-à-dire qu'elles reposent sur des qualités attachées aux individus, non sur des principes généraux – et personnelles, ce qui implique que les personnes concernées se connaissent et partagent une histoire commune. Les termes de l'obligation morale sont souvent exprimés dans le langage des solidarités familiales, ce qui a pour contrepartie la grande 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 involved⁶⁵.

La relation de patronage s'avère instable car elle peut constamment se voir déstabilisée par les interférences des logiques familiales décrites plus haut, mais surtout parce que l'utilisation du langage des solidarités familiales est omniprésent et voit donc son efficacité symbolique s'altérer en se banalisant. La monétarisation croissante des échanges vient de même affaiblir les liens de fidélité. En effet, quand le service est payant, la transaction financière annule en quelque sorte le « sentiment de dette⁶⁶ ». J'ai par exemple pu constater à Manshiyyat Nāṣir que la plupart des gens semblaient haïr les notables

64 Jean-Louis Briquet, « Clientélisme », *Encyclopaedia Universalis*, édition en ligne, consulté le 20/6/2013. Sur les débats concernant le clientélisme dans l'espace méditerranéen, voir Ernst Gellner, John Waterbury, dir., *Patrons and Clients*. Une perspective intéressante sur l'histoire du clientélisme en Égypte est à lire chez Robert Springborg, « Sayed Bey Marei and Political Clientelism in Egypt », *Comparative Political Studies* 12, n° 3 (octobre 1979).

65 Reeves, *The Hidden*, 157-158.

66 Haenni, *L'ordre des caïds*, 161.

pour leur malhonnêteté et les « services » qu'ils échangent contre argent ou influence. Pour autant, chacun doit ménager ses relations avec ces notables qui restent indispensables pour effectuer de nombreuses transactions dont les gens peuvent difficilement 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'État, un champ bureaucratique commence à faire son apparition à Munīra [un quartier informel d'Imbāba]. L'État 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. Éventuellement, ils monnaient leur courtage⁶⁷.

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 précisé que le lien clientéliste était individuel, mais nous avons également vu qu'une des familles, les Ḥabaysha, était particulièrement liée aux sœurs coptes. Peut-on s'assurer la fidélité d'un groupe constitué (« corporate clientelism⁶⁸ ») ? Dans le cas qui nous occupe, les ressources sont distribuées à plusieurs membres du même groupe familial, ce qui favorise l'introduction de leurs proches dans les réseaux des sœurs coptes, mais la relation reste individuelle. L'un des membres du clan des Ḥabaysha est par exemple un farouche opposant aux Banāt Maryam et s'est rapproché d'Abūnā Sam'ān et de la Gam'iyya. On voit là encore à quel point l'emprise des clans s'est affaiblie⁶⁹ : l'*ethos* familial constitue désormais une ressource parmi d'autres.

La multiplication des associations, des notables et la présence de deux églises antagonistes, offrent des marges de manœuvre aux individus leur permettant de jouer sur plusieurs tableaux⁷⁰. Cette pluralisation est aussi liée au

67 Haenni, *L'ordre des caïds*, 136.

68 Voir à ce sujet Leca, Schemeil, « Clientélisme », 458. Ce type de clientélisme est à mettre en rapport avec le clientélisme dyadique qui lie deux individus ensemble.

69 On pourrait d'ailleurs interroger cette évidence qui voudrait que les clans aient été plus puissants dans le passé.

70 Sur la concurrence entre les deux églises, voir chap. 5.

développement démographique du groupe des chiffonniers. La multiplication des affiliations ou le retrait par rapport au lien clientéliste, permettent dès lors de développer une forme d'individualisme, également favorisée par de nouvelles opportunités de travailler hors des réseaux locaux. Les différentes organisations actives dans le quartier introduisent en outre des méthodes de travail et de recrutement fondées sur les compétences, ainsi que des règles impersonnelles basées 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 civique, dont nous verrons qu'elle trouva à s'exprimer après la révolution. Je montrerai cependant que ceux qui la portaient connurent de grandes difficultés pour s'extirper des réseaux locaux et parvenir à traduire leurs aspirations dans des projets concrets et mobilisateurs.

Manshiyyat Nāṣir accède à l'existence officielle en devenant l'un des districts (*ḥayy*) du Caire en 1991⁷¹. A la suite de l'adoption du scrutin individuel, des notables-courtiers locaux se lancent dans la course électorale. Ces derniers tissent alors des liens avec l'administration, et tentent même de se faire élire au Conseil local – instance dont nous avons vu qu'elle n'avait quasiment pas de prérogatives mais qu'elle restait un lieu privilégié de constitution des relations clientélistes. Le notable évoque souvent ses affidés comme étant « ses gens » (*al nās bituṭ*)⁷² et tend à présenter sa légitimité dans les termes de l'affection, ne reculant pas devant la franche vantardise. Tel est le cas, par exemple, de Shaḥāta al Muqaddis (né en 1960) de la famille des Ḥabaysha, connu pour ses liens avec les services de sécurité – ce dont il n'hésite pas à se targuer. Il tient un café *waṭanī* (patriote) à mettre en rapport avec les Ḥizb Watani, le parti de Moubarak. Shaḥāta décrit son rôle dans la vie du quartier comme une affaire de famille. Son père, venu de Haute-Égypte en 1948

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 Égyptien et que j'appartiens à cette patrie⁷³.

71 Tekçe, Oldham, Shorter, *A place to live*, 53 ; Séjourné, *Les politiques récentes*, 367.

72 Séjourné, *Les politiques récentes*, 138.

73 Entretien avec Shaḥāta al Muqaddis, 2012.

Le nom *muqaddis* provient du fait que son père avait accompli le pèlerinage à Jérusalem. Il fonctionne ici comme un équivalent de *ḥagg* chez les musulmans. Shaḥāta, on le voit, justifie son rôle par la tradition familiale et par ses qualités intrinsèques. On retrouve ici un certain *ethos* de la *fatwāna*⁷⁴, sorte d'imaginaire chevaleresque typique des quartiers populaires du Caire⁷⁵. Celui qui l'incarne est le *futuwwa*⁷⁶ « 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 craint⁷⁷ ». Ce registre apparaît dans le discours de Shaḥāta, mêlé à celui du service rendu et de la représentation politique. L'homme s'est fait construire une imposante villa à l'entrée du quartier, à proximité de la citadelle. La possession d'une villa dans cette partie de Manshiyyat Nāsir constitue un signe d'appartenance à la classe des notables les plus aisés. 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 de siéger 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 le style typique de la langue de bois électoraliste – probablement des restes de la campagne de 2010 où il s'était présenté pour un siège à l'Assemblée du peuple (*Maglis al sha'b*). A l'occasion des fêtes musulmanes, Shaḥāta fait suspendre des banderoles dans la rue pour exprimer ses vœux aux voisins. Il acceptera que je le prenne en photo assis sur une des chaises de l'estrade préférant cependant changer de siège au dernier moment pour que sa chicha n'apparaisse pas sur le cliché, « pour ne pas qu'Abūnā Sam'ān se fâche ».

Ce notable fut longtemps président du conseil d'administration de l'association Rūḥ al Shabāb, et a souvent prétendu représenter les chiffonniers dans les médias, se présentant comme leur *naqīb* (chef, représentant, syndicaliste). L'association avait besoin de lui pour assurer son ancrage local et maintenir ses relations avec les autorités politiques. Il a pu, quant à lui, prendre appui sur l'association pour affirmer sa légitimité à se poser en porte-parole des *zabbālīn*. Shaḥāta se montre dès lors capable d'allier une rhétorique de chef traditionnel,

74 Je conserve ici la forme dialectale du terme, *futuwwa* en arabe littéral.

75 Personnage largement exploité par la littérature égyptienne. Nous avons cité dans le premier chapitre *Les fils de la médina* mettant en scène un *futuwwa* mais aussi le personnage de Barghūt dans le film *Le dernier des hommes respectables* qui se rapproche de cet archétype.

76 Selon la forme dialectale.

77 Haenni, *L'ordre des caïds*, 24.

à son rôle dans une association de développement, sans oublier son savoir-faire dans la captation des ressources étatiques. On peut noter, concernant ce dernier aspect, que certains de ces notables gèrent des magasins de biens subventionnés (riz, sucre, huile ...), ce qui leur donne un rôle très concret dans la redistribution auprès des habitants du quartier.

D'autres notables évoluent dans un registre différent, justifiant leur action dans un autre langage : celui de la compétence et du savoir. Ceux-là sont en général des avocats. Ils sont aussi des membres importants de leur clan et entretiennent des liens de connivence avec l'administration. Deux avocats du quartier, aujourd'hui proches de la soixantaine, ont ainsi été candidats aux élections locales. Ces deux hommes font partie, avec deux ou trois autres, de la première génération à avoir été formée à l'université et à accéder à cette profession. Les deux avocats qui se sont présentés au scrutin local, entrèrent même en concurrence et c'est Abūnā Samʿān qui dut choisir 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 à différents scrutins (en 2010 et 2011), sans jamais parvenir à recueillir le soutien du Monastère. Un informateur me confiait que tous ces notables ayant tenté leur chance aux élections locales avaient tous été lancés dans la course par Abūnā Samʿān.

Le prêtre entretient donc une relation étroite avec les notables, car il a besoin d'eux pour accomplir un certain nombre de tâches dont il ne peut s'affranchir lui-même. L'un de ces hommes de service, en froid avec Abūnā Samʿān après la révolution est pourtant appelé par ce dernier pour assurer la sécurité du Monastère à l'occasion de la fête de Pâques de 2011 – époque où les attaques contre les coptes commençaient à se multiplier. Par la suite, le notable aura à son tour besoin de Samʿān pour régler des questions foncières. Cet homme de services parvient à s'emparer après la révolution d'un terrain dans la fameuse zone où les personnalités cherchent à bâtir leurs villas. Cette zone compte alors de nombreux espaces non-bâtis, sur lesquels les autorités étatiques empêchaient jusqu'alors quiconque de construire. Or le soulèvement va provoquer une frénésie immobilière dans cette partie du quartier qui s'est depuis presque totalement couverte de nouvelles constructions⁷⁸. Le notable y fait bâtir 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 douteux, sont les individus les plus riches et les plus puissants de la communauté.

78 Voir à ce sujet Jamie Furniss, « Postrevolutionary land encroachments in Cairo : Rhizomatic urban space making and the line of flight from illegality », *Singapore Journal of Tropical Geography* 37 (2016).

Les autorités finissent par réagir en 2012, annonçant qu'elles allaient détruire les nouvelles constructions. Abūnā Samʿān doit alors intervenir pour aider les notables menacés et mobilisera pour ce faire les députés fraîchement élus du quartier, deux membres des Frères musulmans. Ensemble, ils rendent visite au gouverneur pour le convaincre de renoncer aux démolitions. On décide même de créer un comité composé d'habitants du quartier et d'ingénieurs de l'administration locale pour régler ces questions. L'enseignement que l'on peut tirer de cet épisode est que l'intervention de Samʿān devient indispensable lorsque le problème qui se pose dépend d'un échelon élevé de pouvoir étatique. Quand les notables sont menacés, ou lorsque la communauté dans son ensemble est mise en danger, son rôle devient crucial.

4.3 *Samʿān comme représentant des chiffonniers*

Lorsque les intérêts vitaux de la communauté sont en danger, se pose en effet la question de la représentation du groupe. En cas de menace, les différentes associations du quartier qui affirment représenter les *zabbālīn* et qui sont la plupart du temps en concurrence, peuvent décider de faire cause commune pour défendre les intérêts de la communauté. Mais, même à ce niveau, les conflits ne sont pas exclus car il est toujours possible de contester le fait que ces diverses associations (APE, Rūḥ al Shabāb, Gamʿiyya/Abūnā Samʿān) défendent réellement les intérêts de l'ensemble de la communauté. Les différentes associations peuvent aussi 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 à Abūnā Samʿān qu'il revient d'intervenir.

Le pouvoir de ce dernier résulte de la place centrale qu'il occupe dans le système des solidarités locales (familles, réseaux clientélistes locaux ...) et du fait qu'il puise l'essentiel de son autorité à des sources ne relevant ni des autorités locales, ni de l'État central. Sa force provient également du rôle pivot qu'il joue dans les projets de développement, de son ancrage (même s'il est contesté) au sein de l'Église copte, de son autorité charismatique (il est un homme inspiré par Dieu) et de ses liens avec les réseaux évangéliques. La position de Samʿān reposant sur divers piliers, le Monastère devient source de convoitise pour des représentants de l'État et même de l'Église. 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 politique⁷⁹ ». Le prêtre parvient à se ménager une

79 Michel Camau, Rafāa Benachour, Fadila Amrani, *Contrôle politique et régulations électorales en Tunisie* (Aix-en-Provence/Tunis : CRESM, 1981), 335-336, cité dans Leca, Schemeil, « Clientélisme », 482.

large autonomie d'action en jouant sur différentes ressources qu'il trouve à l'intérieur et à l'extérieur du quartier.

Nous allons maintenant voir cette autorité à l'œuvre à travers une analyse des crises où Sam'ān dut monter au créneau pour défendre les intérêts des chiffonniers. L'abattage des porcs en 2009 est l'une d'elles – la plus grave qu'ait connue la communauté jusqu'à la révolution. Cette affaire, nous l'avons vu, se caractérisait par une forme d'hystérie médiatique⁸⁰ qui transforma très vite la question en affaire d'État. La seule alternative à l'abattage alors évoquée, consistait à déplacer les élevages hors du Caire. Cette question faisait déjà l'objet de débats avant la crise et trouvait même des partisans dans les associations du Muqattam. Un décret présidentiel datant de 2008, prévoyait d'ailleurs 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 au sud du Caire. Ce décret ne fut pourtant jamais mis en œuvre et lorsque la question de l'élevage des porcs se posa à nouveau, on évoqua la possibilité d'appliquer la décision.

Sam'ān exprime dès lors, à l'occasion de la crise de la grippe porcine et au cours d'une interview télévisée, son désir de faire appliquer cette solution, tout en regrettant qu'aucune localité n'accepte d'accueillir les élevages⁸¹. Vu l'ampleur de la crise et la charge antichrétienne de la polémique, le pape choisit de son côté de se distancier des chiffonniers⁸², de même que la plupart des figures publiques coptes. La crainte d'une possible identification symbolique de l'animal impur avec les chrétiens, pousse des membres influents de la communauté à tenter de cantonner l'image d'impureté et la peur de la contagion aux seuls *zabbālīn*. Un député des Frères musulmans suggère par exemple au parlement, que l'on fasse passer des examens médicaux aux chiffonniers⁸³. La crise dépasse largement le cadre local et Sam'ān n'a guère d'autre choix que d'obtempérer. Lorsque les chiffonniers essayent de résister aux représentants de l'administration venant emporter leurs bêtes, le prêtre pousse les éleveurs à accepter la compensation que leur propose le gouvernement en échange de leur cheptel. Les organisations du Muqattam ne font guère entendre leur voix publiquement, même si Mariz Tadros – qui a interviewé certains de leurs responsables – suggère qu'ils négocièrent en coulisses de meilleures conditions

80 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'Égypte. Cela rappelle le film *Les derniers hommes respectables* qui faisait le même constat, y voyant plutôt une solution au problème du héros. Furniss, *Metaphors*, 221.

81 Furniss, *Metaphors*, 221-229.

82 Tadros, « Scapepigging », 223.

83 Tadros, « Scapepigging », 221.

pour les chiffonniers⁸⁴. Cette crise qui touchait aux enjeux les plus profonds de la question communautaire réduisit à néant la marge de manœuvre du prêtre. Comme Marie Assaad le confia 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 peut-être de se faire attaquer directement par des gens prenant l’initiative de chercher à régler eux-mêmes le « problème ». Le prêtre ne put dès lors peser sur aucun niveau du pouvoir politique parce que la décision avait été prise par le président en personne. L’Église ne soutenant pas non plus les chiffonniers, il ne restait que les associations d’activistes coptes – particulièrement en diaspora – et les évangéliques pour s’émouvoir de cette discrimination, mais leurs dénonciations ne purent rien changer à l’affaire.

Un conflit de moindre ampleur survient en 2010, touchant cette fois à la question foncière. La terre n’appartient pas aux propriétaires des immeubles, comme nous l’avons déjà signalé, rendant ces questions vitales pour la communauté. L’affaire débute par la décision du gouvernorat d’exproprier certaines familles situées en contrebas du Monastère, sous un pan de falaise. Cette initiative faisait suite à un effondrement qui s’était produit en 2008 à Duwayqa – l’une des sous-parties de Manshiyyat Nāṣir – coûtant la vie à de nombreux habitants dont les maisons furent écrasées par l’éboulement. De nombreuses habitations de Manshiyyat Nāṣir furent ensuite détruites par les autorités, parce qu’elles étaient menacées par la falaise⁸⁵.

Cette nouvelle affaire dans le quartier des *zabbālīn*, concerne 40 immeubles et 57 ateliers, soit l’équivalent de 177 familles à expulser. Les autorités promettent de reloger les habitants dans de nouvelles constructions à Duwayqa. Des lettres sont alors échangées entre Sam’ān et le gouverneur du Caire, ce dernier précisant en conclusion de l’une d’elles, qu’il « ferait porter la responsabilité criminelle et civile sur ceux qui s’opposeraient à l’application de cette décision d’expulsion⁸⁶ ». Le prêtre, répondant au gouverneur quelques jours plus tard, explique qu’un comité d’experts est arrivé à la conclusion qu’il fallait extirper les rochers qui menaçaient de tomber, pour sécuriser la falaise, ajoutant 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

84 Tadros, « Scapepigging », 228.

85 <https://www.amnesty.org/en/news-and-updates/report/cairo039s-poorest-risk-being-buried-alive-their-homes-20091117>, consulté le 29/06/2021.

86 Courrier officiel du gouverneur du Caire à Abūnā Sam’ān daté du 19/01/2010.

habitations après que le danger ait été écarté⁸⁷ ». Le prêtre décidait donc de passer en force, parvenant à se faire prêter une grue munie d'un treuil pour remonter les rochers menaçant les habitations. Un incident viendra pourtant contrarier le projet : une roche trop lourde entraîne la machine dans une chute de près de vingt mètres, venant écraser une *zariba* (un enclos pour les bêtes), sans faire heureusement de victimes. Sam'ān se voit alors dans l'obligation de trouver l'argent nécessaire pour rembourser la grue à son propriétaire. Il a pour cela besoin du soutien des différents chefs de famille et appelle les habitants du quartier à participer à cet effort, à l'occasion de la messe de Pâques. Un notable, au courant des dessous de cette histoire, m'expliqua que Sam'ān avait traité cette affaire hors de la Gam'iyya des chiffonniers afin de pouvoir jouer sur la possible interprétation de ces expulsions comme un acte de discrimination religieuse – l'éventuel aspect confessionnel apparaissant davantage s'il s'y impliquait directement. Le prêtre s'est également appuyé sur les députés du quartier pour contrebalancer le pouvoir du gouvernorat. Cette histoire intervenait en effet quelques mois seulement avant les élections législatives, ce qui offrait à Sam'ān la possibilité de monnayer son soutien aux candidats.

Le leader des chiffonniers, on le voit, dispose d'un grand nombre de cartes dont il peut jouer au gré des circonstances. Cet épisode fera même l'objet d'un petit film documentaire produit par le Monastère, intitulé *Les rochers de la foi*, montrant que tout cela n'aurait été possible sans l'aide de Dieu. Mais le film était surtout destiné à récolter des fonds pour le Monastère⁸⁸. Abūnā Sam'ān fut probablement bien inspiré de négocier la sauvegarde des immeubles, de nombreuses personnes chassées de leur logement à Duwayqa pour des raisons similaires n'avaient, en 2014, toujours pas été relogées. D'autres furent réinstallées dans des logements sociaux à l'extrême opposé du Caire, près de la ville nouvelle du Six Octobre, dans une zone dépourvue d'infrastructures⁸⁹.

5 Le bouleversement révolutionnaire

Les relations de pouvoir que je viens de décrire seront déstabilisées par les événements révolutionnaires de janvier 2011. Le renversement de Moubarak, puis les élections qui s'ensuivent fin 2011, amènent les chiffonniers à s'impliquer

87 Courrier daté du 21/01/2010.

88 Témoignage de la responsable du projet de documentaire.

89 Dalia Rabie, « Years after deadly rockslide, Duweiqā residents still await relocation », <http://www.egyptindependent.com/news/years-after-deadly-rockslide-duweiqā-residents-still-await-relocation>, mis en ligne le 29/06/2021.

dans la vie politique. La révolution délie les langues, offre des prises à la formulation de critiques et de dénonciations publiques. Comme le faisait remarquer Bruno Latour : « les controverses laissent beaucoup plus de traces dans leur sillage que des connexions déjà établies qui, par définition, restent muettes et invisibles⁹⁰ ». La crise rend visibles des arrangements sociaux, en révélant l'instabilité de l'ordre social égyptien, et la profondeur de la révolution sociale qui le traverse⁹¹. De nombreux éléments de ma description de l'organisation des pouvoirs dans le quartier, sont devenus accessibles à la faveur de ce nouveau climat et de la libération de la parole qui l'accompagna.

La révolution fournissait de nouveaux appuis à l'expression d'un mécontentement resté jusqu'alors à l'état latent. L'indignation trouvait une nouvelle légitimité à s'exprimer au grand jour. Au Muqattam, celle-ci vise particulièrement les associations qui entendent parler au nom des chiffonniers. Du fait de sa position centrale dans le quartier, Abūnā Sam'ān est, lui aussi, exposé aux critiques. Le prêtre parvient tout de même à maintenir son rôle de leader lors des élections, mais des contre-pouvoirs émergent, notamment une nouvelle association qui s'alliera au parti politique « Les Égyptiens libres » (al Miṣriyyīn al Ahrār), créé après la révolution.

Les élections qui se déroulent dans le sillage de la révolution, offrent pour la première fois la possibilité aux Égyptiens d'exprimer leur choix dans les urnes. De manière générale le « vote Copte » avait été jusqu'alors quasiment inexistant. Le PND comptait très peu de candidats 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 votaient probablement déjà parce qu'ils étaient chrétiens⁹². Pour pouvoir parler de « vote copte », il faut à mon sens que les chrétiens aient un poids réel et global dans une élection à l'échelle du pays – ce

90 Bruno Latour, *Changer de société, refaire de la sociologie*, trad. Nicolas Guilhot (Paris : La Découverte/Poche, 2007), 46.

91 Sur les évolutions sociales du monde arabe, voir Emmanuel Todd, *Allah n'y est pour rien ! Sur les révoltes arabes et quelques autres* (Loubiana : Arretsurimage.net, 2011) ; Youssef El-Chazli, Chayma Hassabo, « Socio-histoire d'un processus révolutionnaire », in *Au cœur des révoltes arabes. Devenir révolutionnaires*, dir. Amin Allal, Thomas Pierret (Paris : Armand Colin, 2013).

92 Voir Guirguis, *Les coptes*, 217-223. Par exemple, malgré l'appel lancé par le pape Shenouda à voter pour Moubarak en 2005, le PND n'inscrivit que 2 coptes sur 444 candidats à la députation, Alain Roussillon, « Les coptes à la marge », *Égypte/Monde Arabe* troisième série, n° 7 (2011) : 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. Samir Soliman, « The Radical Turn of Coptic Activism. Path to Democracy or to Sectarian Politics ? », *Cairo Papers in Social Sciences* 29, n° 2/3 (2009) : 149-150.

à quoi nous avons assisté lors de la législative de 2011 et sans doute plus encore lors de la présidentielle l'année suivante.

Du fait de la pluralisation de l'offre partisane après la révolution, les coptes parviennent à peser dans le résultat de l'élection et sont désormais courtisés en tant qu'électeurs. La crainte qu'inspire une possible victoire des Frères musulmans encourage plutôt les chrétiens à suivre les consignes de leur Église, ou à tout le moins à se ranger derrière le choix qu'ils perçoivent comme étant celui de leur communauté. Il semble donc s'agir d'une tendance majoritaire – comme un temps celle de soutenir le président Sissi – sans être pour autant unanime. Par exemple, lors de l'élection présidentielle, le père Sam'ān n'hésita pas à soutenir Ahmad Shafiq (ancien ministre de Moubarak), alors qu'une partie des coptes – quelques-uns au Muqattam et beaucoup plus dans la jeunesse des classes moyennes et supérieures – ne voulaient pas voter pour le candidat de l'ancien régime auquel ils préférèrent souvent le nassérien Ḥamdīn Ṣabāḥī⁹³ qui arrivera troisième lors du premier tour de l'élection. La participation des coptes aux premières législatives post-révolutionnaires est importante. Une sorte de découragement va cependant résulter de cette première expérience électorale. En effet, parmi les coptes du Muqattam, le sentiment que la fraude électorale avait été massive domine les esprits au lendemain des élections parlementaires. Ce sentiment est notamment lié à la surestimation de leur propre nombre par les chrétiens égyptiens : de nombreux coptes situent en effet leur poids démographique entre 15 et 20 % de la population, alors qu'ils en constituent plus vraisemblablement 6 %, c'est-à-dire autour de cinq millions et demi d'individus⁹⁴.

Ma présence en Égypte entre février 2011 et septembre 2013 m'a permis d'assister aux événements post-révolutionnaires et d'observer l'impact qu'ils eurent sur mon objet d'étude. J'ai notamment suivi deux hommes que j'avais rencontrés lorsque je commençai à m'intéresser à Sœur Emmanuelle : Kamīl et Ibrāhīm. Ils avaient été actifs dans les activités inspirées par les mouvements d'Action catholique, et se mobilisèrent au moment de la révolution. Leur expérience leur permit alors de s'engager dans la vie de leur quartier, en réunissant autour d'eux des jeunes désireux de s'impliquer dans la vie de la cité, ne serait-ce qu'à l'échelle locale.

93 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 alors le parti al Karāma.

94 La mise au point la plus récente sur le nombre des coptes est Cornelis Hulsmann, « Discrepancies between Coptic Statistics in the Egyptian Census and Estimates Provided by the Coptic Orthodox Church », *MIDEO* 29 (2012).

5.1 *Les chiffonniers et la Révolution du 25 janvier*

Lorsque survient la révolution du 25 janvier 2011, les chiffonniers sont partagés face aux événements. Nombreux sont ceux qui éprouvent de la sympathie pour le soulèvement mais qui craignent en même temps qu'il n'accouche de graves menaces pour les coptes. Les notables du quartier liés au PND essaient durant le soulèvement de recruter parmi leurs clients, des hommes de main (*balṭagiyya*) pour prêter main-forte au régime, sans grand succès. En revanche, dans l'élan du soulèvement du 25 janvier, l'Association des chiffonniers, et l'ONG Rūḥ al Shabāb, vont être la cible de manifestations organisées par des habitants du quartier. Une des raisons qui explique cette contestation est à chercher dans l'écart, de plus en plus difficile à résorber, entre le langage du développement utilisé par ces associations et leur fonctionnement clientéliste, voire corrompu. L'ONG Rūḥ al Shabāb vient alors de recevoir un million de dollars de la fondation Bill Gates et beaucoup de gens se demandent ce qui peut advenir de telles sommes⁹⁵. 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. Le prêtre s'était en fait rendu vulnérable à la critique par son implication dans la vie associative locale et surtout dans la Gam'iyya – cette dernière apparaissant de plus en plus comme une annexe du Monastère. L'accusation trouve dès lors différents points d'appui : le souci d'Abūnā Sam'ān pour son église davantage que pour les chiffonniers, voire – mais le pas est rarement franchi – la défense de ses intérêts particuliers au détriment de sa vocation de service religieux. En tout état de cause, l'absence de confiance des *zabbālīn* 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. 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 Égyptiens Libres, se réunit dans le but de « faire quelque chose » au profit de la communauté⁹⁶. Cette volonté de probité est une réaction face au discrédit touchant les diverses associations. L'objectif concret n'est cependant pas nettement défini. Le groupe commence

95 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 29/06/2021.

96 J'ai suivi ce groupe en particulier. D'autres jeunes du quartier se sont coordonnés avec des jeunes des autres parties de Manshiyyat Nāṣir, et ont voulu s'impliquer à plus large échelle – pas seulement au sein des *zarā'ib*.

par organiser des réunions dans la rue pour débattre des amendements à la constitution avant le référendum du 19 mars 2011 qui devait décider de leur adoption. Rappelons, dans la foulée de la destitution de Moubarak, la mise en place par le Conseil supérieur des forces armées (CSFA) d'une « feuille de route » consistant à organiser les élections parlementaires, afin que les députés puissent élire ensuite un comité chargé de rédiger une nouvelle constitution. Entre-temps, un comité d'experts formé par l'armée était chargé de proposer des amendements à la constitution, destinés à rester en vigueur jusqu'au scrutin. Les libéraux s'opposent 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 radicaliser les enjeux du scrutin en le présentant comme un choix pour ou contre l'islam. Les coptes se rangent majoritairement derrière le non, mais le nombre de votes favorables atteint presque 80 % des votants⁹⁷.

Les membres du groupe rencontrent ensuite l'une des entreprises étrangères en charge 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, en contournant les intermédiaires qui s'arrogent la plus grande part des profits⁹⁸. Cette rencontre n'aboutira à rien de concret. Le groupe tente ensuite de s'appuyer sur la logique des clans pour bâtir une nouvelle coordination locale : leur première idée pour changer les choses dans le quartier est en effet de partir d'une sorte « d'arbre des familles », puis de considérer les *usar* (familles nucléaires, sing. *usra*). Chaque membre paierait une cotisation. Le but – d'apparence paradoxale – consiste à mettre en place une association qui se situerait au-dessus des familles, en s'appuyant sur ces dernières. Les Ḥabaysha et les Ḥamāra ne sont toutefois pas inclus dans le projet : « avec Rūḥ al Shabāb, ils ont déjà leur association », confiait un membre du groupe, rappelant que 'Izzat Na'im, son président, est un Ḥamāra et que Shaḥāta al Muqaddis (voir chap. précédent), le président du conseil d'administration, fait partie des Ḥabaysha.

Le groupe rencontre les plus grandes difficultés à trouver des « appuis conventionnels » à son action. Les appuis conventionnels sont définis par Nicolas Dodier comme « l'ensemble des ressources qui permettent d'élaborer

97 Clément Steuer, « Égypte : une révolution politique inachevée », in *Le Moyen-Orient en marche. Perspectives croisées*, dir. Julie Chapuis (Paris : Éditions du Cygne, 2012), 25-26.

98 Cette rencontre a été rendue possible grâce à la réalisatrice Julia Varga qui leur a présenté Lise Debout qui travaillait sur la question de la gestion des déchets et qui organisa l'entrevue.

une communauté, même minimale, de perspectives pour coordonner des actions ». Ces appuis peuvent se situer dans les personnes – par exemple à travers des compétences acquises – mais aussi reposer sur des objets ou s’inscrire dans 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 commune⁹⁹ ». Cela signifie que ces appuis donnent forme à des expériences et des idées préexistantes, pour soutenir l’action que l’on souhaite entreprendre. Pour les membres de notre groupe, ces appuis sont essentiellement le produit d’expériences organisationnelles dans les diverses associations, les églises, et les mouvements de jeunesse, décrits plus haut. Cet engagement associatif s’était épuisé avec le temps, comme asphyxié par la saturation de l’espace du quartier par les différents réseaux de clientélisme, les logiques de clan et les activités paroissiales sous le contrôle étroit du clergé. Les groupes de scouts cessèrent de se réunir et les associations tombèrent dans le discrédit. La volonté des membres du groupe de se détacher des solidarités familiales et clientélistes, se trouve ainsi entravée par la densité des relations d’interconnaissance au sein du quartier¹⁰⁰. Les rivalités associatives, familiales et les liens d’affinités s’entremêlent au Muqattam, ce qui rend difficile la prise de distance par rapport à cet environnement proche. Les tentatives de distanciation vis-à-vis des *‘aṣabiyyāt* doivent dès lors s’appuyer sur ces mêmes solidarités de proximité pour espérer promouvoir une action prétendant s’en écarter, la seule alternative revenant à trouver un point d’appui extérieur au quartier.

Le groupe compte en son sein un notable-courtier (celui qui s’est construit une villa après la révolution à l’entrée du quartier) et pense avoir besoin de l’appui de ce dernier pour compenser le fait qu’aucun de ses membres n’occupe une place importante dans les hiérarchies claniques. Tout le monde est pourtant conscient de s’associer avec un individu représentant l’exact opposé de leur idéal de probité. Les membres du groupe, ne pensant pouvoir faire exister une nouvelle association en se reposant uniquement sur leurs ressources propres, cherchent également des soutiens dans l’environnement communautaire copte. Ils créent des liens avec 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

99 Nicolas Dodier, « Les appuis conventionnels de l’action. Éléments de pragmatique sociologique », *Réseaux* 11, n° 62 (1993) : 66.

100 Voir les réflexions de Laurent Thévenot sur le régime d’engagement familial et sa prise en compte dans la problématique de la mobilisation autour d’une cause, *L’action au pluriel. Sociologie des régimes d’engagement* (Paris : La Découverte, 2006), 102-105, 219-222.

néanmoins à un éventuel conflit avec Sam‘ān qui pourrait ne pas apprécier qu’un évêque s’ingère dans les affaires de sa paroisse. Les membres du groupe finirent par s’associer au parti des Égyptiens libres, un parti libéral créé après la révolution à l’initiative du riche homme d’affaire copte Naguib Sawiris. Cette formation politique faisait partie du Bloc Égyptien (*al Kutla al Miṣriyya*), une coalition regroupant également les partis *al Miṣrī al Dimukrātī al Igtimāī* (social-démocrate) et le *Tagammu‘* (parti du Rassemblement, réunissant diverses tendances de la gauche nationaliste, créé en 1976).

Magdī, un employé d’Orascom (la compagnie dirigée par les frères Sawiris) vivant au Muqaṭṭam, se voit confier la tâche de diriger l’équipe locale du parti. Celui-ci me confia qu’il était surtout motivé par la possibilité d’agir au niveau local, même s’il disait adhérer totalement au projet politique du parti. Magdī et le reste de l’équipe souhaitent servir efficacement les gens en mettant en œuvre les projets que les associations avaient été incapables d’accomplir jusqu’alors. Ils organisent d’ailleurs le même type d’activités que celles traditionnellement organisées par les associations du quartier¹⁰¹. Magdī estime que la priorité réside dans l’éducation, afin que l’on cesse de devoir utiliser des symboles¹⁰² pour guider le vote des électeurs. L’ignorance (*al gahl*) et l’arriération (*al takhalluf*) sont à ses yeux les deux défis principaux qui se présentent à eux. L’essentiel ne réside pas selon lui dans la nature précise des actions menées, mais dans l’inspiration de celles-ci et dans l’obtention d’une certaine notoriété au sein du quartier pour pouvoir agir par la suite. « On va donner un sac, deux sacs, trois sacs [de nourriture]... » confie Magdī et les gens sauront qui ils sont, auront confiance en eux. Il faut, pour exister en tant que groupe au sein de l’espace local, avoir une identité bien établie et pouvoir fournir des services. ‘Ismat, un des membres fondateurs, propriétaire d’une petite fabrique de vêtements, expliquait par exemple que l’élément déclencheur dans la création de l’association officielle fut l’apostrophe du consultant de la compagnie de ramassage des déchets – « vous êtes qui ? » – interpellation qui interrogeait

101 Sur la ressemblance des différents services proposés par les associations de quartier, voir les 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, *L’ordre des caïds*, 158.

102 A chaque candidat est associé un petit dessin, un symbole, de manière à permettre aux personnes illettrées de reconnaître les candidats sur le bulletin de vote.

leur capacité à représenter les *zabbālīn* parmi les nombreux prétendants à ce rôle.

La corruption et le clientélisme sont rejetés par les membres du groupe, que ce soit ceux du Monastère ou des notables du quartier. Ce n'est pas un hasard si la majorité de ceux qui forment cette nouvelle association appartient à l'autre église du Muqattam, ou à une église située hors de leur quartier. Cette nouvelle génération cherche à faire prévaloir une certaine civisme, un détachement vis-à-vis des intérêts particuliers locaux¹⁰³, mais se rend compte de manière lucide, du fait que la société fonctionne toujours selon le modèle domestique¹⁰⁴, à savoir les solidarités traditionnelles, les hiérarchies et les liens clientélistes. D'où la nécessité d'accueillir dans le groupe l'ancien notable-courtier dont personne ne pense qu'il soit particulièrement honnête, ni désireux de défendre l'intérêt général de la communauté. Ses relations et l'influence dont il jouit dans la société locale sont indispensables aux projets du groupe. En outre, confiait l'un des membres, les habitants du quartier pensent que les choses n'ont pas fondamentalement changé, ce qui contribue à perpétuer l'efficacité de ces principes domestiques¹⁰⁵. L'équipe est donc prise dans une contradiction : rejeter cet homme-symbole du passé, représentant l'opposé de ce qu'ils veulent faire, ou reconnaître qu'ils ont besoin de lui pour exister sur le terrain. Ils parviendront finalement à s'en défaire grâce au soutien du parti qui les aidera à concrétiser leur projet d'association. La même logique servira cependant à justifier le choix du candidat local amené à concourir sous la bannière du parti. La formation politique, cherchant à s'appuyer sur quelqu'un de populaire qui puisse également mobiliser son clan, choisira un ancien candidat à un scrutin local. La prochaine fois, affirmait-t-on au sein de l'équipe de campagne, on choisirait un candidat sur le critère des compétences politiques. L'option de s'appuyer sur les notabilités locales semble avoir été

103 Selon la définition de la grandeur civique de Boltanski et Thévenot selon laquelle « les citoyens renoncent à leur singularité et se détachent de leurs intérêts particuliers pour ne regarder que le bien commun » ; Boltanski, Thévenot, *De la justification*, 138.

104 Boltanski, Thévenot, *De la justification*, 116-126.

105 Une autre « croyance » cette fois mise en avant pour expliquer le vote islamiste est que les Égyptiens ne réfléchissent plus quand on leur avance des arguments religieux : ils voteraient donc selon les consignes reçues le vendredi précédant le scrutin à la mosquée. Ibrahim, membre 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'Église reste à l'écart de la politique ». Cette idée d'une emprise quasi absolue de la religion sur les comportements est souvent couplée avec l'idée que cette obéissance aveugle provient de l'ignorance ou de l'arriération. Sur le vote au Fayyout, une enquête nuance cette idée de l'irrationalité des électeurs : Yasmine Moataz Ahmed, « What do Egypt's Villages Vote for ? », *Egypt Independent*, 10/04/2012.

celle de nombreux partis à l'échelle du pays. Les Égyptiens Libres, en tant que formation politique émergente, cherchaient en effet à récupérer des candidats possédant un ancrage local préalable. La tenue rapide des élections favorisa grandement le recours à cette option¹⁰⁶.

5.2 *Les événements de mars 2011*

Le 8 mars 2011, une tragédie vient mettre un terme à la contestation qui commençait à prendre forme dans la communauté. Pour protester contre l'incendie d'une église à Sūl (village périurbain au Sud du Caire), des jeunes du quartier descendent bloquer l'« autostrade »¹⁰⁷. Très vite, les choses s'enveniment : des conducteurs de microbus, originaires du quartier voisin de Sayida 'Ā'isha, font circuler la rumeur que les coptes ont incendié une mosquée du quartier¹⁰⁸. L'armée arrive dans la foulée pour s'interposer violemment, laissant dix morts sur les flancs du Muqaṭṭam, parmi lesquels neuf chrétiens¹⁰⁹. À côté des martyrs de la révolution, les coptes commencent à revendiquer les leurs, auxquels s'ajoutent bientôt ceux d'Imbāba le 9 mai et, surtout, ceux de Maspero le 9 octobre – jour où l'armée égyptienne massacra une vingtaine de protestataires coptes. Des proches d'Abūnā Sam'ān me confièrent toutefois que celui-ci ne considérait pas les victimes des incidents du Muqaṭṭam comme de véritables martyrs, au sens religieux du terme¹¹⁰. Ayant désobéi à ses appels au calme, ils sont morts dans une bataille rangée, et non pour la foi du Christ. Il n'affirme cependant pas ce jugement ouvertement : les familles des victimes ne l'accepteraient pas. Le prêtre n'empêche d'ailleurs pas les proches de suspendre des banderoles représentant les « martyrs du Muqaṭṭam » dans le Monastère, ni dans les rues du quartier. Les activistes de l'Union des Jeunes de Maspero (*Ittihād Shabāb Maspero*) qui organisent des *sit-in* coptes après la révolution, choisissent de leur côté d'enrôler les victimes du Muqaṭṭam dans leur combat

106 Voir Clément Steuer, « Les stratégies de campagne des partis politiques au niveau local : étude comparée de trois circonscriptions », *Égypte/Monde arabe* troisième série, n° 10 (2013), <http://ema.revues.org/3156>.

107 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'État égyptien. Ils y ont eu de même recours lorsque les autorités égyptiennes sont venues pour abattre leurs cochons en mai 2009. Voir chapitre 1.

108 Certains vont même jusqu'à affirmer que c'est l'armée elle-même qui fit courir ce bruit ; intervention de Mariz Tadros au colloque *Narrating the Arab Spring*, 20 février 2012, Université du Caire.

109 D'après les chiffres donnés par le ministère de la Santé.

110 Il a pourtant affirmé qu'ils étaient bien des martyrs à l'occasion de l'enterrement sur la chaîne CTV : vidéo consulté le 17/10/2012, plus accessible.

et brandissent les portraits des victimes du massacre lors d'une marche à Shubrā¹¹¹. L'une de leur figures tutélaires, le père Mātyās Naṣr, rédacteur en chef du journal La Légion Thébaine (*al Katiba al Ṭibiyya*), n'hésita pas à critiquer le prêtre du Muqāṭṭam pour son attitude conciliante envers les autorités, ainsi que son refus de participer à ces marches de protestation¹¹².

Les événements du 8 mars ne figurent pas dans les récapitulatifs des exactions de l'armée, publiés par la presse d'opposition¹¹³. Les victimes du Muqāṭṭam ne parviennent pas à accéder au rang de martyrs de la révolution dans l'esprit des jeunes révolutionnaires, contrairement à ceux de Maspero¹¹⁴. Ils reçoivent en revanche 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'armée¹¹⁵. Souhaitant éviter la confrontation ouverte avec les autorités, ce dernier charge un avocat d'obtenir pour les victimes ce statut permettant aux familles de toucher une compensation financière¹¹⁶.

111 Vidéo amateur, consulté le 7/05/2012, plus accessible.

112 Entretien avec le père Mātyās Naṣr, 3 octobre 2011.

113 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 trop vite après la chute de Moubarak et qu'il constituait dès lors le premier massacre commis par l'armée.

114 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'église du Muqāṭṭam, expliquant qu'il venait ainsi honorer la mémoire des martyrs oubliés de Manshiyyat Nāṣir. Il précisa sur la chaîne CBC qu'ils furent les premiers à tomber sous les balles de l'armée. Le film *Rags and Tatters* de Ahmed Abdalla met en scène l'événement mais en le décontextualisant, rendant son déroulement particulièrement flou. Voir Gaétan du Roy, « Les Caire, Errance au cœur de la révolution. Rags and Tatters de Ahmed Abdalla », *Orient XXI* (24/1/2014), <http://orientxxi.info/lu-vu-entendu/le-caire-errance-au-coeur-de-la,0490>, visité le 29/06/2021.

115 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 fut d'accorder le statut de martyr de manière très large pour tenter de calmer la contestation. Lorsque le parlement fut enfin élu, en janvier 2012, le montant des compensations pour les martyrs fut alors l'objet de nombreux débats et d'une substantielle augmentation.

116 L'avocat en question raconte dans un *talk-show* diffusé sur Coptic TV les difficultés pour faire reconnaître les morts du Muqāṭṭam comme des martyrs de la Révolution et les différentes étapes administratives pour y parvenir : émission 8/3/2012, consultée le 25/4/2014, plus accessible.

Le jour du drame du Muqaṭṭam, un jeune du quartier intervient en direct par téléphone dans un *talk-show* de la chaîne copte CTV, expliquant, affolé, que l'on est en train de leur tirer dessus. À la question de savoir qui exactement les prenait pour cible, il répond sans hésiter, « l'armée ». Le lendemain, le père Sam'ān se rend dans la même émission afin de bien préciser que ce n'est pas l'armée qui a tué, la veille, les jeunes victimes. Il indique pourtant également que les munitions extraites des corps ne sont pas des munitions conventionnelles et met ainsi l'armée en garde, sous-entendant qu'il dispose des preuves de leur implication¹¹⁷.

Deux jours après les incidents, la Vierge apparaît au Muqaṭṭam. Sur la route menant au Monastère des chrétiens ont le regard tourné vers l'horizon : ils affirment apercevoir une lumière blanche. Des prières s'élèvent vers *Umm al Nūr*, la Mère de la Lumière, comme les coptes désignent souvent la Vierge. Je me rends ce jour-là au Monastère accompagné de deux membres de l'association dont j'ai parlé plus haut. Ils passent d'un pas rapide sans même jeter un coup d'œil aux témoins – ils n'y croient en effet pas une seconde et y voient une manière de se rassurer après le choc du 8 mars, comme l'un d'eux me le confiera ensuite. 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 et l'interprètent comme un signe de la protection de la Vierge¹¹⁸. Sam'ān choisira quant à lui de ne pas reconnaître l'apparition, coupant court à toute possibilité de mobiliser les chiffonniers autour de cet événement. Cette attitude est par ailleurs cohérente avec la volonté du prêtre d'éviter la confrontation avec les autorités, alors qu'une apparition reconnue et homologuée aurait pu attiser les tensions¹¹⁹.

117 CTV, le 10 mars 2011, visité le 18/2/2014, plus accessible.

118 Vidéo visitée le 18/2/2014, plus accessible. 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.

119 Cela va également dans le sens de ses conceptions religieuses influencées par les courants évangéliques, valorisant le contact direct entre le fidèle et son Créateur sans intermédiaires. Sur les apparitions de la Vierge, voir l'article de Angie Heo, « The Virgin Made Visible : Intercessory Images of Church Territory in Egypt », *Comparative Studies in Society and History* 54, n° 2 (2012). Heo note la même réaction après le meurtre de plusieurs coptes en janvier 2010 devant une église de Nag Hammādi en Haute-Égypte. Une apparition s'ensuivit qui fut vite « étouffée », « to deflect attention from the church (373-374) ».



FIGURE 4 Photo des martyrs du 9 mars 2011, affichée à l'entrée du Monastère
PHOTO GAËTAN DU ROY

5.3 Les élections législatives

En septembre 2011, la nouvelle loi électorale longtemps débattue finit par accoucher d'un système complexe, dans lequel les deux tiers des membres sont élus au scrutin de liste et un tiers au scrutin individuel¹²⁰. Cette loi sera d'ailleurs jugée inconstitutionnelle par la suite, décision qui provoquera la dissolution du parlement en juin 2012. Le nouveau mode de scrutin amène à découper des circonscriptions de grande taille 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 nationale¹²¹ », pour avoir la moindre chance d'être élu. On assiste à l'occasion de ces premières élections à une sorte de « recyclage des notabilités¹²² » qui ont désormais peu de chances de l'emporter sans le soutien d'un parti. Les découpages électoraux pour les scrutins de liste et individuel, ne coïncident pas : pour les listes, la circonscription numéro trois comprend Qaṣr al Nil (centre-ville), Būlāq, Mūski, ʿAbdīn, Azbikiyya, Darb al Ahmar, Gamāliyya, Manshiyyat Naṣir, Bāb

120 Clément Steuer, « Des élections révolutionnaires ? », *Égypte/Monde arabe* troisième série, n° 10 (2013) : § 10, <http://ema.revues.org/3156>.

121 Steuer, « En Égypte », 22.

122 Steuer, « En Égypte », 22.

al Sha'riyya, Zāhir ; tandis que la circonscription numéro sept pour les individuels inclut Manshiyyat Nāšir, Darb al Aḥmar, Bāb al Sha'riyya, Zāhir.

Un avocat du quartier, qui fut à la pointe du mouvement de contestation contre l'église et les associations juste après la révolution, choisit d'être le candidat du Wafd¹²³ aux élections, tandis que l'église soutient clairement les Égyptiens Libres. La stratégie du Bloc Égyptien – la coalition à laquelle participe ce parti – est de mettre l'accent sur le Bloc, au détriment des différentes formations politiques qui le composent. Ces partis politiques se partagent les circonscriptions sans se présenter les uns contre les autres, afin d'éviter d'entrer en concurrence.

Égyptiens 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 Sam'ān 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 »¹²⁴, à une position difficilement éligible (sixième). Le candidat, commerçant aisé, est choisi – je l'ai évoqué – pour son appartenance à une grande famille du quartier, les Bagatra, selon une logique mêlant *'aṣabīyyāt* (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 » des familles (*kubār al 'ā'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 Égyptien.

La personnalité du candidat et son statut de chef de famille sont vite éclipsés par la jeune équipe locale 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 et aux rapports clientélistes. Le vote prend dès lors des couleurs politiques et idéologiques. Cette tendance est favorisée

123 Pour rappel, c'est un vieux parti nationaliste datant de l'époque républicaine, créé lorsqu'une délégation (*wafd* en arabe) se rendit en Europe après la Première guerre mondiale pour réclamer l'indépendance de l'Égypte. Le parti réapparaît dans les années 1970 lorsque Sadate ouvre le jeu politique à un multipartisme sous contrôle. Le parti se veut libéral et prône l'union de la croix et du croissant. Il a pourtant noué une alliance avec les Frères musulmans après la révolution qui s'est rapidement dissoute avant même les élections.

124 Le système électoral égyptien prévoit un certain nombre de sièges réservés aux ouvriers et paysans. Sur l'histoire des élections égyptiennes : Sarah Ben Néfissa, Alâ' Al-Dîn Arafat, *Vote et démocratie dans l'Égypte contemporaine* (Paris : IRD/Karthala, 2005).

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 joue le rôle de vecteur de cette projection sur la scène politique nationale.

Le 19 novembre 2011, un meeting électoral se tient dans le quartier¹²⁵. 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, la logique clientéliste et les différents conflits qu'elle génère, imprègnent de nombreux espaces du quartier, lesquels se prêtent dès lors mal à accueillir 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 Muqāṭṭam. Le lieu de rencontre est fixé devant la maison du bras droit de Sam'an – le responsable de la Gam'iyya –, ce qui marque clairement le soutien du Monastère au parti. Le groupe décide d'accueillir les participants en musique optant, 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 Ibrahim, le responsable de l'organisation du meeting, comment ils pourront distinguer les candidats musulmans modérés (*al muslimīn al mu'tadilīn*) des islamistes. Celui-ci répond qu'il doit surtout voter pour un 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 conviendra de soutenir. Un homme s'écrie alors « on ne veut pas des noms, on veut des symboles ! ».

La conférence se veut didactique, ses organisateurs insistent sur la priorité du politique et 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

125 D'autres meetings étaient programmés mais furent 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 essayant de se frayer un chemin jusqu'au bâtiment du ministère furent violemment réprimés : nombre d'entre eux y laissèrent leur vie.

active dans le service social¹²⁶. 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 faire référence aux coptes sans que ce soit jamais dit explicitement. Cela permet au discours de se maintenir dans ce que Cyril Lemieux appelle « grammaire publique », c'est-à-dire la montée en généralité nécessitant de s'appuyer sur des principes partageables par des tiers¹²⁷. La présence à la conférence d'une candidate musulmane du parti, contraint 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 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 public¹²⁸.

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 Égyptiens libres et la coalition du Bloc. Mais, au-delà de cet objectif commun, les relations s'avèrent tendues 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 Égyptiens libres tient pourtant bon, refusant que le parti soit dominé par la logique clientéliste du prêtre. Elle parvient à imposer Magdī, qui réussira 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 doivent en effet 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

126 De la même manière, une vidéo réalisée par le Haut conseil électoral défendait la même distinction entre politique et service. Diffusée sur des chaînes de télévision et sur le site du Conseil, elle racontait une petite histoire sous forme de dessin-animé. Il s'agissait d'une métaphore transparente : quand on va chez le médecin, 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.

127 Cyril Lemieux, *Le devoir*, 76-81.

128 Ce que Cyrille Lemieux appelle la « grammaire naturelle », *Le devoir*, 81-85.

des expulsions qui opposait le prêtre au gouvernorat -, et, comme candidat pour « autres catégories » (*fi'āt*)¹²⁹, un commerçant chrétien connu pour avoir financé le programme de soutien aux démunis de l'Église, les Frères du Seigneur (*Ikhwāt al rabb*)¹³⁰. 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 insista pourtant pour distinguer l'équipe de l'église et la sienne : les *khuddām* du Monastère soutiennent les Égyptiens libres parce qu'ils pensent que c'est un devoir religieux, tandis que l'équipe du parti serait mue par des motivations politiques. Mon interlocuteur m'affirma même que l'église avait probablement reçu de l'argent pour soutenir les candidats individuels. Cette accusation, invérifiable, exprime une profonde méfiance vis-à-vis de l'église, peut-être même une tentative d'émancipation par-rapport à son autorité. Cela n'était cependant rien au caractère communautaire de l'équipe de campagne au Muqāṭṭam, entièrement chrétienne, et s'adressant presque exclusivement à des électeurs chrétiens¹³¹. Dans le contexte agité des premières élections post-révolutionnaires émergeait une sorte de pluralisme paradoxal, deux acteurs poursuivant le même but, pour des raisons différentes.

Au deuxième tour, il fallait désormais départager les deux derniers candidats indépendants en lice. Les électeurs doivent alors choisir entre Ḥaydar Bughdādī, le député sortant PND, et Nāṣir 'Uthmān, 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 du parti Nūr. 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 ne s'enthousiasme à l'idée de soutenir Bughdādī, ce proche d'Ibrāhīm Sulaymān (l'ancien député local et ancien ministre emprisonné après la révolution). Mais le groupe décide 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

129 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.

130 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'ān.

131 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.

cette confusion qui a pu être suscitée 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 son vote invalidé¹³². 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, se joignent 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 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 suffit qu'il respecte nos prêtres » (*kifāya biyihṭirim al āba' bitu'nā*). La dichotomie islamiste/civil (*madanī*) semble l'emporter sur toute autre considération.

La veille du deuxième tour, Ḥaydar vient rendre une visite de courtoisie au QG du parti. Dans son discours de remerciement, il révèle son attachement au père Sam'ān – « mon 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'État 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'échange¹³³ »

132 Le carton distribué par le parti Nūr pour le second tour encourageait à voter pour Nāṣir 'Uthmān, le frère musulman contre Ḥaydar Bughdādī.

133 Haenni, *L'ordre des caïds*, 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.

dont on ne peut faire l'économie –, et, enfin, le politique évoqué rapidement à travers la défense de l'État civil, registre émergent lié à la polarisation entre islamistes et libéraux¹³⁴.

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 faisaient jusqu'alors discrets. C'est leur statut même de notable-courtier qu'ils tentent de sauvegarder en essayant 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 à s'être présenté comme individuel et que l'église a refusé de soutenir, fait partie de cette entrée en scène des *fulūl*. Il m'expliquait pourtant la veille que Ḥaydar avait insulté les chiffonniers en les traitant de *balṭagiyya* (délinquants), au moment de l'incident de mars 2011. Il s'en prenait également à l'un des prêtres de l'église d'Abūnā Samʿān, l'accusant de soutenir Ḥaydar uniquement « parce qu'il avait des intérêts personnels avec lui ». Le candidat malheureux affirmait même vouloir lancer une pétition contre ce prêtre, pris comme le bouc émissaire du choix d'Abūnā Samʿān¹³⁵. Il sera vu le lendemain en train d'appeler à voter pour Ḥaydar.

Ce sont finalement les deux indépendants liés à la confrérie des Frères musulmans qui l'emportent. Les Égyptiens 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 Muqāṭṭam. Elle

134 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. Elizabeth Longuenesse, « Logiques d'appartenance et dynamiques électorales dans une banlieue ouvrière. Le cas de la circonscription 25 à *Hilwān* », in *Contours et détours*. Concernant la polarisation entre islamistes et libéraux, je mets 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.

135 Il évitait en effet d'attaquer de front le père Samʿān qui de toute évidence était la source de cette décision de soutenir Ḥaydar, en s'en prenant 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 Samʿān 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.

parle déjà de l'avenir, notamment de la suite des élections¹³⁶ à laquelle elle leur demande de participer, forts de leur expérience récemment acquise. Elle évoque ensuite la contrepartie du vote des habitants de Manshiyyat Nāṣir. 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 finalement pas le jour le jour, mais le parti aidera le groupe dont j'ai parlé plus haut, à créer son association, *al Aql al Hurr*, La pensée libre. Celle-ci, tout en étant couplée au parti, est située dans un local différent. Elle relance les activités de Shams al Aṣḍiqā'¹³⁷ qui s'étaient arrêtées quelques années plus tôt. En mai 2013, les moniteurs organisaient de nouvelles activités, emmenant les enfants au Collège de la Salle pour une journée, en collaboration avec ASMAE Égypte, une association soutenue par les deux ASMAE Belgique et France. Kamīl qui avait travaillé avec le Frère Yves Lecoq, le fondateur de Shams al Aṣḍiqā', est ainsi parvenu à faire revivre cette association dont il laisse la responsabilité principale à des jeunes adultes dans l'esprit de responsabilisation qui avait présidé à la création de l'association dans les années 1990. Mais la configuration dans laquelle évolue Kamīl a complètement changé : il doit désormais maintenir l'équilibre entre l'association et le parti, alors que le régime du président Sissi reconstitue progressivement ses réseaux de notabilités dans les quartiers.

5.4 *Les élections présidentielles*

Lors des élections présidentielles de 2012, Abūnā Sam'ān soutient de tout son poids le candidat de l'ancien régime, Aḥmad Shafiq, un ancien militaire et dernier premier ministre nommé par Mubarak, peu avant sa chute¹³⁸. Il appelle ouvertement les fidèles à voter pour lui lors de réunions spirituelles se tenant au sein de son église.

L'équipe de Miṣriyyīn al Aḥrār fait également campagne pour Shafiq. Le parti ne soutient officiellement aucun candidat et Mme Munā, la responsable de l'antenne du Muqaṭṭam, certifie que le soutien à Shafiq relève de son initiative personnelle. Le candidat se rendra à l'église du père Sam'ān très tôt durant sa campagne électorale pour tenter de toucher l'électorat copte. Des histoires

136 Rappelons que les élections se déroulaient en plusieurs phases successives à travers l'Égypte.

137 Rappelons qu'il s'agissait d'un mouvement de jeunesse lancé dans le quartier par le Frère Yves Lecoq. Voir chapitre 2.

138 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.

circulent alors qui tendent à justifier ce choix en termes religieux : le pape (décédé au moment du scrutin) l'aurait salué en disant « *yā raʿīs* » (chef), ce qui signifierait qu'il voyait en lui le prochain président de la république (*raʿīs al gumhūriyya*). Certains ironisent alors, 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 Shafiq, et l'Échelle de Jacob.

Durant la campagne, à l'occasion d'une conversation informelle, je demandai à des habitants du quartier comment ils pouvaient accorder leur confiance à un candidat issu de l'armée après le massacre de Maspero et, surtout, après celui qui avait endeuillé leur quartier. Je m'attendais alors à ce qu'ils me répondent en arguant que Shafiq n'était désormais plus militaire, ayant pris sa retraite il y a plusieurs années. Mais ils assumaient en réalité le fait de voter pour l'armée, affirmant qu'à tout prendre, cela valait toujours mieux que les Frères. « L'armée va nous protéger » me répondit un jeune *khādim* du Monastère. Des discours nuancés ce qui s'était passé en mars 2011 commencèrent même à circuler. Ces récits affirmaient par exemple que rien ne prouvait que l'armée soit en réalité responsable du massacre. Certains avançaient l'idée que si l'armée portait bien la responsabilité des morts du 8 mars, elle avait tué ce jour-là encore bien plus de musulmans dans le camp opposé. D'autres, enfin, affirmèrent que les coptes étaient également armés lors de la confrontation. Ces évolutions dans la perception de ces événements traumatiques semblaient répondre au besoin de réduire la « dissonance cognitive » créée par le fait de voter pour une institution encore honnie et jugée proche des salafistes quelques semaines plus tôt¹³⁹. La contradiction provenait tout autant de mes questions qui contraignaient mes interlocuteurs à trouver une réponse à un dilemme auquel, sans doute, ils préféraient ne pas trop réfléchir. À l'occasion de la crise qui suivit le renversement du président Morsi, certains coptes commencèrent même à raconter que le massacre de Maspero avait, en réalité, été commis par des tireurs d'élite appartenant aux Frères musulmans et l'Église copte ne ménagea pas ses efforts pour éviter que le massacre ne fut évoqué publiquement. Depuis la reprise en main du pays par l'armée à l'été 2013, le nouveau pape Tawādrūs a noué une alliance politique avec le pouvoir issu du coup d'État qui exclut désormais toute évocation publique de ces affaires.

139 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, Benoît Monin, « Cognitive Dissonance », in *International Encyclopedia of the Social Sciences*, dir. William Darity, vol. 1 (Farmington Hill : Macmillan, 2008), 599-601.

6 Conclusion

Nous avons vu se dessiner dans les trois premiers chapitres un paysage d'acteurs et d'institutions dont l'articulation structure le territoire du Muqattam. Le service social permet de tisser des liens avec l'extérieur de l'espace local – ces liens pouvant parfois mener très loin – et contribue à reconfigurer l'espace de vie des chiffonniers. Dans ce chapitre, nous avons suivi la constitution d'un espace politique qui, à l'image d'un grand nombre de marges urbaines cairottes, se connecta au système des clientèles du régime dans les années 1990. Le Muqattam se retrouvait lié aux lieux de pouvoir, pourvoyeurs de biens et services par l'entremise des notables-courtiers et des courtiers en développement. Tout cela influa sur les relations sociales dans le quartier, provoquant un accroissement des inégalités, mais engendrant aussi d'importants flux d'argent qui contribuèrent globalement à augmenter le niveau de vie des habitants – la main d'œuvre sous-payée étant désormais constituée par des saisonniers venant de Haute-Égypte. Des idées et des répertoires d'action ont été introduits au sein de la communauté des chiffonniers par différentes catégories d'intervenants. Ceux-ci ont enrichi les possibilités offertes aux habitants du quartier, mais durent aussi s'acclimater au milieu local pour pouvoir fonctionner dans une société régie par des logiques domestiques, une société de proximité où les relations personnelles et les statuts occupent une place importante. Durant une période de deux ans, la révolution vint remettre en cause les autorités établies, ouvrant des possibilités inédites d'expérimentations du dissensus et du débat, qui se sont depuis refermées.

Nous avons vu qu'Abūnā Sam'ān faisait partie de ces autorités remises en question. Cette critique offrit au chercheur que j'étais la possibilité de mieux comprendre les ressorts de l'emprise que le prêtre exerce au sein de cette communauté. J'ai pu alors me rendre compte du fait que Sam'ān était le seul acteur apte à prendre part et à imprimer sa marque à l'ensemble des scènes sociales qui animent la vie 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 environnements, qui nécessitent de négocier avec des instances de nature et d'importance très diverses, que le prêtre est parvenu à apparaître comme le véritable représentant des chiffonniers. Cette position reste pourtant instable du fait même de la superposition et de l'articulation de logiques d'action difficiles à concilier.

Je vais montrer dans les chapitres suivants comment le prêtre est parvenu à inscrire son Monastère et son projet spirituel « charismatique » dans la structure communautaire copte, en négociant sa position religieuse avec la hiérarchie cléricale. Nous allons voir en effet comment le quartier s'est progressivement inséré dans l'espace communautaire copte, dont le pape Shenouda

s'est occupé à étendre l'emprise sur le territoire national depuis les années 1970. Ce déploiement impliquait des réalités matérielles et organisationnelles concrètes – recruter des hommes et des femmes, bâtir, éduquer –, mais il s'agissait tout autant de l'œuvre d'une « imagination instituante¹⁴⁰ », promue par les acteurs du renouveau copte. Cette imagination imprima sa marque à la réalité sociale à travers la diffusion de publications, en mettant à profit les nouveaux médias audiovisuels, mais aussi en transformant l'espace concret, la matérialité-même du Muqāṭṭam – ce dont la construction du monastère Saint-Samʿān témoigne à merveille¹⁴¹.

140 Je fais ici référence au travail du géographe Bernard Debarbieux, *L'espace de l'imaginaire. Essais et détours* (Paris : CNRS éditions, 2015). L'espace est instituant, selon lui, « s'il constitue une composante fondamentale de l'univers symbolique d'un collectif et de celle de ses principales institutions », 26.

141 Benedict Anderson, *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme* (Paris : La Découverte, 1996).

L'ancrage dans la tradition, le miracle du Muqattam et sa réinvention

Le quartier des chiffonniers est aujourd'hui lié de diverses manières à la sphère communautaire copte. Cela n'a pas toujours été le cas. Je montrerai dans ce chapitre comment l'imagination religieuse y contribua, en liant le destin des *zabbālīn* à un ancien récit de miracle. L'opération n'allait guère de soi ; Sam'ān œuvra activement à associer cet espace urbain marginalisé au récit de la translation du Muqattam.

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.¹. Je m'inspirerai de cette approche pour montrer comment le prêtre retravailla le récit, le réinventa, pour servir ses desseins religieux. Il est cependant important de s'interroger également sur les aspects de continuité du travail de l'imagination à l'œuvre dans ces reprises et reformulations. Comme l'écrivait Fanny Colonna à propos du Renouveau copte, nous nous trouvons « en face d'une combinaison sophistiquée *de passé et de présent, de futur même* » et il s'avère que « poser la question du dosage, dans ces innovations, de l'invention ou de la continuité avec le passé, est fort risqué et peut-être oisieux² ». Je vais pourtant tenter l'expérience. Je retracerai, dans un premier temps, le parcours historique du récit qui permit à Sam'ān de prendre appui sur la tradition copte pour bâtir son autorité et ainsi se draper 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 constitua un important adjuvant à son action. Cette histoire est celle du déplacement du mont Muqattam qui occupe une place centrale au sein de la tradition copte. Cette légende, le prêtre des chiffonniers l'a territorialisée en fondant des églises dédiées au saint Sam'ān, qui jadis déplaça le Muqattam³. Il ira jusqu'à l'incarner en prenant le nom du saint après son ordination.

1 Eric J. Hobsbawm, Terence Ranger, dir., *The Invention of Tradition* (Cambridge : Cambridge University Press, 1983).

2 Fanny Colonna, « Le renouveau copte, invention de la tradition ou élaborations émancipatrices », *Chronos* 25 (2012) : 63.

3 Une bibliographie de base sur ce récit se trouve dans Wadi Abuliff, « Abramo I », in *Enciclopedia Dei Santi. Le Chiesa Orientali*, vol. 1 (Rome : Citta Nuova, 1998) : 38-40.

Si le récit n'intervient qu'au milieu de cet ouvrage, il constitua pourtant le premier fil que je m'efforçai de suivre au début de mon enquête, alors que je connaissais quelques difficultés à mettre en place la problématique de ma thèse. J'ai probablement été attiré, en tant qu'historien, par la question familière de la mémoire et de la réinvention des traditions, bien installée dans la discipline depuis plusieurs décennies. Cet intérêt fut aussi le fruit d'une rencontre avec le professeur Johannes den Heijer qui avait écrit plusieurs articles de référence sur le sujet et qui venait alors d'être engagé à l'Université catholique de Louvain, au moment où je commençais ma thèse en 2006. Cela me poussa à explorer d'autres temporalités, ou « régimes d'historicité⁴ », plongeant leurs racines loin dans l'histoire égyptienne. Ces temps anciens sont pourtant rendus contemporains aux *zabbālīn* grâce aux efforts du père Sam'ān, personnage désormais devenu indissociable du récit de miracle.

1 Le récit du miracle

La première trace de cette histoire se trouve dans *l'Histoire des Patriarches d'Alexandrie* (HPA)⁵. Ce texte constitue la plus importante source concernant l'histoire des coptes. HPA est un recueil de biographies des patriarches coptes, commençant par celle de l'évangéliste Marc, considéré comme le fondateur de l'Église copte orthodoxe. Cela impose des contraintes structurelles aux récits, dont la biographie des papes constitue souvent le cœur, même si, à bien des occasions, ce sont les notations historiques sur la communauté copte ou sur l'histoire politique égyptienne qui dominent. Ce recueil peut être décrit

4 François Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps* (Paris : Le Seuil, 2003).

5 Sur ce texte, sa composition complexe et sa transmission en plusieurs recensions, voir : Johannes den Heijer, « History of the patriarchs of Alexandria », in *Coptic Encyclopedia*, t. 4 (New York : Macmillan, 1991), 1238-1242 ; Johannes den Heijer, Perrine Pilette, « Transmission et diffusion de l'historiographie copto-arabe : nouvelles remarques sur les recensions primitive et vulgate de l'Histoire des Patriarches d'Alexandrie », in *Cultures in Contact. Transfer of Knowledge in the Mediterranean Context. Selected Papers*, dir. Juan Pedro Monferrer Sala, Sofia Torallas Tovar (Cordoue : CNERU, 2013) ; Perrine Pilette, « L'Histoire des patriarches d'Alexandrie. Une nouvelle évaluation de la configuration du texte en recensions », *Le Muséon* 126, n° 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 (ICAHIP). 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 »*. Édition critique et synoptique de la version indépendante, traduction annotée et commentaire, 2 vol. (Louvain-la-Neuve, 2011-2012).

comme une « tradition historiographique⁶ » davantage que comme une œuvre cohérente. Certains des récits de vie de patriarches furent écrits en copte et traduits ensuite en arabe, d'autres furent rédigés directement en arabe. A travers une étude critique des manuscrits, J. den Heijer a montré que c'est Mawhūb ibn Manṣūr Ibn Mufarrij qui compila ces traditions coptes et les traduisit en arabe au XI^e s. et non Sawīrus ibn al Muqaffa' (X^e s.⁷), comme on l'a longtemps cru. La vie du patriarche Abrām, rapportée par Mikhā'il, évêque de Tinnīs, fut écrite en copte en 1051, sous l'imamat d'al Mustanṣir (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.⁸.

Dans le cas qui nous occupe, il s'agit d'un mélange entre la vie du patriarche Abrām⁹ aux prises avec les difficultés de sa communauté et le récit du déplacement de la montagne. Il est d'abord question d'une succession difficile. Le patriarche Anbā Minā meurt sans que l'on parvienne à lui trouver de successeur. C'est Abrām ibn Zur'a qui s'impose finalement, aux alentours de 975¹⁰. Marchand syrien réputé pour sa charité, il est proche du calife al Mu'izz, le premier dirigeant fatimide de l'Égypte.

Le vizir du calife al Mu'izz s'appelle Ya'qūb Ibn Killis. Ce personnage, à l'historicité avérée, est un juif d'origine irakienne qui 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 (califat : 975-996) et exerce cette fonction jusqu'à sa mort en 991, ce qui n'est guère cohérent avec notre récit, puisqu'il y est déjà désigné sous ce titre¹¹. L'un

6 Pilette, « *L'Histoire* », 419.

7 Ses dates de naissance et morts restent inconnues, Aziz Atiya, « Sawirus Ibn Al Muqaffa' », in *Coptic Encyclopedia*, <http://cdllibraries.claremont.edu/cdm/singleitem/collection/cce/id/1736/rec/1>.

8 Mikhā'il fut diacre et secrétaire du patriarche Chenoute II. Il est ensuite nommé évêque, mais reste secrétaire patriarcal. Johannes den Heijer, *Mawhūb ibn Mansūr ibn Mufarrij et l'historiographie copto-arabe. Étude sur la composition de l'Histoire des patriarches d'Alexandrie*, (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, t. 83) (Louvain : Peeters, 1989), 151-152.

9 Le nom du patriarche varie selon les versions : *Afrahām*, *Abrām*, *Abrahām*, voir Makhoul, *La vie du 62^e patriarche*, 66-67. Par commodité nous retiendrons Abrām, qui est le nom sous lequel il est connu aujourd'hui.

10 La datation est plus qu'incertaine. Abrām est supposé être contemporain du règne d'al Mu'izz (973-975). Mais certains auteurs situent le « miracle » sous son fils al 'Aziz ou encore al Hākim. Voir sur ces problèmes de datation, Gérard Garitte, « Ephrem », in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, t. 15 (Paris : Letouzey et Ané, 1963), 586-587.

11 Thierry Bianquis, « Les pouvoirs de l'espace ismaélien », in *États, sociétés et cultures du Monde Musulman médiéval. X^e-XV^e siècle*, dir. Jean-Claude Garcin, t. 1 (Paris : Presses

de ses amis juifs répondant au nom de Mūsā (Moïse) a fait fortune grâce au soutien du calife, apprend-on dans le récit véhiculé par HPA. Ibn Killis jalouse l'accès privilégié au souverain fatimide dont bénéficie le patriarche. Ce sentiment le pousse à suggérer au calife d'organiser une joute entre 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 Mūsā¹². Sawirus ibn al Muqaffa' est choisi pour la subtilité de son art oratoire.

Le jour de la confrontation entre Sawirus et Mūsā, 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*)¹³ ». Le juif rétorque : « vous m'insultez et vous dites devant le Commandeur des Croyants que je suis un ignorant ». Sawirus demande alors au calife si celui-ci l'autorise à lui démontrer l'ignorance de Mūsā, ce qu'il obtient et réalise, humiliant son interlocuteur et remportant ainsi la joute verbale.

L'orateur juif, cherchant à laver cet affront, trouve l'occasion de sa revanche en informant le calife de l'existence d'un verset de l'Évangile affirmant : « 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 fera¹⁴ ». Le juif propose au Commandeur des croyants de mettre à l'épreuve la véracité de cette parole. « S'ils ne le font pas, il est recommandé qu'il leur soit fait ce qu'ils méritent à cause de leur mensonge¹⁵ ». Le calife approuve ces paroles et décide de faire

Universitaires de France/Nouvelle Clio, 1995), 89-90. Il y a donc des incohérences entre le texte de HPA qui en fait le vizir d'al Mu'izz et les faits historiques établis.

12 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, Mark R. Cohen, Sasson Somekh, « In the Court of Ya'qūb ibn Killis: A Fragment from the Genizah », *The Jewish Quarterly* LXXX, n° 3-4 (janvier-avril, 1990).

13 Titre qui revient au calife et revendiqué par les dirigeants fatimides.

14 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 sycamore : Déracine-toi, et plante-toi dans la mer ; et il vous obéirait.

15 Sawirus ibn al Muqaffa', *History of the patriarchs of the Egyptian Church*, vol II, part. II, traduit et annoté par Aziz Atya, Oswald Hugh Ewart Burmester, Yassā 'Abd al Masīh (Le Caire : Publications de la société d'archéologie copte, 1948), 140, désormais cité HPA.



FIGURE 5 La Vierge apparaît au patriarche pour lui indiquer le saint Samʿan, bas-relief réalisé par Mario, monastère Saint-Samʿan

PHOTO NATALIA DUQUE

venir Abrām, à qui il demande de confirmer que le verset se trouve bien dans l'Évangile, ce que le patriarche ne peut nier. Al Muʿizz le met donc au défi de réaliser ce prodige, en déplaçant le Muqaṭṭam, sans quoi les chrétiens seront passés par le fil de l'épée. Anbā Abrām demande au souverain de lui accorder trois jours afin de « trouver et implorer le Seigneur¹⁶ ». Le patriarche convoque tous les prêtres et notables du Caire et leur expose la situation. Il impose aux moines de Wādī Natrūn de prier trois jours durant sans s'en retourner chez eux. Abrām prie également durant cette période en l'Église al Muʿallaqa¹⁷.

Notons au passage l'analogie avec le récit hagiographique de père Samʿan qui pria trois dimanches d'affilée au sommet du Muqaṭṭam. Le matin du troisième jour, le patriarche s'assoupit et voit la Vierge en rêve. Marie demande à Abrām la raison de son tourment, ce que ce dernier s'empresse de faire, confiant son désarroi à la mère du Christ. Cette dernière le rassure : « Ne crains

16 HPA, 140.

17 L'église « suspendue » car elle est construite sur deux piliers est l'une des plus vieilles 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 Peter Sheehan, *Babylon of Egypt. The Archeology of Old Cairo and the Origins of the City* (Le Caire/New York : The American University in Cairo Press, 2010), 88-92.

rien, je ne vais pas ignorer les larmes que tu as répandues dans cette Église. Lève-toi maintenant, descends et sors par la porte de Darb al Ḥadīd¹⁸ qui mène au grand marché. Alors que tu sortiras, tu trouveras un homme dont le signe distinctif est de n'avoir qu'un œil et portant sur son épaule une jarre pleine d'eau. Arrête-le car il est celui par les mains duquel ce miracle devra se manifester¹⁹ ». 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 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 [...] ²⁰ ». L'homme raconte alors sa vie simple et le fait qu'il apporte chaque matin de l'eau aux pauvres gens. Il passe ses journées à travailler et ses nuits à prier.

Le tanneur enjoint le patriarche de 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, afin que personne ne puisse me reconnaître²¹ ». Le tanneur leur ordonne alors de s'exclamer « Seigneur, prends pitié ». Il recommande à l'assemblée de demeurer silencieuse, avant de se prosterner à trois reprises. Rasséréiné par ces paroles, le patriarche se rend auprès du calife, comme prévu, et emmène ce dernier au Muqaṭṭam avec sa suite. Les événements se déroulent comme annoncé par le tanneur. « 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 »²².

Le calife en panique s'exclame alors : « C'est assez, Ô patriarche, je reconnais la justesse de ta foi ! ». Le patriarche se retourne alors et cherche des yeux le saint homme, mais ce dernier a disparu²³. Le texte insiste beaucoup sur la discrétion du saint qui ne veut être reconnu, ni se mettre en avant, à tel point qu'il n'a pas encore de nom dans cette version ancienne. Seule des traditions ultérieures lui en attribueront un. C'est en réalité le patriarche qui

18 Cette porte, l'une de celles de la forteresse de Babylone, est identifiée dans Alfred J. Butler, *The Arab Conquest of Egypt* (Oxford/New York : Clarendon/Henry Fowde, 1902), 240-242.

19 HPA, 141-142.

20 Mat. 18,9.

21 HPA, 143.

22 HPA, 143.

23 HPA, 144.



FIGURE 6 Le patriarche et les coptes face à la montagne qui se soulève, église Saint-Samʿān
PHOTO NATALIA DUQUE

réalise le miracle, Samʿān en est davantage l'annonciateur. Al Muʿizz affirme au patriarche qu'il exaucera ses moindres souhaits. Abrām, cédant à l'insistance du calife, lui demande d'autoriser la restauration des églises de Saint-Mercure et al Muʿallaqa. S'ensuit un épisode où des musulmans s'opposant à ces travaux, obligent le calife à intervenir personnellement pour permettre la restauration des églises.

2 Histoire d'une légende copte à travers les siècles

2.1 *Un lieu disputé entre coptes et musulmans*

Le Muqaṭṭam est la seule montagne du Caire et est investie très tôt d'une aura de sacralité par les chrétiens et les musulmans. La concurrence pour la sacralité du Muqaṭṭam explique sans doute en partie l'apparition de cette légende dans les milieux coptes.²⁴ Au IX^e s. déjà, le chroniqueur Ibn ʿAbd al-Ḥakam

24 Je résume ici les développements de la thèse dont les résultats, retravaillés, ont également été publiés avec mes collègues Manhal Makhoul et Perrine Pilette, « Les miracle du Muqattam à travers les siècles. Origines et réinventions d'une légende copte », *Annales Islamologiques* 52 (2018).

(mort en 871) rapporte un dialogue entre le patriarche chalcédonien d'Alexandrie, Cyrus (al-Muqawqis en arabe²⁵), et le conquérant arabe 'Amr ibn al-Ās, au sujet de l'achat du pied de la montagne. Cyrus demande à 'Amr de lui vendre la plaine se trouvant en contrebas du Muqaṭṭam. Étonné, le conquérant écrit au calife 'Umar pour lui demander comment réagir. Le calife répond en demandant à son subordonné de s'enquérir des raisons de cet intérêt pour la montagne. Cyrus lui répond ceci : « nous avons vu dans les livres qu'elle contient les plantes du Paradis ». À quoi 'Umar rétorque : « Nous ne reconnaissons comme plante du Paradis que les croyants. Alors, enterre dans [cette montagne] les musulmans qui sont décédés avant toi et ne lui vends rien ». Selon la tradition, c'est ainsi que serait né le célèbre cimetière musulman de la Qarāfa, mieux connu aujourd'hui comme la « Cité des morts », cis au pied du Muqaṭṭam. Le dénouement de l'histoire nous apprend qu'un compagnon de la conquête – un certain 'Amir – mourut peu de temps après. « En arabe, explique Christian Décobert, la racine de 'amara signifie 'féconder, rendre productif'. L'anthroponyme 'Amir (participe actif) est 'le fécondant'. La terre du Muqaṭṭam a ainsi été fécondée par le musulman défunt ». Décobert propose de comprendre cette histoire de la manière suivante : « les chrétiens attendent la fertilité d'une montagne stérile. Ils l'attendent toujours. Et celle-ci se réalise avec l'arrivée des musulmans²⁶ ».

'Umar al Kindī, environ un siècle plus tard, reprend la même histoire : « nous avons trouvé dans les livres que cette montagne était, de toutes, celle qui avait le plus d'arbres, de plantes et de fruits. Y avait habité al-Muqaṭṭam b. Misr b. Baysar b. Hām b. Nūh. Et lorsque vint la nuit pendant laquelle Dieu parla à Mūsā, Dieu révéla aux montagnes ceci : je vais parler à l'un de mes prophètes sur l'une d'entre vous. Toutes les montagnes entendirent et se dressèrent, sauf la montagne de Jérusalem, qui se baissa et se fit tout petite. Dieu s'adressa à elle : pourquoi fais-tu cela ?²⁷ ». Pour les punir de leur manque de modestie, les montagnes durent offrir toute leur végétation à une montagne de Jérusalem et c'est ainsi que le Muqaṭṭam fut désormais dépourvu de plantes et d'arbres.

25 Sur ce personnage et la description de sa prise de pouvoir à la place de Benjamin, patriarche anti-chalcédonien envoyé en exil par Héraclius, voir Johannes den Heijer, « La conquête arabe vue par les historiens coptes », in *Valeur et distance. Identités et sociétés en Égypte*, dir. Christian Décobert (Paris : Maisonneuve et Larose/Maison méditerranéenne des sciences de l'homme, 2000), 229.

26 Christian Décobert, « Entre Moïse et Pharaon », *Égypte/Monde arabe* première série, n° 7 (1991) : 23, <http://ema.revues.org/index1153.html>.

27 Cité par Décobert, « Entre Moïse et Pharaon », 38. Les montagnes s'inclinant devant Dieu sont un thème présent dans le Coran. Heidi Toelle, « Monts, Montagnes », in *Dictionnaire du Coran*, dir. Mohammad-Ali Amir-Moezzi (Paris : Robert Laffont, 2007), 564.

Dans les siècles qui suivirent la conquête, une « géographie spirituelle, faite de montagnes et de vallées confondues²⁸ » se met ainsi en place, investissant l'Égypte d'un imaginaire islamique. Cette confusion entre le Muqaṭṭam et le Sinaï permet d'arrimer la montagne cairote aux traditions juives et chrétiennes, tout en y introduisant des éléments de téléologie annonçant la conquête arabe et la prise de possession du pied du Muqaṭṭam pour en faire un 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 suscitait²⁹ ». Alors que le récit du miracle du Muqaṭṭam avait déjà commencé à circuler dans les milieux coptes, le célèbre historien musulman al-Maqrīzī (1364-1442) reprenait lui aussi, dans ses *Khitat*³⁰, le dialogue entre Cyrus et 'Amr ibn al-'Ās, tout en collectant d'autres traditions liées à la montagne, mais il ne faisait aucune allusion au récit chrétien.

Le récit de la translation du Muqaṭṭam va circuler et se retrouver dans d'autres textes coptes, notamment dans le Synaxaire. On ignore quand le récit y fut introduit, ni même exactement quand ce recueil commémoratif et liturgique en langue arabe fut compilé³¹. Le contenu reste proche de la version de HPA mais il est abrégé et ne mentionne pas certains 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 parallèle³². Le nom du saint apparaît dans une tradition textuelle autonome. Plusieurs manuscrits, produits entre le xvi^e et le xix^e s., relatent l'histoire du miracle hors de HPA et du Synaxaire. Johannes den Heijer a montré que le plus ancien témoin de cette filière était contenu dans le manuscrit Paris arabe 282 datant de 1650-1651. Voici les variations principales par rapport au récit original. Celles-ci, nous le verrons, se retrouveront toutes dans le récit en circulation de nos jours :

- 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 avait regardé avec envie la jambe d'une cliente.

28 Décobert, « Entre Moïse et Pharaon », 39.

29 Décobert, « Entre Moïse et Pharaon », 38-43.

30 Maqrīzī, *Description topographique et historique de l'Égypte*, trad. Urbain Bouriant (Paris : E. Leroux, 1900), 356-359.

31 René-George Coquin, Aziz Atiya, « Synaxarion, Copto-Arabique », in *Coptic Encyclopedia*, vol. 7.

32 Johannes den Heijer, « Apologetic Elements in Copto-Arabic Historiography : the Life of Arahām Ibn Zur'ah 62nd Patriarch of Alexandria », in *Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period (750-1258)*, dir. Samir Khalil Samir, Jorgen Nielson (Leyde/New York/Cologne : Brill, 1994).

- Cette version fait précéder la prière des chrétiens par une prière des juifs et des musulmans, ce qui met en avant l'inefficacité de leurs suppliques. Le mouvement de la montagne varie également : 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 l'extension du Caire à ce miracle. Certains textes indiquent explicitement que le calife songeait, en mettant le patriarche au défi, aux possibilités d'extension de sa nouvelle ville, que pourrait offrir le déplacement du Muqaṭṭam. Les coptes peuvent dès lors s'arroger un rôle dans la fondation de la capitale.
- Le calife se convertit au christianisme. Dans la version égyptienne, il demande à être baptisé par le patriarche et disparaît ensuite mystérieusement. Dans une variante syrienne, il rejoint un monastère pour y vivre comme un moine³³.

2.2 *Un miracle lié à des pratiques*

Le miracle s'est inséré dans le calendrier liturgique copte sous la forme de trois jours supplémentaires ajoutés à la fin du jeûne de la Nativité (25 novembre-6 janvier), sans que l'on sache précisément quand s'est produit cet ajout³⁴. Un détail de l'histoire permet en outre de lier la seconde version du récit à un lieu précis. Il apparaît pour la première fois dans un récit du XIII^e s. et 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 ses trois jours de prière. Une peinture évoquant cette apparition peut toujours être observée de nos jours et constitue l'un des plus anciens lieux de mémoire du miracle³⁵.

33 Ces remarques (sauf l'apparition du nom du saint et la fondation du Caire grâce au miracle) sont reprises à Den Heijer, « Les patriarches coptes d'origine syrienne », in *Studies On The Christian Arabic Heritage in Honour of Father Prof. Dr. Samir Khalil Samir S. I. at the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday*, dir. Rifaat Ebied, Herman Teule (Louvain/Paris/Dudley : Peeters, 2004), 52-53.

34 Yuhanna Nessim Youssef, « The Miracle of Ibn Zar'ah in Coptic tradition Texts and Icons », *Coptica* 8 (2009) : 81.

35 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 apparaît 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

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 est le contributeur principal de cet ouvrage, au point qu'on lui en a souvent attribué l'entièreté. Celui-ci était également diacre à l'église al Mu'allāqa et son *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 viendra³⁶ ».

Dans la filière alternative, présentée plus haut, la colonne apparaît également, mais le patriarche ne fait que s'y adosser. Ce détail se retrouve dans le manuscrit Paris arabe 282, de même que dans les manuscrits en garchouni (de l'arabe écrit en alphabet syriaque), édités par Jules Leroy³⁷.

Un certain nombre d'éléments relie le récit du miracle à l'église al Mu'allāqa : le jeûne d'Abrām, l'apparition de la Vierge, la reconstruction de l'église. La colonne vient encore renforcer ce lien. J. den Heijer a écrit, à propos du texte du manuscrit Paris arabe 282, qu'il était « manifestement destiné à une présentation orale, sans doute dans les églises, et peut-être produite afin de remplacer le récit moins spectaculaire du *Synaxaire*³⁸ ». Il se pourrait en effet que l'on retrouve ici la trace d'une tradition orale perpétuée au sein même de l'église al Mu'allāqa. Des témoignages de voyageurs européens en Égypte, se faisant raconter l'histoire lors de leur visite du Vieux-Caire, vont dans le même sens. Parmi eux, le voyageur florentin Leonardo Fescobaldi raconte au XIV^e s. :

un sens ou dans l'autre. Steven F. Ostrow, « Paul V, the column of the Virgin, and the new pax romana », *Journal of the Society of Archeological Historians* 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). Nessim Youssef note dans un article la présence de cette colonne, « The Miracle of Ibn Zar'ah », 81-96.

- 36 Traduction de Christian Cannuyer, *Les Coptes* (Turnhout : Brepols, 1996), à partir de l'édition de Louis Cheikho dans *Corpus scriptorum christianorum orientalium* 45, t. 1 (Louvain : Peters, 1962), pour l'éd. Arabe. Le *Kitāb al Tawārikh* contient aussi une mention à cette fameuse prière juive et musulmane (Den Heijer, « Les patriarches », 53, n. 38.), peut-être y évoque-t-il aussi la colonne. Malheureusement le texte n'a pas été édité à ce jour. Voir Adel Sidarus, « Ibn al-Rāhib », *The Encyclopaedia of Islam*, supplément, vol. XII (2004), 396.
- 37 Jules Leroy, « Histoire d'Abrām le Syrien », *Revue de l'orient chrétien* 14 (1909) : 386 ; Makhoul, *La vie du 62^e Patriarche*, 99.
- 38 Den Heijer, « Les patriarches », 51-52.

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 Sultan³⁹.

Joos van Ghistele (1482-1483), un noble flamand en pèlerinage en Terre Sainte, relate également le miracle et mentionne que l'église Suspendue 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 [...]»⁴⁰. D'autres relatent encore le miracle en des termes assez proches, jusqu'à Johan Vansleb, envoyé au Caire en 1672-1673 par Louis XIV, afin d'acheter des manuscrits pour la bibliothèque royale⁴¹.

Tous ces voyageurs se font raconter le miracle lorsqu'ils visitent le Vieux-Caire, ce qui montre que cette histoire est restée vivace au fil du temps. Nous voyons donc que la colonne n'est pas un détail anodin. Cette tradition ne s'est jamais vraiment éteinte – on peut encore se faire montrer cette colonne lorsque l'on visite l'église. Il semble donc que, durant des siècles, la mémoire du miracle se soit matérialisée dans une colonne de l'Église, vraisemblablement vénérée par les fidèles et évoquant la translation du Muqattam. Cela n'est guère surprenant, le Vieux-Caire joue en effet le rôle de conservatoire de l'histoire sacrée des Coptes, abritant notamment une source où la Sainte-Famille se serait désaltérée durant sa fuite en Égypte⁴². Ces récits dessinent une véritable « topographie légendaire⁴³ » pour les chrétiens, parfois contrariée par des préférences musulmanes concurrentes sur les mêmes lieux, comme lorsque les pouvoirs ayyoubide et mamelouk mirent en valeur le jardin de la Maṭariyya, revendiqué par les deux communautés⁴⁴. Certains lieux de mémoire, en revanche, se perpétuent uniquement au sein du cadre de la communauté chrétienne : c'est le cas de la légende du Muqattam. Cette tradition relatant

39 *Visit to the Holy Places of Egypt, Sinai, Palestine and Syria in 1384 by Leonardo Fescobaldi, Giorgio Gucci, Simone Sigoli*, trad. de l'italien par Theophilus Bellorni et Eugene Hoade (Jérusalem : Franciscan Press/Publications of the Studium Biblicum Franciscanum, 1948), 50-51.

40 Joos van Ghistele, *Voyage en Égypte*, trad. et notes Renée Bauwens-Preaux (Le Caire : IFAO, 1976), 51-53.

41 Gilbert-Robert Delahaye, « Johann Michael Vansleb (1635-1679). Voyageur en Égypte et en Orient pour le compte de la Bibliothèque royale », *Le Monde Copte* 33 (2003).

42 Lucette Valensi, *La fuite en Égypte. Histoire d'Orient et d'Occident* (Paris : Le Seuil, 2002).

43 Maurice Halbwachs, *La topographie légendaire des évangiles en Terre sainte* (Paris : PUF/Quadrige, 2008 [1941]).

44 Halbwachs, *La topographie*, 130.

une nette victoire de la foi chrétienne sur la musulmane, pouvait difficilement être exposée aux musulmans qui l'auraient probablement perçue comme une attaque contre leur foi.

2.3 *Le miracle au temps des nationalismes*

Le baptistère du Calife (*Ma'mūdiyyat al Sultān*) constitue un autre *topos* qui va renforcer l'ancrage de la légende dans le Vieux-Caire. C'est chez Alfred Butler que l'on trouve la plus ancienne mention de ce monument. Butler est à la fin du XIX^e s. l'un des grands historiens de l'Égypte médiévale. Ce Britannique, qui marque un intérêt particulier pour l'histoire des Coptes, évoque le récit du miracle dans son ouvrage sur l'histoire des églises du Caire⁴⁵. Il y relate un récit que le prêtre de l'église d'Abū Sayfayn (Saint-Mercure) lui a rapporté. Dans ce récit le calife al Mu'izz se fait lire les Évangiles 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 Shinūda pour reconstruire ou élargir Abū Sayfayn. Le calife se convertit ensuite au christianisme et « s'est fait baptiser dans le baptistère attenant à la chapelle Saint-Jean⁴⁶ ». Remarquons que Butler semble considérer la conversion du calife et le miracle de la montagne comme deux légendes distinctes. 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 à l'époque du premier dirigeant fatimide de l'Égypte. Tout comme la colonne de la Vierge, ce baptistère peut aujourd'hui encore être visité. Il servait d'entrepôt quand je l'ai visité en 2007, mais était, en 2011, en cours de rénovation, ce qui annonçait peut-être une remise en valeur du lieu. J'ai souhaité y organiser une visite en 2019, mais l'on ne m'y a pas donné accès, estimant que cette histoire était trop sensible pour être évoquée devant un groupe d'étrangers.

Dans les années 1930, la légende va soudainement faire irruption sur la place publique sous la plume d'un intellectuel copte de premier plan. Murqus Simaika (1864-1944) va en effet provoquer une véritable polémique autour de la conversion du calife al Mu'izz. Issu d'une famille de notables cairotés, éduqué à l'école patriarcale, où il apprend l'anglais et le français⁴⁷, il parvient à

45 Alfred Butler, *The Ancient Coptic Churches of Egypt*, vol. 1 (Oxford : Clarendon Press, 1970 [1884]).

46 Butler, *The Ancient*, 127.

47 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 *Entre réforme sociale et mouvement national. Identité et modernisation en Égypte, 1882-1962*, dir.

trouver un emploi de secrétaire dans un hôpital et commence ensuite une 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 Kirillus v. Le clergé se sent menacé dans ses prérogatives par les incursions des laïcs dans les divers domaines de la vie communautaire⁴⁸. Simaika se positionne à ses débuts du côté des notables et se fait même élire au Maglis.

Simaika s'intéresse très tôt à l'histoire et à l'archéologie copte et fait la connaissance de Butler en 1890. Le Comité de conservation des monuments de l'art arabe, fondé en 1881 par le khédivé Tawfiq, n'inclut pas dans ses attributions la préservation des monuments coptes avant 1894⁴⁹. Murqus Simaika, pour parvenir à siéger au Comité et à fonder le Musée copte, doit d'abord se réconcilier avec le patriarche. En effet, en 1892, le pape est marginalisé par le khédivé qui 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 Milli, a voté contre le retour du patriarche qui sera pourtant rétabli dans ses fonctions en 1893⁵⁰.

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 de cette manière un siège au Comité en 1905 et parvient à fonder le Musée copte en 1908, avec l'appui de l'orientaliste Max Herz⁵¹. Le Musée copte vient répondre à un nouveau besoin de la part de la classe des laïcs éduqués, avides de comprendre et s'approprier le glorieux passé copte⁵². L'influence des égyptologues, des coptisants et arabisants, est décisive dans cette orientation⁵³. En 1931, le Musée passe de la tutelle du patriarcat à celle du département des

Alain Roussillon (Le Caire : CEDEJ, 1995), 311-335 et du même auteur *Whose Pharaohs. Archeology Museums, And Egyptian National Identity from Napoleon to World War I* (Berkeley/Los Angeles/Londres : University of California Press, 2002), 258-285.

48 Les relations tendues entre le Conseil et le pape sont décrites dans Samir Seikaly, « Coptic Communal Reform : 1860-1914 », *Middle Eastern Studies* 6, n° 3 (oct. 1970) : 247-275.

49 « 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 », Jean-Gabriel Leturcq, « HERZ Miska dit Max », in *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, dir. François Pouillon, 2^e éd. (Paris : IISM/Karthala, 2008), 493.

50 Seikaly, « Coptic », 258-259.

51 Jean-Gabriel Leturcq, « Simaïka pacha Marcus » et « HERZ », in *Dictionnaire des orientalistes*, 899 et 493-494. Herz (1856-1919) est un architecte d'origine hongroise qui 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.

52 Reid, « Archeology », 323.

53 Voile, *Les Coptes*, 44-48.

antiquités, avec la bénédiction de Simaika, qui obtient ainsi la promesse d'un financement pour construire une nouvelle aile à son musée.

C'est en 1931 que commence le débat sur l'histoire du Muqaṭṭam, à une époque où de vives polémiques prennent pour cible le prosélytisme des missionnaires chrétiens. Simaika publie dans la Chronique du gouvernement égyptien (*Taqwīm al hukūma al miṣriyya*), un petit texte décrivant de manière succincte les monuments coptes. Il note, à propos du monastère d'Abū Sayfayn, l'existence d'« une petite église qui possède des cloisons d'époque fatimide [...] et un baptistère à propos duquel on dit que le calife al Mu'izz li Dīn Allah s'y est fait baptiser en secret⁵⁴ ». Le premier journal à relever le texte de Simaika est al Thaghr, une publication liée au mouvement Miṣr al Fatāt, qui l'accuse de semer la discorde au sein de la nation égyptienne⁵⁵. Simaika s'attire ensuite une réponse cinglante d'Aḥmad Zakī dans le quotidien al Ahrām⁵⁶. 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'École d'administration. Sa renommée, acquise au gré de ses diverses activités scientifiques, lui permet de devenir membre de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, de la *Royal Geographical Society*, et de la *Royal Asiatic Society* à Londres. Aḥmad Zakī est 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 culture arabe⁵⁷.

Le ton de cet article est rude et moralisateur. Les allégations de Simaika sur le miracle sont qualifiées de mensongères, tandis que le ton de Zakī se veut parfois paternaliste, laissant entendre que l'intellectuel copte s'est laissé berné par de vieilles légendes.

54 *Taqwīm al hukūma al miṣriyya lī sana 1931*, 171.

55 Ibrahim, *The Copts*, 83. Miṣr al Fatat est un groupe nationaliste s'inspirant du 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 *Historical Dictionary of Egypt*, 259-261.

56 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. *Historical Dictionary of Egypt*, 40.

57 Israel Gershoni, James P. Jankowski, *Redefining the Egyptian Nation, 1930-1945* (Cambridge : Cambridge University Press, 1995), 24.

[...] Tu sais, et les gens savent, que chaque jour je dois démentir les chrétiens qui disent du mal du prophète de l'islam donnant lieu 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'État pour leurs terrains et immeubles⁵⁸.

Zakī fait sans doute allusion à une série de scandales financiers qui touchent l'Église copte en ce début de xx^e s. En 1919 notamment, une affaire éclate quant à la gestion du monastère al Muḥarraḡ, mais surtout en 1926 un débat est lancé au Sénat sur la mauvaise gestion des *awqāf* coptes (les biens de mainmorte de l'Église)⁵⁹. Ahmad Zakī reproche en outre à Simaika d'avoir publié cela dans un document officiel et, à ce titre, marqué du sceau de l'État et distribué à tous les services officiels du gouvernement. Zakī conclut à l'erreur de Simaika, car selon lui personne auparavant n'avait écrit à propos de cette supposée conversion : « Tu voulais écrire al Hākim bi 'Amr Allah et tu t'es trompé, et ta main a écrit al Mu'izz li Dīn Allah et elle s'est trompée ».

La confusion viendrait, selon Zakī, d'une histoire mettant en scène la sœur d'al Hākim, Sitt al Mulk⁶⁰ qui aurait sauvé son frère en trouvant une importante somme d'argent. Zakī attribue à Ya'qūb Artīn, un chrétien d'origine arménienne

58 *Al khalīfa al mu'izz li dīn allah bānī al qāhira wa munshi' al gāmi' al azhar mā kāna mur-tadan wa lā naṣrāniyyan wa lakīn kāna ḥanīfan musliman, bi qalam al ṣaḥāfi al qadīra (Ḥ) mukatash al dasisa 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 vénérable journaliste (Ḥ) dévoileur des menées de l'Église copte contre les musulmans (Le Caire, s.d.), 23-28. Cet ouvrage anonyme et non daté reprend les diverses interventions dans ce débat que nous examinerons par la suite.

59 Barbara L. Carter, *The Copts in Egyptian Politics 1918-1952* (Le Caire : The American University in Cairo Press, 1986), 29.

60 Née en 970, fille de al 'Azīz et demi-sœur de al Hākim. Elle ne s'est jamais mariée, sans doute pour des 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. Heinz Halm, « Sitt al-Mulk », *Encyclopédie de l'islam*, nouvelle édition, t. IX (Leyde : Brill, 1998), 714.

qui fut sous-secrétaire au ministère de l'Éducation entre 1884 et 1906⁶¹, le fait d'avoir fait connaître cette histoire aux chrétiens d'Égypte. Artīn publia notamment 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 respectueux, Simaika déroule un certain nombre de points :

Premièrement : ce que dit le bāshā⁶² 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 Bāshā pourrait se donner 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'Église » (par les moines d'Anbā Maqarius⁶³) 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 Hākīm. En revanche, 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

61 Barak A. Salmoni, « Historical Consciousness for Modern Citizenship. Egyptian Schooling and the Lessons of History during the Constitutional Monarchy », in *Re-Envisioning Egypt 1919-1952*, dir. Artur Goldschmidt, Amy J. Johnson, Barak A. Salmoni (Le Caire/New York : The American University in Cairo Press 2005), 165.

62 *Bāchā* est un titre honorifique (comme Bey) 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. Lucie Ryzova, *L'effendiyya ou la modernité contestée* (Le Caire : CEDEJ 2004), 24, 47.

63 Parenthèses de Simaika.

qui s'est produit 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 commémoré, il y était quand même fait mention depuis deux ans dans une publication princière et dans de nombreuses 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'islam⁶⁴.

Aḥmad Zakī répond dans un second article. L'historien Muḥammad 'Abdallah 'Inān, un écrivain nationaliste de second rang⁶⁵, prend également 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 souligne bien les enjeux du débat. 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. 'Inān reprend ensuite le texte de Butler que Simaika utilise pour soutenir son propos, en montrant que l'historien anglais qualifie l'histoire relatée de légende⁶⁶. Un cheikh d'al Azhar publiera encore un article pour attaquer Simaika. Ce dernier finira par prendre ses distances avec le récit dans un article publié dans le quotidien al Ahrām. Il y affirme avoir simplement souhaité montrer que cette histoire s'était transmise de génération en génération. « Et si vous voulez m'entendre clairement exprimer le fait que je ne crois pas en ce récit, je le dis sans hésitations⁶⁷ ».

Ce débat est révélateur des enjeux qui animent les années 1920-1930, durant lesquelles l'Égypte se cherche une identité entre pharaonisme, arabisme et panislamisme. Alors que domine jusque-là un nationalisme centré sur l'Égypte et sa géographie (le Nil), ainsi que sa civilisation millénaire, un nouveau récit émerge qui tend à formuler l'égyptianité en termes davantage islamiques. Le début des années trente est également marqué par un grand déchaînement

64 *Al khalīfa al mu'izz li dīn allah*, 29-30.

65 C'est ainsi que le qualifie Israel Gershoni, « Imagining and Reimagining the Past : The Use of History by Egyptian Nationalist Writers », *History and Memory* 4, n° 2 (automne-hiver 1992) : 11.

66 *Al khalīfa al mu'izz li dīn allah*, 41-51.

67 En première page d'*al Ahrām*, le 19/8/1931.

de xénophobie contre les chrétiens levantins dénoncés comme des éléments étrangers à la nation⁶⁸ et la dénonciation des institutions missionnaires s'exprime au même moment avec virulence. 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, puisse être présenté impunément sur la place publique.

2.4 *La progressive autonomisation du miracle*

Peu de temps après le débat, probablement au milieu des années 1930, Armānyūs Habashī, rédige 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. L'édition hagiographique, à cette époque encore peu active, est alors réservée à une petite élite lettrée. Ḥabashī est un moine du monastère des Syriens, rattaché à l'évêché de Beni Suef. C'est lui qui établit la nouvelle recension du Synaxaire de 1935 avec l'aide d'un journaliste nommé Girgis Filūthā'ūs 'Awad⁶⁹. Le livre commence par un commentaire sur les calamités vécues par l'Église et la résistance de ses héros grâce à la force de leur foi. Une série de miracles, situés dans un passé récent, est présentée en introduction. 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), réputé posséder un don pour chasser les démons, est appelé au palais du souverain. Le moine se présente et parvient à exorciser la jeune fille⁷⁰. Une autre histoire est relatée par Habashī, toujours sous le règne de Mohammed Ali. Les crues du Nil se font rares depuis plusieurs années, provoquant une sévère famine. Les Égyptiens se rendent alors auprès du souverain pour l'encourager à demander le secours des hommes de religion. Une cérémonie est organisée où les musulmans prient en premier, 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

68 Animé entre autres par le copte Salāma Mūsā, fondateur en septembre 1930 de la revue *l'Égyptien pour l'Égyptien* prenant pour cible à la fois les Anglais et les Syriens d'Égypte. Didier Monciaux, « 'L'Égyptien pour l'Égyptien' (1930-1931), campagne nationaliste économique et controverses sur l'identité », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 95-98 (avril 2002).

69 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 tarāgīm* [Dictionnaire des biographies] (Le Caire, 1995), 20. Et Voile, *Les coptes*, 98.

70 Cette histoire est également mentionnée dans l'article de Mohammed Afifi, « The state and the Church in Nineteenth-Century Egypt », *Die Welt Des Islams*, nouvelles séries 39, n° 3 (nov. 1999) : 276.

présente enfin avec son clergé et les notables. Il célèbre d'abord une eucharistie puis lave un récipient contenant des hosties avec de l'eau qu'il rejette ensuite dans le fleuve. L'eau se met à bouillir et déborde des rives⁷¹. Enfin, un troisième récit vient illustrer l'actualité des miracles dans la vie des coptes. Le khédivé 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 par 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 miraculeuse⁷². Le miracle se produit effectivement en présence du khédivé et ce dernier se voit ainsi forcé de reconnaître sa véracité. Ces trois récits miraculeux ont donc en commun avec le miracle du Muqaṭṭam, de constituer une mise à l'épreuve des coptes par le souverain égyptien, dont les chrétiens sortent à chaque fois victorieux. Ils expriment en outre une sorte de marquage copte de deux lieux de mémoire égyptiens : le Nil et le Vice-roi Muhammed Ali. Cet aspect est encore accentué dans la nouvelle version du miracle de la montagne, proposée dans la suite de l'ouvrage.

Le récit du miracle du Muqaṭṭam est conté de manière assez similaire à celle du Synaxaire. Apparaît cependant cet important ajout que l'on retrouve également dans la version du Synaxaire des années 1930 (dans l'édition duquel Armānyūs Habashī joua un rôle important) : « Si la parole de leur Messie est vraie, cela serait très utile pour nous car le mont Muqaṭṭam entoure le Caire. Si je parviens à l'écartier, 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 chrétiens⁷³ ». Ce passage n'est pas anodin car l'histoire devient celle d'un miracle de fondation – la translation du Muqaṭṭam rendant possible l'extension du Caire⁷⁴. L'HPA ne mentionnait rien de tel.

2.5 Conclusion

Nous voyons donc que ce récit de miracle n'a cessé d'être transmis et réinventé à travers l'histoire copte, depuis sa première formulation au XI^e s. Cette histoire s'inscrit dans le genre littéraire – très présent dans l'HPA – des *disputatio* entre

71 Cette histoire est également relatée dans Van Doorn-Harder, *The Emergence*, 67.

72 Sur cette tradition : Armanios, *Coptic Christianity*, 110-113.

73 Ce passage se retrouve aussi dans la *vita* du saint Sam'an qui date des années 1990.

74 Il existe également des légendes musulmanes de fondation du Caire. Voir Sylvie Denoix, « Rationnel ou irrationnel : un choix impossible ? Récits et merveilles dans deux œuvres d'historiens arabes du domaine mamelouk », in *L'écriture de l'histoire. Écrire l'histoire de son temps (Europe/Monde arabe)*, dir. Richard Jacquemond (Paris : L'Harmattan, 2004).

le patriarche et le dirigeant de l'Égypte. Elle évoque également les inquiétudes des coptes et la nécessité de négocier leur place dans un pays où leur position minoritaire n'a fait que s'accroître avec le temps. Les différentes versions montrent des évolutions, liées aux différents contextes qui les ont vues naître. L'une des branches de la tradition écrite laisse même entrevoir une transmission orale vivace, maintenue vivante dans des lieux précis, autour d'artéfacts rappelant l'apparition de la Vierge au patriarche Abrām, ou le baptême du calife.

Au xx^e s., au moment où des lettrés coptes se mettent à se réapproprier leur tradition à l'aide du travail de l'érudition occidentale, ce récit commence à prendre son autonomie par rapport aux textes de l'HPA et du Synaxaire. La mémoire copte commence à se réinventer dans le contexte moderne et sous l'influence d'institutions étatiques comme le musée copte. Elle va devoir affronter l'épreuve des regards musulmans sur ces traditions jusqu'alors confinées au cadre communautaire. Ces histoires, désormais imprimées, se mettent à circuler, suscitant des réactions que Simaika n'avait guère anticipées. Les récits que l'on se racontait dans la chaleur de l'entre-soi communautaire pendant des siècles, se trouvent soudain projetés sur une place publique bien peu accueillante pour les imaginaires coptes.

3 La réinvention de la tradition

La scène se déroule dans les années 2000, Abūnā Sam'ān fait le récit du miracle de la montagne devant une assemblée réunie dans la grande église du Monastère : le patriarche Abrām qui s'est endormi dans l'église Suspendue s'éveille en entendant la Vierge s'adresser à lui pour lui transmettre « un message venu du ciel [*risala min al sama'*] ». Elle lui dit 'le Seigneur Jésus t'envoie porter un message divin⁷⁵'. Et le patriarche s'exclame 'Dieu te salue Notre mère Marie' ; elle lui dit alors '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 Tanneur. Tu vas sortir par une porte située à l'ouest, où tu trouveras un homme revenant du marché et transportant avec lui une cruche pleine d'eau. Il n'aura qu'un œil. Emmène-le avec toi pour ne pas qu'il s'enfuit' ». Le tanneur, en effet, se défend d'être en mesure d'accomplir un tel miracle, mais le patriarche lui répond qu'il ne fait qu'obéir aux injonctions de la Vierge. Personne ne connaît encore ce Sam'ān qui n'est apparu dans l'histoire que furtivement pour disparaître

75 Le mot *risāla* peut signifier à la fois, mission et message, lettre.

ensuite à nouveau : « c'est pour ça qu'il a fallu 995 ans pour que le Seigneur indique ce lieu afin de bâtir une église portant son nom ». C'est la voix de Dieu qui enjoint « au *khādim* qui œuvre [au Muqāṭṭam] et à son père confesseur [Zakariyyā Buṭrus] » de donner le nom de Sam'ān à cette nouvelle église⁷⁶.

En contant les aventures du patriarche et du saint tanneur, le père Sam'ān raconte en réalité sa propre histoire. Il mêle d'ailleurs des éléments de sa *vita* au récit du miracle du Muqāṭṭam : *lā takhaf* dit la Vierge au patriarche, comme dans le verset de la Bible parvenu miraculeusement à Farahāt ; cette page de l'Évangile est qualifiée de *risala min al sama'*, tout comme le message de Marie au patriarche. Le tanneur tente de fuir sa mission à l'image de Farahāt, rebrous-sant chemin alors qu'il se rend au Muqāṭṭam.

Abūnā Sam'ān s'est emparé de ce récit et s'en est servi pour asseoir son charisme de prêcheur. Nous l'avons vu, cette histoire ne cesse de circuler au sein de la communauté, contrairement à ce qu'Ahmad Zakī avait pu penser. Le prêtre des chiffonniers va pourtant profondément y imprimer sa marque, en matérialisant le miracle par la construction du Monastère, en individualisant le saint, et en renouvelant son hagiographie et ses représentations iconographiques. La réinvention de la tradition permettra non seulement de créer un nouveau lieu de culte, mais aidera en outre le prêtre à renforcer son autonomie d'action. L'opération impliquait un certain art de faire, une maîtrise des règles du genre hagiographique, que le père Zakariyyā mit au service du projet de son disciple. Aujourd'hui, le Monastère est devenu indissociable, dans l'esprit des coptes, du récit du miracle, ainsi que de la personne même du père Sam'ān. Il s'agit donc d'une fondation multiforme, tirant parti d'éléments légués par la tradition, réinventés par un entrepreneur religieux bien conscient de son rôle dans cette opération et le revendiquant explicitement. Cette tradition qui fut pendant des siècles liée à l'église al Mu'allaqa – qui reste d'ailleurs un lieu important de référence à ce récit⁷⁷ –, a été revivifiée et sa greffe sur les contre-forts de la montagne du miracle, fut un remarquable succès. Le père Sam'ān a su tirer profit des « singularités topographiques⁷⁸ » du lieu, et de la richesse symbolique du mode de vie des chiffonniers, pour mettre en place un dispositif religieux d'une grande force expressive.

Abūnā Sam'ān a su formuler et articuler dans sa prédication deux « métaphores vives », pour reprendre une expression du philosophe Paul Ricoeur⁷⁹.

76 Vidéo mise en ligne le 20/5/2011, visionnée le 28/2/2014, désormais indisponible.

77 Charalambia Coquin, *Les édifices chrétiens du Vieux-Caire. 1 : bibliographie et topographie historiques* (Le Caire : IFAO, 1974).

78 Jean-Pierre Albert, « Des lieux où souffle l'Esprit », *Archives de sciences sociales des religions* 111 (2000) : 117.

79 Paul Ricoeur, *La métaphore vive* (Paris : Seuil, 1975).

La première est celle des chiffonniers, dont nous avons déjà montré comment leur vie sociale et professionnelle alimentait des récits très divers⁸⁰. Mais Samʿān s'appuie également sur le miracle du Muqaṭṭam et sa longue histoire au cœur de la tradition copte. Il reprend à nouveau compte la métaphore du déplacement de la montagne et y imprime sa marque en inventant le saint Samʿān, à qui il dédie pour la première fois un lieu de culte. Le prêtre parvient ainsi à dessiner une nouvelle topographie sacrée autour du récit et à populariser le nom d'un saint qui n'avait guère d'autonomie dans le cadre narratif qui l'avait vu naître. Il diffuse ensuite largement la nouvelle imagerie du saint-homme au sein de la communauté copte, tirant profit des nouveaux supports matériels que sont la vidéo, Internet, et les chaînes satellitaires.

3.1 *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 se décliner 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 égyptiens⁸¹ ». On peut tout de même considérer 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'appuyer⁸² » pour reformuler leur identité communautaire. Ce nouveau savoir bénéficie du souci des notables et de l'Église pour l'éducation des masses coptes auxquelles on souhaite transmettre un minimum d'instruction générale et religieuse. Le patriarche Kirillus IV (1854-1861) surnommé, *abū l-iṣlāḥ* (le père de la réforme) joue un rôle pionnier dans le phénomène, en important la première imprimerie privée d'Égypte en 1860. A la fin du siècle, on assiste ainsi à la création de nombreuses écoles et associations de bienfaisance qui vont donner naissance au premier réseau de diffusion du savoir copte⁸³. Les écoles du dimanche diffusent, à partir de 1918, une forme de conscience communautaire tout à fait inédite dans l'histoire des coptes. Ces catéchismes constitueront le cœur de l'effort d'homogénéisation culturelle et culturelle, mené par l'élite copte et le patriarcat. La réforme religieuse sera très efficace mais elle n'abolira pourtant jamais la pluralité interne à la communauté.

80 Pour un plus long développement de cet argument, voir chap. 6.

81 Edme-François Jomard, *Description de l'Égypte* 18 (1829), 13, cité par Voile, *Les coptes*, 46.

82 Voile, *Les coptes*, 46.

83 Voile, *Les coptes*, 47-49.

Les efforts visant à patrimonialiser la musique copte, étudiés par Séverine Gabry, constituent un bon exemple de ce processus. À partir du XIX^e s., la musique liturgique est progressivement transcrite et enregistrée, et l'on cherche, dans le même temps, à unifier la formation des chantres⁸⁴. Une importante variété de styles musicaux religieux va pourtant se développer au XX^e s. Le monachisme constitue un autre exemple frappant de réinvention de la tradition copte. Celui-ci connaît en effet un impressionnant renouveau à partir des années 1940, promu par de jeunes hommes issus du mouvement des écoles du dimanche et ayant bénéficié d'une formation universitaire. Parmi ces jeunes moines figurent des personnalités comme Mattā al Miskīn, l'Anbā Samu'īl et le pape Shenouda. Le pape Kīrillus VI (1959-1971) – considéré de son vivant comme un grand saint⁸⁵ – porte un nouvel élan de piété qui connaîtra son apothéose lors des apparitions de la Vierge à Zeitoun⁸⁶. Le retour des reliques de saint Marc lors de la construction de la nouvelle cathédrale du Caire, en 1968, sera aussi l'occasion de nombreuses publications et d'importants élans de ferveur religieuse⁸⁷.

L'hagiographie connaît à partir des années 1960 un renouveau spectaculaire⁸⁸. Une « nouvelle pédagogie de l'intercession⁸⁹ » s'exprime à travers cette littérature qui tente de répondre aux attentes d'une classe moyenne urbaine éduquée mais de plus en plus marginalisée. Cette nouvelle conception est transmise par l'écriture ou la réécriture de nombreuses vies de saints. Les textes liturgiques et autres ouvrages religieux sont pour la première fois diffusés de manière très large, tandis que la presse copte – florissante dans les années 1960 – publie régulièrement des récits hagiographiques, en privilégiant particulièrement les fondateurs de l'Église copte (Antoine, Paul, Marc, Shenouda, Macaire), les martyrs de l'époque romaine, les patriarches et les saints guerriers (Menas et Georges)⁹⁰. Les saints martyrs constituent près de la

84 Séverine Gabry-Thienpont, *Anthropologie des musiques coptes en Égypte contemporaine. Tradition, identité, patrimonialisation*, thèse de doctorat (Université Paris Ouest-Nanterre la Défense, 2013).

85 Mais canonisé seulement en 2013, en même temps que Ḥabīb Gīrgīs, le fondateur des écoles du dimanche. Voir Marco Hamam, « Habib Gīrgīs (1876-1951) : la santità dell'ordinario », *Tralci-niklīma. La rivista dei giovani copti italiani*, mis en ligne le 22/6/2013 sur : <http://www.tralci-niklīma.com/2013/06/22/habib-girgis-1876-1951-la-santita-dellordinario-2/>, consulté le 11/7/2013.

86 Voile, *Les coptes*.

87 Voir Sandrine Keriakos, « Saint Marc : enjeux communautaires et dynamiques politiques », in *Conserveries mémorielles* 14 (2013), <http://cm.revues.org/1723>.

88 Voile, *Les coptes*, 75-86.

89 Voile, *Les coptes*, 249-250.

90 Voile, *Les coptes*, 91.

moitié des vies écrites sous Nasser, tandis que les saints médiévaux font l'objet d'une attention croissante⁹¹. Des saints locaux se voient consacrer une *vita*, acquérant ainsi une nouvelle renommée⁹².

L'hagiographie est retravaillée et connaît d'importantes inflexions. Saint Marc, l'évangéliste de l'Égypte, est désormais décrit comme un théologien et un père de l'Église, auquel on attribue même un rôle dans la fondation de l'Église de Rome. Le vocabulaire utilisé pour décrire les réalités romaines du temps des martyrs est arabisé : on parle d'*amīr*, de *wazīr*, de *ḥākīm* etc. Plus clairement encore dans les commentaires et introductions des textes, le martyr est rapporté à l'expérience contemporaine des coptes. Ces narrations sont également porteuses d'un nouvel imaginaire spatial :

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 Égypte 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'expérience⁹³.

Au début des années 1990, de nombreuses reliques sont inventées à l'occasion de fouilles archéologiques et redistribuées dans 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 privilégiés que sont les anciens monastères et le Vieux-Caire⁹⁴.

Le mouvement de renouveau monastique contribue aussi, à travers la fondation de nouveaux établissements, à la création de ce nouvel espace imaginé. Ainsi, le pape Kīrillus VI pose-t-il en 1959 la première pierre d'un couvent dédié à saint Ménas (Mīnā) au Maryout⁹⁵. Lors de son entrée au couvent, le

91 Voile, *Les coptes*, 111-120.

92 Sur quelques saints locaux au Dayr al Muḥārib près de Louxor, voir Gabry-Thienpont, *Anthropologie*, 53-54.

93 Voile, *Les coptes*, 138.

94 Voir Otto Meinardus, *Coptic Saints and Pilgrimages* (Le Caire/New York : The American University in Cairo Press, 2002), 51 et 61 ; Catherine Mayeur-Jaouen, « Bashnūna : l'invention d'un saint copte médiéval dans l'Égypte contemporaine », in *L'orient chrétien dans l'empire musulman. Hommage au professeur Gérard Troupeau*, dir. Geneviève Gobillot, Marie-Thérèse Urvoy (Paris : Éditions de Paris, 2005).

95 Guirguis, Van Doorn-Harder, *The Emergence*, 142.

futur pape avait choisi le nom de Mīnā. Ce saint, très vénéré en Égypte, avait l'avantage de posséder simultanément les qualités du martyr et de l'ermite. On voit donc le futur Kīrillus s'associer à un célèbre saint pour fonder son monastère. Depuis les années 1960, divers personnages charismatiques, moines ou prêtres, témoignent ainsi d'une dévotion privilégiée pour un saint particulier. Ils développent des récits ou des édifices religieux consacrés à leur saint protecteur et contribuent de la sorte à réinventer leurs « compagnons invisibles⁹⁶ ».

Des saints contemporains font aussi leur apparition dans le répertoire hagiographique. C'est par exemple le cas de l'Anbā Abrām (1829-1914), le grand saint du Fayoum. Sa réputation d'ascèse et de bienfaisance 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, ainsi qu'une implication réelle dans la vie de la communauté. Le saint est également réputé pour ses miracles punitifs contre des chrétiens convertis à l'islam⁹⁷.

A partir des années 1990, le cinéma vient renforcer une hagiographie toujours 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. Dans les années 1990, le gouvernement égyptien commence à s'intéresser au patrimoine copte et à son potentiel touristique. Cette patrimonialisation vient à l'appui du discours d'unité nationale à travers l'union indéfectible des coptes et des musulmans, au moment où le terrorisme islamiste connaît son apogée. Un épisode, relaté par la chercheuse E. Oram, illustre les profondes ambivalences de cet intérêt soudain pour les églises coptes. Les autorités égyptiennes mettent en place, au milieu des années 1990, un système de barrières et une billetterie pour accéder au Vieux-Caire et à ses églises, oubliant au passage qu'il s'agissait également d'un lieu de culte et de vie sociale pour les fidèles⁹⁸. Le gouvernement se saisit du potentiel touristique des célébrations du millénaire et du séjour de la Saint-Famille en Égypte. A partir de 1998, le ministère du tourisme, de concert avec une organisation copte, décide de créer un *Holy Family Trail*, prévoyant la rénovation de nombreux

96 Peter Brown, *The Cult of the Saints. Its rise and Function in Latin Christianity* (Londres/Chicago : The University of Chicago Press, 1981). Sur Kirillus et Ménas Voile, *Les coptes*, 189-213.

97 Voile, *Les coptes*, 175-186.

98 Oram, *Constructing*, 82-83.

sites réputés avoir hébergé la famille du Christ et met en place de nouvelles infrastructures pour accueillir les visiteurs de ces lieux saints⁹⁹.

Cette effervescence religieuse, s'appuyant sur des traditions, récupérées, brodées, ou inventées, constitue également une forme de démonstration de force dans l'esprit de nombreux coptes, au moment où beaucoup de chrétiens se sentent marginalisés dans leur pays. L'anthropologue Anthony Shenoda exprime cette idée 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 power¹⁰⁰.

Pour inventer son saint éponyme, le père Sam'ān va donc investir le genre porteur de l'hagiographie, dont j'ai souligné le rôle dans l'émergence d'une conscience communautaire copte. Le prêtre épousera également les évolutions technologiques et leur usage religieux, en utilisant la vidéo, Internet et les télévisions satellitaires. Il saisira toutes les opportunités qui s'offriront à lui afin de renforcer son rayonnement spirituel, en s'entourant d'individus versés dans le maniement de ces différentes techniques de diffusion.

3.2 *Une vita pour saint Sam'ān*

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 était en réalité Zakariyyā Buṭrus, le prêtre qui avait épaulé Sam'ān dans la mise en place de son dispositif culturel¹⁰¹. La *vita* est introduite par une photo du pape Shenouda, comme c'est l'habitude pour ce genre d'ouvrages. La page suivante donne à voir une image du saint : une de celles qui décorent l'église qui lui est dédiée. Une brève introduction vient ensuite souligner l'importance de la commémoration du miracle du déplacement du Muqaṭṭam, rappelant notamment les trois jours de jeûne dédiés à la mémoire de ce prodige. 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 ». Le livret souligne ici clairement la volonté de créer un lieu célébrant le déplacement de la montagne et l'importance d'avoir fondé ce lieu à l'endroit même où le miracle est réputé avoir été accompli. Après cette introduction apparaît la *madiḥa* de

99 Oram, *Constructing*, 86-90.

100 Shenoda, *Cultivating Mystery*, 91.

101 Information confirmée par plusieurs sources au sein du Monastère.

saint Sam‘ān, c’est-à-dire un chant composé en son honneur. Le texte de ces chansons est en général affiché à proximité des reliques des saints. Les fidèles peuvent dès lors se recueillir en les entonnant¹⁰².

Je vais proposer une description assez détaillée de ce texte afin de faire sentir au lecteur le style de ce genre d’ouvrages, ainsi que les évolutions par rapport aux anciennes versions. Le récit du miracle reprend et étoffe l’histoire que nous connaissons, en privilégiant essentiellement la version la plus spectaculaire, à savoir le déplacement du Muqaṭṭam d’un endroit à l’autre, la volonté du calife d’en profiter pour construire sa nouvelle ville, et la conversion de ce dernier au christianisme. Le récit agrège de cette manière les différentes traditions, en se présentant d’ailleurs comme une recherche historique, dont la prétention scientifique est nourrie de références à des ouvrages historiques, ainsi qu’à un manuscrit.

Le texte commence par une introduction historique. Il est fait mention d’une famine qui frappe l’Égypte entre 934 et 968, provoquée par d’insuffisantes crues, causant disettes et épidémies. Ces événements – apprend-on – ont probablement influencé l’état d’esprit de Sam‘ān et l’encouragèrent à mener une vie de renoncement.

La construction du Caire est ensuite évoquée. La capitale se compose alors de différentes petites villes : Babylone, Umm Danīn (située au centre du Caire, là où se trouve maintenant la gare), al Fustāṭ, al ‘Askar entre al Fustāṭ et le Muqaṭṭam, al Qatā’i’ (aux alentours de la mosquée d’Ibn Ṭūlūn) et Le Caire, établi en 969 par al Mu‘izz. Le livret précise que « c’est sous ce même souverain que le miracle s’est produit, dix 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 régnant dans la ville de Tinnis, située dans le Delta, où des violences prennent les coptes pour cible. Ces calamités raffermissent la foi des chrétiens qui se tournent massivement vers Dieu. Al Mu‘izz parvient à rétablir la stabilité et la paix. Ce calife est présenté de manière essentiellement positive, comme un lettré amoureux de poésie et appréciant les débats religieux. Les dates de son règne – de 969 à 979 – sont ajustées à l’année supposée du miracle, alors qu’il est vraisemblablement décédé en 975.

Le saint Sam‘ān 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. Voilà une remarque intéressante : il était en effet fort peu question du saint, qui était resté un acteur relativement discret

102 Voir Gabry-Thienpont, *Anthropologie*, 110-111 ; Séverine Gabry-Thienpont, « *Tarānīm et madīh* : chants liturgiques coptes ou chansons populaires égyptiennes ? », *Cahiers rémois de musicologie* 7 (2014).

du récit dans les traditions anciennes du miracle. Or c'est précisément cet aspect qui en fera la valeur pour le père Sam'ān, qui pouvait dès lors modeler le saint à sa convenance. Il allait prêter au tanneur des traits qui étaient en réalité les siens et procéder de la sorte à une forme de valorisation en miroir.

L'hagiographie justifie le relatif anonymat de Sam'ān par le fait que de nombreux saints restent cachés et inconnus¹⁰³. On sait juste qu'il vécut à Babylone à l'époque du patriarche Abrām, qu'il était actif dans la tannerie et d'autres activités liées au travail des peaux, comme la confection de chaussures. Les sources, explique-t-on, le désignent comme le tanneur (*al dabbāgh*), le cordonnier (*kharrāz*), ou encore *al askāfi*, une autre manière de désigner un cordonnier en arabe. L'hagiographie évoque à ce propos le tanneur Anianus, le premier successeur de saint Marc au patriarcat d'Alexandrie, manière de renforcer symboliquement les liens du saint avec la grande tradition copte¹⁰⁴.

Le saint Sam'ān est vanté pour ses qualités morales. L'hagiographie contemporaine développe un discours moraliste absent des anciennes versions du miracle. La discussion entourant l'histoire de la perte de l'œil de Sam'ān, illustre les arrangements nécessaires avec les versions plus ancienne du récit. Le saint s'arrache un œil après avoir regardé la jambe découverte d'une cliente¹⁰⁵, 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) ». Cet épisode, nous apprend le livret, se calque sur le schéma des récits des saints pères, mettant en avant leurs faiblesses avant de présenter leurs hauts-faits. La vie du saint étant supposée servir de modèle aux fidèles, il est dès lors précisé que l'Église ne prône pas, et réprouve même, cette interprétation littéraliste.

103 Sur cette question de la discrétion du saint Sam'ān, voir Nagla H.D. Boutros, « Le calife et le patriarche. Entre autorité politique et autorité de la mystique », in *Les mystiques juives, chrétiennes et musulmanes dans l'Égypte médiévale (VII^e-XVI^e s.)*. *Interculturalités et contextes historiques*, dir. Giuseppe Cecere, Mireille Loubet, Samuela Pagani (Le Caire : IFAO, 2013).

104 Selon les Actes de Marc (un recueil de traditions sur le père fondateur de l'Église copte) saint Marc aurait reçu une vision l'enjoignant de se rendre à Alexandrie. Arrivé là-bas il dut faire réparer sa sandale qui s'était abîmée. L'homme qui réparait le soulier se piqua avec son aiguille et s'exclama « Dieu est un ». Saint Marc le guérit de sa blessure et en fit son disciple. Voir, Stephen J. Davis, *The Early Coptic Papacy. The Egyptian Church and its Leadership in Late Antiquity (The Popes of Egypt 1)* (Le Caire/New York : The American in Cairo University Press, 2004), 10-11.

105 Rappelons que ce détail apparaissait déjà dans la filière égypto-syrienne du miracle.

L'hagiographie étoffe la maigre personnalité du saint léguée par la tradition, mettant pour cela en exergue deux de ses qualités : son abstinence et son ascétisme. Les mérites de ces pratiques sont alors soulignés. « Au coucher du soleil, confie Sam'ān au patriarche, je sors avec les autres travailleurs et je mange juste de quoi de maintenir en vie. Je me consacre ensuite à Dieu et je reste toute la nuit à prier¹⁰⁶ ». Le saint se met au service de la communauté en apportant de l'eau aux personnes âgées et aux malades, ainsi qu'en distribuant du pain et de la nourriture aux ermites qui vivent aux alentours de la ville. Son humilité est également mise en valeur : lorsque le patriarche rencontre le saint, celui-ci s'exclame, « pardonne-moi père, je suis un pécheur ». Sam'ān n'acceptera ensuite de raconter sa propre histoire au patriarche, qu'à la condition que celui-ci n'en parle à personne. Pendant le miracle, le saint se tient parmi les fidèles en prière, afin qu'on ne le reconnaisse pas et, après le miracle, le saint disparaîtra sans demander son reste. La deuxième édition de l'hagiographie précisera que son corps fut finalement retrouvé.

Un chapitre est ensuite dédié au miracle proprement dit. Le texte précise qu'Ibn Killis s'est converti à l'islam uniquement pour obtenir une fonction auprès du calife. Comme dans les ajouts des années 1930, le calife voit dans l'accomplissement du miracle une bonne occasion d'agrandir sa nouvelle ville. La deuxième édition situera même précisément le lieu où se trouvait supposément la montagne avant le miracle, à savoir Birkat al Fil (l'étang de l'éléphant), où se trouve aujourd'hui le quartier de Ḥilmiyya al Gadīda. Le calife offre à Abrām quatre solutions : déplacer la montagne, se convertir à l'islam, quitter le pays, être tué. Ce passage constitue une nouveauté par-rapport à la tradition textuelle du miracle. Ensuite, selon le schéma que nous connaissons bien, le patriarche demande trois jours répit, le peuple chrétien prie durant ces trois jours et la Vierge apparaît au patriarche. Le saint dit à Abrām de se rendre avec les chrétiens devant la montagne et de se tenir d'un côté tandis que le calife et sa suite se tiendront de l'autre. Sam'ān demande aux chrétiens de répéter *kyrie eleison* à 400 reprises¹⁰⁷. Tout se passe ensuite comme prévu, la montagne se soulève et chaque fois le soleil apparaît par-dessous le Muqaṭṭam. Le calife effrayé implore Abrām de mettre fin au miracle : il fera désormais tout ce qu'il lui demandera. Une brève explication étymologique est insérée, arguant qu'un manuscrit de Saint-Antoine identifie le mot Muqaṭṭam comme un dérivé de la racine « *qt'* », qui veut dire couper. Le nom proviendrait du fait que la montagne, s'est retrouvée divisée en plusieurs morceaux à la suite du miracle.

106 Il est ici fait référence à « un manuscrit du monastère de Saint-Antoine », sans plus de précisions.

107 Il s'agissait de 41 fois dans le livre de Ḥabashī.

L'intervention d'al Mu'izz dans la réparation des églises du Vieux-Caire est alors évoquée. L'Église connaîtra ensuite 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 vient appuyer ce propos. Quelques jalons de la mémoire du miracle sont alors détaillés : 1) les trois jours ajoutés à la période du jeûne de Noël : 2) l'icône des deux saints Abrām et Sam'ān, « 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 Sam'ān le Cordonnier « au Muqaṭṭam même sous le patriarcat de sa sainteté le pape Shenouda III, en 1974 ». A travers l'énumération de ces éléments de « preuve », la construction de l'église du Muqaṭṭam est insérée dans la chaîne de transmission de la tradition.

La date du miracle est ensuite l'objet d'un développement conséquent qui dénote une véritable prétention à en prouver l'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 Sam'ān et organiser une commémoration du miracle, il s'avère en effet nécessaire de déterminer une autre date que celle où l'on célèbre l'Anbā Abrām dans le Synaxaire (le 2 décembre). L'année du miracle est déduite au moyen du raisonnement suivant : d'abord il doit avoir eu lieu entre 975 et 979, parce que ce sont les limites chronologiques du patriarcat d'Abrām. Le prodige doit également avoir été accompli la même année que la rénovation de l'église d'Abū Sayfayn, car les sources mentionnent la rénovation de cette église sur ordre du calife. Et comme « il est un fait historique que l'église fut rénovée en 979 », c'est donc la seule année possible¹⁰⁸. Reste à déterminer le jour exact du miracle. Les jours de jeûne commémorant le miracle correspondraient-ils au moment où le miracle s'est effectivement produit ? Il serait étonnant, estime l'auteur, que l'Église ait ajouté ces jours au hasard dans le calendrier liturgique. En outre, si cela avait été le cas, les trois jours auraient certainement été ajoutés au jeûne de Jonas, ou à celui de la Vierge. En effet, le jeûne de Jonas ayant été introduit par Abrām, les trois jours y auraient été probablement ajoutés. 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 étant réputé pointilleux sur le respect exact des moments de jeûne, le plus probable est donc que ces fameux trois jours se soient perpétués aux dates où le peuple

108 Un livre de Ra'ūf Ḥabīb sur les églises du Vieux-Caire est cité à l'appui.

jeûna effectivement pour déplacer le Muqatṭam. Or les dates du jeûne étant les 25, 26 et 27 novembre, le miracle s'est 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 Muqatṭam. 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'Église contre toutes les forces du mal [...].

3.3 *Abūnā Sam'ān se glisse dans la seconde édition*

L'édition de 1984 se cantonne à ce récit, soit une version un peu aménagée de la tradition présentée dans la première partie de ce chapitre. La seconde édition, publiée en 1993, propose quelques ajouts sans importance à la partie consacrée en propre à l'hagiographie et au miracle. Quelques prières et quelques considérations édifiantes de portée assez générale sont ajoutées. Apparaît surtout une partie supplémentaire qui vient légitimer encore davantage le rôle des églises du Muqatṭam et d'Abūnā Sam'ān, comme lieux 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 culturel et faire rayonner son projet spirituel (qui sera développé dans les chapitres suivants). Désormais, le père Sam'ān et ses églises seront associés étroitement au récit du miracle, ainsi qu'au saint ayant désormais pris son indépendance par-rapport à la *vita* d'Abrām.

Deux chapitres sont en effet ajoutés dans la seconde édition. Ils portent sur la « construction de l'église de Saint Sam'ān sur le mont Muqatṭam » et sur « la découverte du corps du grand saint de la foi, saint Sam'ān le Cordonnier ». Le premier chapitre évoque bien les églises du Muqatṭam, mais il est en réalité dédié à la présentation de la *vita* d'Abūnā Sam'ān¹⁰⁹. De cette manière, au travers de la mission du prêtre auprès des chiffonniers, les *zabbālīn* font également irruption au cœur du récit hagiographique. La construction de la première église est d'abord évoquée ainsi que deux miracles qui contribuèrent à son érection. Le premier miracle permit d'obtenir de l'eau pour la construction des bâtiments : Farahāt (le futur Abūnā Sam'ān) croise un soir un homme tirant une grande citerne d'eau et lui demande s'il peut lui en fournir un peu – ce que

109 Voir intermède.

l'homme accepte volontiers. Le second 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 container¹¹⁰. La situation s'avérant désespérée, la communauté prie pour la guérison de l'enfant. Après sept jours, le miracle intervient et l'enfant, guéri, rentre chez lui. Le texte mentionne ensuite les visites de Shenouda à cette nouvelle église : la première d'entre elles intervient le 18 juin 1977 ; le pape viendra ensuite assister à la commémoration annuelle du saint entre 1978 et 1980. « L'église de Saint-Samʿān-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 se serait jeté au cœur de la montagne quand celle-ci s'était soulevée lors du miracle. Le texte évoque ensuite « l'invention » des reliques. Dieu instille dans le cœur de certains *khuddām* (serviteurs), la volonté de chercher le corps de Samʿān. Ceux-ci s'appuient sur des indices présents dans le Synaxaire. En effet, le jour de la commémoration du pape Yuḥannis x (1363-1369) – le 19 abīb selon le calendrier copte –, il est mentionné que celui-ci fut enterré juste à côté de Samʿān le Tanneur. On peut en outre lire dans le Synaxaire à la date du 3 bashons, jour de la commémoration de l'Anbā Ghubriāl iv, que ce patriarche est enterré au cimetière al Ḥabash à côté du saint cordonnier. Ces mentions figurent bien dans l'ouvrage mais seulement dans une version tardive : ces deux saints-patriarches furent en effet introduits dans le recueil à l'occasion de l'édition de 1951¹¹¹. De manière paradoxale, le saint est donc mentionné comme « un cordonnier » anonyme dans la version du miracle relatée par le Synaxaire, alors qu'il est identifié sous le nom de Samʿān dans des parties plus tardives du même ouvrage.

Les restes du saint 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 intacts et ne s'étaient pas désagrégés, malgré la forte humidité du lieu. Et l'on voyait

110 Abūnā Samʿān 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, la victime de l'accident.

111 Voile, *Les coptes*, 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 30/06/2021.

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 est mobilisée pour valider la découverte : on y voit en effet que le saint est de petite taille et qu'il est chauve. On retrouve aussi deux pots de terre cuite, vieux de plus de mille ans dans une excavation proche, lesquels « 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, se tient ensuite. 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 à un prêtre (il n'est pas précisé lequel) pour confirmer qu'il s'agissait bien de ses reliques. Un rapport est alors envoyé au pape pour examen, lequel accepte d'authentifier les ossements. Les reliques sont ensuite distribuées entre les églises Saint-Marie de Babylone al Darag, al Mu'allaqa et, enfin, celle du Muqaṭṭam. Les précieux restes sont emmenés le 11 juillet 1992 dans le quartier des chiffonniers, à l'occasion d'une grande procession.

Le début des années 1990 connaît de nombreuses « inventions de reliques » semblables au cas que je viens de décrire. Leur multiplication s'explique peut-être par un sentiment d'insécurité ressenti par les coptes en ces dures années, marquées par l'apparition de guérillas islamistes. Dès 1990 des momies attribuées à des martyrs coptes sont découvertes près d'un monastère d'Akhmīm en Haute-Égypte. Le même type de momies est excavé et attribué à des martyrs du XI^e ou XIII^e s., durant des excavations archéologiques entreprises au monastère Malāk Ghubriyāl au Fayyout en 1991. Au Monastère d'Abū Fānā, également, le corps du saint éponyme – un ascète ayant vécu au IV^e s. – est retrouvé¹¹². Le Vieux-Caire n'est pas en reste : outre les osse-

112 Meinardus, *Coptic Saints*, 51-58.

ments de Sam'ān, on déterre ceux de deux autres saints. Les reliques de saint Bashnūna sont découvertes dans l'église de Saint-Serge et celles de Saint Julius d'Aqfahs¹¹³, 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-Jaouen¹¹⁴. L'église de Saint-Serge, où ses restes sont découverts, est réputée être un lieu de passage de la Sainte-Famille, qui y aurait séjourné dans une grotte. 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 XI^e siècle¹¹⁵ ». Les reliques sont distribuées entre trois églises, Saint-Serge, une église de Garden City et une église de Fum al Khalig. 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 1960¹¹⁶ ». Des miracles se produisent ensuite très vite dans l'église de Fum al Khalig et, en 1997, un gardien du lieu indique à C. Mayeur-Jaouen que pas moins de 1.507 miracles ont déjà été recensés et trois livrets hagiographiques publiés¹¹⁷.

La sacralité semble donc se nourrir d'un constant travail de reprise de la tradition. La découverte des reliques apparaît comme une étape obligatoire au développement de nouveaux cultes. Les procédures d'homologation de nouveaux sanctuaires constituent, en effet, de véritables épreuves avec leurs étapes dotées d'une certaine régularité. Il faut d'abord une occasion de découvrir les ossements, souvent des fouilles archéologiques. Il est ensuite nécessaire de trouver dans les textes de quoi justifier l'identité des corps et de mettre ces éléments en récit. Ces aspects textuels ou archéologiques sont en général confirmés par des visions venant renforcer la validité du processus d'authentification. L'aval du patriarche, à travers la reconnaissance officielle des restes, est enfin indispensable pour homologuer l'épreuve. Le fait que Shenouda ait reconnu les reliques de saint Sam'ān et accepté qu'une partie en soit transférée au Muqaṭṭam, constitue également une forme de reconnaissance du Monastère et de son lien avec la tradition. Avec le corps de saint Sam'ān, en effet, le lieu de culte accède véritablement au rang de sanctuaire, revêtu de tous les attributs d'un lieu de visite pieuse. Bernard Heyberger propose de distinguer le lieu de culte « destiné à accueillir les actes liturgiques réguliers » du

113 Officier romain qui sympathise avec les victimes de Dioclétien et qui finit lui-même martyr. On lui attribue un important martyrologe. Voir Meinardus, *Coptic Saints*, 61.

114 Mayeur-Jaouen, « Bashnūna ».

115 Mayeur-Jaouen, « Bashnūna ».

116 Mayeur-Jaouen, « Bashnūna », 518.

117 Mayeur-Jaouen, « Bashnūna », 521.

sanctuaire qui « se définit comme lieu de pèlerinage individuel ou collectif, jouissant d'un charisme particulier, autour d'une figure sainte¹¹⁸ ». La grande différence entre les cas de Sam'an et de Bashnūna est que la découverte des reliques du premier vint couronner un processus de réinvention de la tradition, tandis que c'est la découverte des reliques, dans le second cas, qui offrit l'opportunité de donner « chair » à un nouveau saint. Tout cela démontre l'importance des aspects matériels des pratiques religieuses des coptes. Les fidèles ont en effet besoin de voir, de toucher et de sentir, pour entrer en relation avec Dieu et ses saints.

3.4 *Reconnaître le saint à son image*

Voyons maintenant comment les différentes images de Sam'an et du miracle ont pu contribuer à développer la personnalité du saint et surtout à revivifier l'histoire du déplacement du Muqattam, tout en l'inscrivant dans de nouvelles configurations religieuses. Avant d'entrer dans le vif du sujet, il faut remettre cette abondance d'icônes, d'autocollants, d'affiches et autre-porte-clés, dans son contexte¹¹⁹.

Les images pieuses occupent une place importante dans la vie religieuse des coptes. On le voit aux nombreuses représentations de saints ornant les habitations. Deux types d'images coptes peuvent être sommairement distingués : les icônes consacrées, présentes dans les Églises 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. On pourrait y ajouter les peintures sur façade représentant le Christ ou la Vierge que l'on trouve notamment au Muqattam¹²⁰. D'un point de vue religieux, les icônes sont d'une grande impor-

118 Berard Heyberger, « Pratiques religieuses et lieux de culte partagés entre islam et christianisme (autour de la Méditerranée) », *Archives de sciences sociales de religions* 149 (janvier-mars 2010) : 10, <http://assr.revues.org/21994?lang=en>. L'auteur reprend cette distinction à Anne-Sophie Vivier-Muresan, « Introduction », *Chronos*, 18 (2008).

119 Pour une vue plus large et comparatiste, voir Catherine Mayeur-Jaouen, « La fonction sacrale de l'image dans l'Égypte contemporaine : de l'imagerie traditionnelle à la révolution photographique », in *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), dir. Bernard Heyberger, Silvia Naef (Würzburg : Ergon Verlag, 2003).

120 Ces fresques font penser à celles qui ornent certaines demeures appartenant 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 Muqattam est orné d'un Christ apparaissant sur l'écran d'un téléphone portable.

tance pour les coptes orthodoxes qui les vénèrent et leur donnent une grande place dans leur piété quotidienne. Chaque église possède une iconostase et les fidèles y cherchent le contact physique des images. L'icône consacrée du saint, au même titre que ses reliques, est réputée transmettre la *baraka*¹²¹. L'Église copte possède une tradition iconographique très ancienne et les plus vieilles de ces œuvres remontent à une époque située entre les VI^e et VIII^e s. Pourtant, depuis lors, 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 européens¹²². Une des explications avancées pour expliquer cette rareté serait que les icônes étaient utilisées dans la confection du myron (l'huile sainte). Une éventuelle vague d'iconoclasme fut également évoquée¹²³. Les deux éléments semblent aujourd'hui remis en cause par les spécialistes. La réalité est peut-être plus prosaïque : des moines ont pu à certaines époques utiliser des icônes – sommes toutes jamais produites en très grand nombre – et même des manuscrits pour se chauffer¹²⁴. Il semble aussi que les icônes aient pu être réutilisées pour peindre d'autres œuvres au-dessus des anciennes¹²⁵.

Dès le XVIII^e s. des productions de styles variés arrivent en Égypte 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'accroît au XIX^e s. avec l'arrivée de

121 La *baraka* peut être définie comme « un influx spirituel qui émane d'un saint, d'un lieu ou d'un objet », Mayeur-Jaouen, *Pèlerinages*, 389. Sur la consécration des icônes, voir Ugo Zanetti, « La prière copte de vénération d'une icône », *Le monde copte* 19 (1991). Sur les miracles liés aux icônes dans la tradition copte, voir, dans le même ouvrage, Johannes den Heijer, « Miraculous Icons and their Historical Background » et Nelly van Doorn, « The Importance of Greeting the Saints the Appreciation of Coptic Art by Laymen and Clergy », in *Coptic art and culture*, dir. Hans Hondelink (Le Caire : Shouhdy Publishing House, 1990).

122 On trouve cependant des peintures murales dans des églises et monastères durant cette période. Voir, Tania C. Tribe, « Icon Narration in Eighteenth-Century Christian Egypt: The Works of Yuhanna al-Armani al-Qudsi and Ibrahim al-Nasikh », *Art History* 27, n° 1 (février 2004) : 63.

123 Linda Langen, « Icon-Painting in Egypt » in *Coptic Art*, 65. Cette vague d'iconoclasme est décrite 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 reposent sur aucune « référence ou récit contemporain ». Zuzana Skalova, Gawdat Gabra, *Icons of the Nile Valley*, 2e éd. (Giza : International publishing Company, 2006), 30.

124 Je remercie Julien Auber de Lapière pour avoir partagé avec moi quelques-unes de ses découvertes lors d'une conversation. Ma description de l'icône de saint Samān en compagnie du patriarche lui doit beaucoup.

125 Tribe, « Icon Narration ».

plus en plus massive de religieux catholiques en Égypte¹²⁶. Un mouvement de renouveau de la peinture d'icône s'affirme enfin, dans la seconde moitié du xx^e s., sous l'impulsion du peintre Isaac Fanous qui cherche à renouer les fils de la tradition, en s'inspirant de l'art antique, après l'avoir « purifié » des éléments extérieurs à la tradition copte.

D'autres images se sont répandues plus récemment à côté des icônes. Photographies, images pieuses de style sulpicien, copies d'œuvres italiennes de la renaissance. L'arrivée et la multiplication de ces images pieuses peuvent être datées du dernier tiers du xix^e s., époque où de nombreux immigrants syro-libanais, grecs-catholiques et grecs-orthodoxes, s'installent en Égypte. Les missions catholiques européennes introduisent aussi une imagerie 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 révélèrent 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 éclipe parfois l'auréole¹²⁷.

Au Caire, il est souvent possible d'identifier la religion d'un chauffeur de taxi aux signes disposés dans son véhicule : chapelet accroché au rétroviseur et Coran sur le tableau de bord pour les musulmans, images de saint Georges ou de Bābā Kīrillus pour les coptes, bien que les chrétiens ne souhaitent pas toujours afficher leur religion, pour ne pas froisser la majorité musulmane de leur clientèle. Les boutiques situées dans les quartiers où les coptes sont nombreux sont en revanche fréquemment ornées d'images religieuses. Le corps n'échappe guère à cette « labellisation » car les enfants sont tatoués d'une petite croix au poignet dès le plus jeune âge¹²⁸. Du point de vue religieux,

126 Deux articles de Bernard Heyberger décrivent bien cette introduction des images au Proche-Orient, « Entre Byzance et Rome : l'image au Proche-Orient au xvii^e siècle », *Histoire, économie et société* 4 (1989) et « De l'image pieuse à l'image profane ? L'essor de l'image chez les chrétiens de Syrie et du Liban (xviii^e-xix^e siècle) », in *La multiplication des images*. Un exemple de cet art européen en terre d'Égypte 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, *Icons*, 61, où la peinture est reproduite.

127 Mayeur-Jaouen, « La fonction sacrale », 66.

128 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.



FIGURE 7

Icône de Sam'ān et du patriarche Abrām par Ibrahīm al-Nasikh

REPRODUITE AVEC LA PERMISSION DE L'AMERICAN RESEARCH CENTER IN EGYPT. UN PROJET FINANCÉ PAR LA UNITED STATES AGENCY FOR INTERNATIONAL DEVELOPMENT (USAID)

ces images marquent la présence rassurante des saints auprès des fidèles. De petites vignettes accompagnent les coptes dans leur poche ou leur portefeuille. Cette présence physique des saints à travers la médiation des images, possède des vertus rassurantes pour les fidèles qui peuvent ainsi transporter leur christianisme avec eux dans un espace public saturé de signes liés à l'islam.

Dans le cas de saint Sam'ān, le rapport à l'image se donne à voir dans toute sa complexité. Il existe, comme je l'ai mentionné, une icône dans la plus vieille Église 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 l'authenticité des reliques. Elle affirme que l'œuvre date du xv^e s. et qu'elle constitue la copie d'un original plus ancien, désormais perdu. Cette interprétation est avancée par Ra'ūf Ḥabīb dans un ouvrage qu'il consacra aux églises du Caire dans les années 1960¹²⁹. On peut cependant clairement lire sur l'icône, la date de 1176. Si on la convertit selon l'ère des martyrs coptes qui commence en 284, nous arrivons bien à la conclusion qu'elle daterait du xv^e s., comme l'avancait encore Girgis Dawūd en 2005, dans une chronique publiée par l'hebdomadaire copte Waṭānī¹³⁰. L'artiste qui a signé cette œuvre, Ibrahīm

129 Voir Nessim Youssef, « The Miracle », 88.

130 Boutros, « Le calife et le patriarche » ; communication personnelle de Julien Auber de Lapierre.

al Nāsikh, est pourtant bien connu et son nom figure également sur l'icône. Or celui-ci vécut au XVIII^e s. 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 était chose courante à l'époque, même pour des manuscrits ou des œuvres artistiques chrétiennes. L'icône s'inscrit dans un mouvement de renouveau de la peinture religieuse et de restauration d'églises et de monastères. Ibrāhīm al Nāsikh et Yūḥannā al Armanī, auquel on l'associe souvent, sont de célèbres et prolifiques peintres du XVIII^e s. Les deux artistes dirigent un atelier au Caire et sont parmi les premiers à signer leurs œuvres¹³¹. 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 époque¹³². L'historien Magdi Guirguis a voulu montrer récemment, dans un livre consacré à Yūḥannā al Armanī, que l'éclosion d'une production d'icônes s'expliquait bien plus par les caractéristiques religieuses et surtout sociales, internes à la communauté copte de cette deuxième moitié du XVIII^e s., que par des influences étrangères. La thèse de M. Guirguis a été contestée par Bernard Heyberger qui estime que les influences levantines et européennes ont été sous-estimées par cet auteur¹³³. Julien Auber de Lapierre a également discuté l'interprétation de Guirguis 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 évangélaire illustré datant de 1591, tandis que Yūḥannā copie les images trouvées dans des bibles arméniennes illustrées, imprimées en Europe¹³⁴. Il existe donc peut-être des canaux d'influence passant par le Levant, mais la transmission semble ici directement liée à la présence européenne au Caire.

Dans l'icône de l'église al Mu'allāqa, le patriarche apparaît de face tenant dans sa main droite une hostie, marque de son autorité, du sommet de laquelle émanent des rais de lumière¹³⁵. Il tient, de son autre main, le bras du saint. Sam'ān est représenté à la gauche du pape et beaucoup plus petit que celui-ci,

131 Magdi Guirguis, *An Armenian Artist in Ottoman Egypt. Yuhannā l-Armanī and His Coptic Icons*, trad. Amina Elbendary (Le Caire/New York: The American University in Cairo Press, 2008), surtout le chapitre 3.

132 Tribe, « *Icon Narration* ».

133 Voir sur ce sujet Guirguis, *An Armenian Artist*. Sa thèse est discutée et critiquée par Bernard Heyberger dans un compte-rendu in *Arabica* 59 (2009).

134 Communication de Julien Auber de Lapierre et son article « Yuhanna al-Armani al-Qudsi, an Armenian Coptic icons painter in Ottoman Egypt: first perspectives », *St Shenouda Coptic Quarterly* 4 (2008).

135 Voir Butler, *The Ancient*, 217-231.

faisant sans doute écho à la discrétion attribuée au tanneur par la tradition et au fait qu'Abrām fut longtemps considéré comme le personnage principal de cette histoire. Son vêtement est d'ailleurs très simple : une tunique de couleur brune, contrastant avec l'habit d'apparat du patriarche. Sa grande écharpe est un vêtement ecclésiastique typique du XVIII^e s. et son manteau est aussi typiquement copte, rappelant 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 copticité. 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 représente pas borgne –, ce qui sera le cas dans l'imagerie contemporaine¹³⁶. Les deux personnages sont représentés devant un cadre mouluré. Sur la droite du décor, une colonne est esquissée, au sommet de laquelle apparaît un nimbe contenant une représentation de la Vierge, le regard bienveillant tourné vers Abrām. Un texte est inscrit dans ce nimbe qui mentionne que la Sainte Vierge indiqua au patriarche que le salut du peuple se ferait grâce à un homme portant une cruche d'eau¹³⁷. 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, « *nāqil al gabal* », c'est-à-dire « celui qui a déplacé la montagne ». Seuls le patriarche et la Vierge sont auréolés et celle-ci regarde Abrām et non le saint. Le pape a la main posée sur le bras de Sam'ān, dans une posture protectrice. Ces différents éléments semblent confirmer l'importance primordiale encore accordée à Abrām. C'est lui qui accomplit le miracle ; Sam'ān semble cantonné au rôle d'adjuvant à la quête du pape. L'importance de la tradition de la Vierge à la colonne est également confirmée par cette icône.

Pour lancer la carrière d'un nouveau saint, il faut que celui-ci possède une effigie aisément reconnaissable au premier coup d'œil. Le Monastère va créer et diffuser une telle image à partir d'une copie de l'effigie du saint représentée sur l'icône. Elle est cependant retravaillée : le saint est extrait du contexte dans lequel il était représenté, il est redressé et il est désormais borgne. Le fond représente une stylisation de la montagne ouverte par le miracle. Ces petits ajustements sont nécessaires pour sortir le saint de la configuration originale du récit, dans laquelle il était représenté en présence du patriarche. Or le culte de Sam'ān nécessite une image le singularisant. Au-delà de cette représentation, une nouvelle iconographie, qui orne aujourd'hui le monastère, se développe autour de Sam'ān et des différentes séquences de l'histoire du miracle. Ces nouvelles variations sur le thème du miracle se répandent jusque dans les

136 Ce détail est mentionné par Nessim Youssef, « The Miracle », 88.

137 Boutros, « Le calife et le patriarche ».



FIGURE 8
 Une icône récente du
 saint Sam'an, monastère
 Saint-Sam'an
 PHOTO NATALIA DUQUE

anciennes églises du Caire. La cour avant de l'église al Mu'allaqa qui abrite l'ancienne icône, est également ornée depuis peu de deux mosaïques représentant le miracle¹³⁸. L'iconographie semble être devenue 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 et contribuent grandement à la création d'un tel culte, ainsi qu'à la reconnaissance publique de Sam'an au sein de la communauté copte.

3.5 *La consécration par l'audio-visuel*

L'usage du cinéma par les coptes à des fins religieuses remonte aux années 1980, lorsqu'un réalisateur, Māgid Tawfiq, réalise un film sur la vie de sainte Damienne, une martyre d'époque romaine. Depuis, la production n'a jamais

138 2006. Elles sont signées Mahfūz Ṣalīb.



FIGURE 9
Effigie du saint désormais la plus
répandue, autocollant
COLLECTION PERSONNELLE
GAÉTAN DU ROY

cessé de se développer¹³⁹. Ces films sont essentiellement des vies de saints, la plupart d'entre eux étant d'antiques martyrs¹⁴⁰, mais une place importante est ménagée aux saints contemporains. Ces réalisations sont en général assez fidèles à l'histoire originale tout en étoffant les récits, souvent trop courts pour en tirer un long-métrage. Cette nouvelle production s'inscrit dans le sillage 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

139 Dans un article publié en 2009, Lise Paulse Galal estime la production totale à une trentaine les films de vies de saints. « Sacred Women in Coptic Cinema : Between Faith and Resistance », *Al Raida (The Institute for Women studies in the Arab World, Lebanese American University)* 125 (printemps 2009) : 55.

140 Rappelons que l'Église copte est parfois surnommée Église des martyrs tant sa tradition est marquée par les persécutions de l'époque romaine qui constituent d'ailleurs le début du calendrier copte (284). Le fait de vivre sous domination musulmane a ensuite perpétué ce trait.

général au profit de l'édification du spectateur, les scènes sont moralisatrices, ou mettent l'accent sur des éléments essentiels de la vie du copte : le jeûne, la prière ou le repentir. Ces œuvres sont notamment utilisées à des fins pédagogiques dans les catéchismes.

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 faith¹⁴¹.

Ces productions pieuses empruntent leurs codes au cinéma et surtout aux feuillets égyptiens¹⁴². Les séries (*musalsalāt*) qui constituent en Égypte une véritable industrie, sont le plus souvent diffusées 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, des mêmes techniques de mise en scène.

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 à partir de 2004, à l'occasion d'une libéralisation des médias en Égypte. La plus ancienne des chaînes satellitaires, Sat 7, est lancée en 1996, mais elle ne diffuse alors que quelques heures de programmes hebdomadaires¹⁴³. Al Hayat naît en 2003 et les deux chaînes spécifiquement liées au patriarcat copte orthodoxe, Aghapy et CTV, sont lancées respectivement en 2005 et 2007¹⁴⁴. ME (Middle East) Sat devient, fin 2011, le canal officiel de l'Église copte¹⁴⁵. Combinée à l'explosion d'internet, l'apparition de ces nou-

141 Armanios, Amstutz, « Emerging », 515.

142 Voir l'article d'Omar Foda, « Sainly Soap Operas: An Examination of three Coptic saint Dramas », *Arab Media and Society* 12 (hiver 2010), <http://www.arabmediasociety.com/?article=761>.

143 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 alors accès au satellite. Le développement de la chaîne s'est surtout produit à partir de la deuxième moitié des années 2000.

144 On lira sur ces chaînes chrétiennes, Fiona McCallum, « Religious Diaspora and Information. Communications Technology: The Impact of Globalization on Communal Relations in Egypt », in *The New Arab Media. Technology, Image and Perception*, dir. Mahjoob Zweiri, Emma C. Murphy (Ithaca : Ithaca Press, 2011).

145 Armanios, Amstutz, « Emerging », 514.

veaux canaux de transmission permet non seulement de diffuser largement les films hagiographiques, mais provoque également une forte diversification de la production. Ces chaînes satellitaires vont également offrir une nouvelle visibilité à des tendances hétérodoxes au sein de l'Église copte, comme je vais le montrer dans mon dernier chapitre à propos des coptes charismatiques.

L'hagiographie de saint Samʿān est portée à l'écran par les soins de l'église Saint-Georges d'Héliopolis en 1995, laquelle s'était déjà beaucoup investie dans la production de films hagiographiques. Le film est réalisé par Māgīd Tawfīq, le pionnier du genre qui compte près d'une quarantaine d'œuvres à son actif¹⁴⁶. Cette production entérine le lien, patiemment construit entre le récent Monastère Saint-Samʿān et le récit du miracle, ainsi que la singularisation du saint par le prêtre des *zabbālīn*. Une place importante est en effet laissée au père Samʿān au début du film, ainsi qu'en conclusion de celui-ci. Après le récit du miracle, le prêtre est filmé à son pupitre de prêcheur dans la grande église du Muqaṭṭam, relatant l'histoire de sa vocation auprès des chiffonniers et l'appel divin qu'il reçut sous la forme d'un feuillet de l'Évangile.

Samʿān évoque sa propre histoire à la troisième personne, évoquant « un *khādīm* (un serviteur) » envoyé par Dieu auprès des chiffonniers. Après avoir évoqué le miracle de la lettre tombée du ciel, il ajoute – marquant la distanciation et identifiant ainsi la séquence comme un récit *per se* : « nous l'appelons [cette histoire] *risāla samāwīyya fī ʿaṣīfa hawāʾīyya* », (une lettre – mais le mot *risāla* veut également dire mission – céleste dans une tempête). Samʿān raconte, à la manière d'un récit édifiant, sa propre *vita* comme une mission divine. Ce destin exceptionnel peut dès lors être relaté, comme de l'extérieur, par le principal protagoniste du récit. L'effet de distanciation suscité par le discours de Samʿān, doit être entendu dans le sens que donne Cyril Lemieux à ce terme, à savoir comme une manière de s'appuyer sur des représentations collectives pour inscrire le propos dans le cadre d'une grammaire publique¹⁴⁷. Le propre d'une société communautaire comme l'Égypte est d'entretenir une forme d'indistinction entre grammaire publique et discours communautaire.

146 Angie Heo, « 'Money and Chandeliers': Mass Circuits of Pilgrimage to Coptic Egypt », *Journal of the American Academy of Religion* 82, n° 1, (mars 2014) : 2.

147 Cyril Lemieux, *Le devoir et la grâce*, 76-81. Récemment Laurent Thévenot a proposé de distinguer une autre catégorie grammaticale, s'articulant sur des « lieux-communs ». Les lieux-communs, qui peuvent notamment être des textes, des chants, des lieux ou des personnes, font l'objet d'un « investissement intime et ému ». Ils permettent la mise en relation d'attachements caractérisés par la proximité et la familiarité. Ils se situent à ce titre en-deçà du public. On pourrait alors considérer le récit hagiographique de Samʿān comme un lieu-commun, mis à part l'effort de distanciation dont ce dernier fait preuve. Laurent Thévenot, « Des liens du proche aux lieux du public. Retour sur un programme franco-russe pionnier », *Revue d'études comparatives Est-Ouest* 48, n° 3 (201) : 24.

L'abondante littérature sur la Vierge et les saintes martyres, de même que les films qui leur sont consacrés, viennent par exemple proposer de véritables modèles de vie aux femmes coptes¹⁴⁸. Ce cadre communautaire est cependant loin d'être exclusif. Il existe également tout un échelonnage d'expressions du bien commun plus inclusives et pourtant souvent teintées de références religieuses et communautaires, que l'on retrouve notamment dans les discours nationalistes. La particularité du discours de Sam'ân consiste à poser son propre parcours en modèle, ce qui l'expose au risque de se voir accusé de manquer de modestie – risque qui se renforcera encore lorsqu'un film sera consacré à sa propre vie. Les interventions du père Sam'ân dans le film montrent, à tout le moins, que le récit du miracle du Muqattam est devenu indissociable de la personne du prêtre¹⁴⁹.

En ouverture du film – tandis que les crédits sont en train de défiler – une vue panoramique du Monastère est présentée au spectateur. Un autre plan donne ensuite à voir la citadelle, laissant progressivement apparaître le quartier des chiffonniers, tandis que la caméra dézoome. L'église Saint-Sam'ân est ensuite filmée, puis le père Sam'ân, à l'occasion d'une commémoration du saint et de son miracle. Une séquence montre enfin le prêtre évoquant les trois jours ajoutés au jeûne de Noël à la suite du miracle, et soulignant le fait que durant 1000 ans aucune église n'a été dédiée au saint, jusqu'en « 1974 sous le patriarcat du pape Shenouda ». Il souligne ici l'innovation que représente cette fondation et ajoute que depuis lors, plusieurs églises ont été construites en son honneur, parmi lesquelles celle où se tient l'assemblée. Le prêtre poursuit : « l'époque de saint Sam'ân était une époque très dure, il y eut une famine qui tua environ 1,5 millions de personnes ». Le plan suivant montre une terre aride, des arbres sans feuilles. L'histoire commence. Dans la première partie, de courts récits édifiants se succèdent. Ils mettent en scène saint Sam'ân et quelques autres personnages sur fond de famine. Grâce aux prières des chrétiens, la crue du Nil vient cependant irriguer les terres agricoles et mettre fin aux difficultés que connaît le pays¹⁵⁰.

La séquence où le saint s'enfonce une aiguille dans l'œil est révélatrice des différents codes qui s'entremêlent dans le film. La femme dont Sam'ân a regardé la jambe est dépeinte en séductrice¹⁵¹. Et après l'épisode où Sam'ân s'arrache

148 Armanios, « The 'Virtuous Woman' ».

149 Sœur Emmanuelle est en fait allée vivre avec les chiffonniers en 1970, donc avant Sam'ân, mais rappelons que la religieuse est quasiment inconnue des Égyptiens.

150 Rappelons-nous le 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.

151 La femme était déjà montrée en tentatrice dans la version élaborée du récit (notamment dans le texte d'origine syrienne). Voir Den Hejjer, « Apologetic Elements », 196.

l'œil, plusieurs hommes d'Église se réunissent pour expliquer au saint qu'il ne faut pas prendre ce genre de commandements à la lettre, comme y insistait déjà le livret hagiographique. L'un des prêtres affirme : « on ne peut pas dire que c'est mal », mais les enseignements de l'Église 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. Le film insiste fortement sur la distance à mettre entre le modèle – Sam'ān – et le sens que l'on peut tirer de son action. Il est recommandé de lire l'acte radical de s'éborgner comme une invitation au contrôle de soi et de ses pulsions blâmables.

Les hommes de religion réunis pour parler de Sam'ān en viennent à discuter du vizir Ya'qūb Ibn Killis, présenté ici comme un juif extrémiste et non un converti à l'islam, comme dans le récit original. 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 un personnage ridicule et agité¹⁵². Ces caricatures antisémites permettent vraisemblablement d'euphémiser l'apologétique antimusulmane qui structure l'ensemble du récit.

Anbā Abrām demande trois jours de répit et invite les chrétiens à jeûner. S'intercale alors une scène édifiante montrant Sam'ān occupé à convaincre un père alcoolique de s'en remettre à Dieu pour quitter la boisson. On pourrait y voir un écho à la mission rédemptrice de Sam'ān auprès des chiffonniers – même si cette vision puritaine est largement partagée au sein de l'Église copte et d'ailleurs par la société égyptienne dans son ensemble. 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 d'al Mu'allaqa. Le miracle se produit enfin : on voit le Muqaṭṭam se déplacer grâce à des effets spéciaux assez rudimentaires. Le calife implore le patriarche de mettre fin au prodige, confessant que la vérité de la foi chrétienne a été amplement démontrée. Le film ne mentionne pourtant pas ouvertement la conversion d'al Mu'izz. Pour finir, le calife demande à Abrām ce qu'il désire et celui-ci répond qu'il souhaite pouvoir reconstruire l'église d'Abū Sayfayn et réparer le mur d'al Mu'allaqa.

Après le générique de fin, c'est au tour d'Abūnā Sam'ān de raconter sa propre histoire et celle des différentes églises qu'il a fait bâtir. Dans une explication en voix off – alors que les images des différentes constructions défilent –, le prêtre mentionne l'aide de son père confesseur, Zakariyyā Buṭrus. C'est, à ma

152 Les deux acteurs qui jouent les juifs dans ce film sont connus pour leurs rôles dans des séries populaires. Je remercie mon ami Marc Gamal pour cette indication.

connaissance, le seul document où Samʿān évoque explicitement ses liens avec le père Zakariyyā, lequel n’animait pas encore de talk-shows hostiles à l’islam. Dans d’autres circonstances, le prêtre a souvent évoqué le rôle de son « père confesseur », évitant toutefois de mentionner son nom.

3.6 *La Vita d’Abūnā Samʿān portée à l’écran*

Nous avons déjà vu comment Samʿān évoque son propre parcours à travers celui de son saint éponyme. Un pas supplémentaire est franchi lorsque l’histoire du prêtre est mise à son tour en images, une dizaine d’années après le film sur la vie du saint. En 2006, un petit film documentaire avait déjà été réalisé sur le prêtre et son travail de missionnaire par la réalisatrice sud-africaine, Diane Vermooten. Celle-ci fait alors partie d’un réseau de cinéastes sud-africains se donnant pour objectif d’illustrer le changement par la foi en Afrique¹⁵³. Vermooten est également liée à un réseau d’organisations évangéliques, notamment *World Vision International* qui décerna un prix à Abūnā Samʿān pour son service social. Le film s’inscrivait dans un mouvement lancé par le pasteur protestant sud-africain Graham Power en 2001, autour d’un *Global Day of Prayer*, organisé chaque année le jour de la pentecôte et auquel l’église d’Abūnā Samʿān participa en 2005 – expérience que la hiérarchie du prêtre l’empêchera de réitérer¹⁵⁴. Le film documentaire mettait en scène le prêtre et montrait comment l’évangélisation des chiffonniers avait contribué à améliorer leurs conditions de vie.

Les passages télévisés d’Abūnā Samʿān se multiplient à la même époque. Au moment du boom des chaînes satellitaires chrétiennes, le prêtre donne de plus en plus d’interviews, principalement sur des canaux arabes chrétiens, sans identité professionnelle bien établie mais d’inspiration chrétienne charismatique. Dans ces entretiens, Samʿān évoque essentiellement son hagiographie et la construction du Monastère. Ces récits circulent donc abondamment après 2005 et sont aujourd’hui connus de nombreux coptes.

C’est ainsi 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, intitulé *risāla samāwīyya*¹⁵⁵, propose une description très misérabiliste du quartier, en insistant sur la consommation d’alcool, les bagarres et l’ignorance. Abūnā Samʿān sauve littéralement les chiffonniers en leur parlant de Dieu et en les encourageant à rencontrer le Christ

153 <https://joymag.co.za/article/media-village/>, consulté le 30/06/2021.

154 Voir chap. 7.

155 Une version sous-titrée en anglais donne le titre *the Heavenly message from the storm*. Le film est réalisé par Ibrahim Abdel Sayed, Agape Media Center, 2009.

par le repentir. Le réalisateur est lui-même assez représentatif du type de religiosité prôné par Samʿān. Ibrahim Abdel Sayed est en effet un *born again christian* qui me confia avoir longtemps vécu dans le péché avant de rencontrer Jésus¹⁵⁶.

Le film raconte assez fidèlement les différentes étapes de la mission divine de Samʿān. Il fait, en revanche, une place beaucoup plus importante au rôle de Suʿād auprès de son mari. Les tourments de l'épouse du prêtre sont mis en scène, ainsi que l'appel divin qu'elle reçoit et qui la convainc d'abandonner sa carrière afin d'épauler Farahāt dans son œuvre d'évangéliste. Alors que le récit condensé, présenté dans le livret hagiographique, ne reconnaissait aucun rôle à la femme de Samʿān, le film propose une image plus proche de la réalité : celle d'un couple de prédicateurs aux rôles complémentaires.

Cette œuvre, destinée à être diffusée sur une chaîne satellitaire arabe chrétienne (non spécifiquement copte) nommée *Qanāt al Shifāʾ* (Canal de la guérison), entendait montrer à un public chrétien, la force du changement par la foi. Elle n'était pas particulièrement destinée aux chiffonniers, même si beaucoup d'entre eux l'ont vue. Certains ont d'ailleurs exprimé leurs réserves, estimant que tout cela manquait un peu de modestie. Le film a peut-être poussé un peu loin le processus auto-hagiographique, ce qui pourrait expliquer pourquoi il ne fut jamais mis en ligne sur le site officiel du Monastère, qui donne pourtant accès à la plupart des films et interviews en lien avec Samʿān. Il n'en a pas moins été longtemps vendu à la librairie de l'église au Muqaṭṭam et j'ai vu le prêtre en offrir une copie à un ambassadeur européen de passage.

L'*hagiopic* développe une ligne narrative basée sur le contraste entre l'image extrêmement négative des chiffonniers et le changement après qu'ils se sont repentis. Le futur père Samʿān est présenté comme une sorte de prédicateur laïc. La scène décrivant sa première rencontre avec le quartier est particulièrement révélatrice de la tonalité de l'œuvre.

Farahāt arrive avec Qiddīs, le chiffonnier qui l'a invité à venir prêcher au Muqaṭṭam. On aperçoit des enfants au visage sale. Se succèdent une série de plans rapprochés sur les poubelles et sur un enclos à cochons infesté de mouches. Le cours du récit est régulièrement interrompu par l'image d'un *ṣāʾid*¹⁵⁷ aux traits grossiers, portant une épaisse moustache et une *galabiyya* (habit traditionnel) sale. On comprend dès lors qu'il symbolise le mal et l'arriération, ce qui est d'ailleurs précisé explicitement dans les crédits du film. On entend à diverses reprises s'exprimer la voix intérieure

156 Entretien avec Ibrahim Abdel Sayed, avril 2009.

157 Pour rappel, un habitant de la Haute-Égypte.

de Faraḥāt : « Seigneur, comment puis-je servir parmi ces gens ? ». Il demande à Qiddīs : « Avec toutes ces personnes qui vivent ici, n'y a-t-il pas une église pour prier ? » ; « prier ? mais il faudrait déjà qu'ils sachent qui prier ». Une scène montre des habitants fumant de la drogue dans une pipe à eau. Diverses scènes de fumerie défilent afin de bien souligner l'omniprésence du péché. Qiddīs, après avoir longuement insisté, parvient à convaincre Faraḥāt de s'asseoir devant sa maison sur un morceau de carton. Ils entendent alors des coups de feu. Quelqu'un leur explique qu'un homme a tué son cousin. Tout de suite après les détonations, on entend des cris de femmes – manière typique de manifester la tristesse dans les campagnes égyptiennes et les quartiers populaires du Caire. Alors qu'ils marchent, les deux hommes croisent à nouveau des femmes éplorées. Qiddīs lui explique que des gens sont morts à cause de l'épidémie de malaria ...

4 Polémiques contemporaines autour du miracle

La notoriété croissante d'Abūnā Sam'ān et la circulation des récits concernant le miracle, ne manquent pas d'attirer l'attention d'un large public. Le prêtre est notamment accusé de baptiser des musulmans, j'y reviendrai dans le dernier chapitre à propos des exorcismes. À côté de la question du prosélytisme, l'entreprise samanienne va susciter des polémiques liées au miracle du Muqattam, dont il s'est posé en garant et protecteur. Ce récit est en effet susceptible d'interpeller les musulmans car il met en scène une forme de lutte entre le christianisme et l'islam. Des débats vont ainsi émerger à l'occasion d'évocations publiques de cette histoire. Ces discussions susciteront des échanges d'arguments historiques, plus ou moins solides, en fonction de la religion à laquelle ils s'appliquent – il est en effet toujours plus facile de faire preuve d'esprit critique face aux légendes des autres¹⁵⁸.

La presse égyptienne s'intéresse assez tôt au Monastère et beaucoup d'articles lui témoignent une certaine sympathie, affichant leur admiration face à une telle prouesse architecturale. Le lieu de culte est également présenté comme un atout touristique pour l'Égypte¹⁵⁹. Un article de mai 2007 du

158 Voir Tewfik Aclimandos, « L'amour vache. Conversions : quelques remarques sur les discours et les imaginaires », in *Conversions religieuses. Violences communautaires et transformations politiques (2005-2012)*, dir. Laure Guirguis (Paris : IISMM/Karthala, 2012).

159 N. Siddiq, « 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

journal *al Qāhira*, raconte par exemple l'histoire des églises sans aucune charge polémique¹⁶⁰. Pourtant, 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, dans laquelle celui-ci critiquait la prégnance des mythes dans la société égyptienne, mais aussi les discriminations contre les coptes. Le prélat se référait dans le même discours à l'histoire du déplacement du Muqaṭṭam, qu'il n'incluait manifestement pas dans la culture mythique à laquelle il faisait référence. L'auteur de l'article souligne précisément cette contradiction¹⁶¹.

Peu de temps après, Khālīd Ṣalāḥ publiait un article dans le même quotidien, dans lequel il s'interrogeait sur la signification d'un tel récit pour les coptes d'aujourd'hui.

Je pense, écrit le journaliste, 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 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 et se dise que si le temps des miracles est révolu, il leur reviendrait de se venger des oppresseurs de leurs propres mains. C'est là le cœur du danger de ce genre d'incitations confessionnelles, nourries de miracles et de légendes. L'Église est désormais face à deux options : soit démentir cette légende et arrêter de l'utiliser dans l'incitation confessionnelle, ou alors demander à un groupe de géologues issus d'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 Caire¹⁶².

des revues de presses, en particulier sur les questions confessionnelles. R. Butrus, « Meet God in Muqattam », *Akhir Sā'a*, 3 janvier 2001, traduit par Arab West Report (Art. 17, Week 1/2001, January 01-January 09).

160 « Sam'ān al-Kharrāz, the saint who protected Copts from the grudges of the Jews », *al qāhira*, 27/3/2007, traduit par Arab West Report (Art. 54, Week 12/2007, March 21-March 27).

161 *Al miṣrī al Yawm*, 5/7/2007, <http://today.almasryalyoum.com/printerfriendly.aspx?ArticleID=67477>, visité le 30/06/2021.

162 *Al Miṣrī al Yawm*, le 9/7/2007, <http://today.almasryalyoum.com/article2.aspx?ArticleID=67945>; visité le 30/06/2021.

L'article suscite de nombreuses réactions de la part de chrétiens, dont Ṣalāḥ rend compte à l'occasion d'un second article, dans lequel il cite des lettres de lecteurs. Certains l'accusent d'inciter lui-même à la sédition confessionnelle ou encore de méconnaître l'histoire fatimide et ses épisodes de persécution. Un lecteur affirme même que le célèbre historien Gabartī (contemporain de l'Expédition d'Égypte) mentionnerait l'histoire du miracle dans un de ses livres. Les lecteurs cités par le journaliste dénie en général le fait que ce récit témoigne d'une forme d'hostilité envers l'islam¹⁶³. La discussion est intéressante car elle ne porte pas, comme dans les années 1930, sur la conversion du calife, mais se concentre sur le trait le plus central du récit : le miracle comme réaction à une menace existentielle visant la communauté copte. Ṣalāḥ poursuit le débat dans un nouvel article où il fait part de la réaction du père Murqus 'Azīz, alors prêtre de l'église *al Mu'allaqa* et auteur d'un livre sur les églises du Vieux-Caire¹⁶⁴. C'est lui qui dirigea longtemps l'équipe de volontaires coptes chargés de faire visiter l'église aux visiteurs. D'après le témoignage d'une ancienne guide que j'ai pu recueillir, le prêtre se montrait extrêmement pointilleux sur la manière de présenter l'histoire de cette église, n'hésitant pas à corriger, si nécessaire, les guides touristiques¹⁶⁵. Le prêtre s'est fait connaître plus récemment pour ses talents de polémiste et fut finalement forcé de quitter l'Égypte. Murqus 'Azīz apparaît depuis fréquemment sur des chaînes satellitaires où il tient un discours virulent à l'encontre de l'islam¹⁶⁶. Dans un courrier adressé à Khālid Ṣalāḥ, 'Azīz rappelle brièvement l'histoire en insistant 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. Il évoque ensuite les trois jours ajoutés au jeûne de la Vierge. 'Azīz insiste sur le fait qu'il « n'est pas dans l'intérêt de l'Église d'inventer de nouveaux miracles car ceux du Christ présents dans la Bible suffisent amplement », et affirme que 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, commentant la lettre du prêtre, estime qu'il est tout à fait possible d'examiner ces différents sujets de manière sereine, du moment que

163 « Angry Coptic Brothers », *al Miṣrī al Yawm*, résumé par Arab West Report (14/7/2007Art . 38, Week 28/2007, July 11-July 17).

164 *Iḍṭihād al misihīyīn* [la persécution des chrétiens], in *al Miṣrī al Yawm*, 16/7/2007, <http://today.almazalyoum.com/article2.aspx?ArticleID=68819, 30/06/2021>.

165 Témoignage de l'une de ces volontaires.

166 A tel point qu'un procès pour le déchoir de sa nationalité égyptienne lui a été intenté en 2012, *Al Waḥd*, 19/4/2012.

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'Église, dans les médias nationaux. Tout en reconnaissant la responsabilité des musulmans dans les tensions confessionnelles, il estime que les chrétiens y 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'Église 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. Sālāh termine l'article 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'Église différente de celle qui a cours hors de l'Église et d'une culture pour l'intérieur de l'Église différente de celle que l'on rencontre à l'extérieur ».

Šalāḥ touche ici à un point fondamental relatif à l'absence en Égypte, d'une scène publique ouverte au débat pluraliste, qui permettrait de faire émerger un récit commun ou d'accepter qu'il puisse exister des récits divergents. On se trouve dans une situation où *public* et *hidden transcript* divergent très fortement. Ces deux concepts ont été forgés par James Scott qui s'en sert pour décrire les interactions entre dominants et dominés¹⁶⁷. Le *public transcript* est le discours que l'on peut tenir devant des tiers, tandis que le *hidden transcript* convient exclusivement à une communauté de semblables, notamment au sein des groupes dominés. Or il est tout à fait vrai que les hommes d'Église coptes ne tiennent pas le même discours en public et en privé, quand ils s'adressent à des musulmans ou à des coptes. D'une certaine manière cela vaut également pour les musulmans car beaucoup de choses en Égypte ne peuvent se dire qu'en privé, notamment concernant la politique. Si l'on se penche sur les discours publics concernant les relations islamo-chrétiennes, on s'aperçoit que coexistent une contrainte incitant à vanter la fraternité entre coptes et musulmans, liée à l'histoire du nationalisme égyptien, et une forte prégnance des arguments liés à l'islam, lesquels impliquent souvent une dépréciation de ce qui n'est pas musulman. Le miracle du Muqaṭṭam est bien, à sa manière, une plainte voilée, un *hidden transcript*. Exposé soudainement sur la place publique, ses dissonances avec le *public transcript* ne pouvaient manquer d'apparaître au grand jour.

L'année suivante, en 2008, est publié un livre entier consacré à la réfutation du récit du déplacement du Muqaṭṭam. On pénètre alors de plain-pied sur le

167 James Scott, *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts* (Yale/Londres : Yale University Press, 1990).

terrain de la polémique religieuse. L'auteur se nomme 'Alī al Ra'īs et l'ouvrage s'intitule *Le déplacement du mont Muqaṭṭam. Miracle ou légende*¹⁶⁸ ? L'auteur mentionne le débat journalistique que nous venons d'évoquer et surtout une intervention de Zakariyyā Buṭrus dans le programme *100 Huntley Street*, un talkshow évangélique canadien. Ce dernier avait utilisé l'exemple de l'histoire du déplacement du Muqaṭṭam, pour illustrer la persécution des coptes tout au long de l'histoire égyptienne, mentionnant au passage la conversion du calife. 'Alī al Ra'īs passe en revue les différentes parties de l'histoire pour les réfuter, tour à tour, présentant même 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 examine l'hagiographie produite par le 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 s'attaque directement au problème chronologique, mentionnant après 'Abd Allah 'Inān, le fait qu'al Mu'izz soit mort en 976, alors que l'hagiographie contemporaine situe le miracle en 978. L'auteur parvient à mettre assez habilement les historiens coptes face à plusieurs incohérences qui leur ont échappé. Dans un livre récent sur l'histoire de l'Église, 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, son successeur, a régné entre 976 et 996, mélangeant en quelque sorte les « régimes d'historicité » profanes et sacré. 'Alī al Ra'īs montre également que l'une des éditions du Synaxaire mentionne 970 comme date de la mort du patriarche. L'auteur continue de la sorte à débusquer les contradictions de manière méticuleuse.

'Alī al Ra'īs connaît la polémique suscitée par Murqus Simaika dans les années 1930 et en rend compte assez précisément. L'auteur s'aventure aussi sur le terrain scientifique pour montrer que la montagne n'a pas pu se déplacer comme prétendu. Il prend pour cela une capture d'écran du site Google Earth afin de prouver que le plateau du Muqaṭṭam est trop étendu pour avoir pu se mouvoir depuis l'endroit mentionné par la tradition. Des arguments géomorphologiques sont enfin avancés¹⁶⁹, l'auteur arguant du fait que les montagnes possèdent des racines et que celles-ci devraient dès lors laisser une crevasse

168 *Naql gabal al Muqaṭṭam. Mu'giza am khurāfa ?* (Le Caire : Dār hādif, 2008).

169 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 le Livre saint contenait déjà ce savoir scientifique.

si elles venaient à se déplacer avec la montagne. Le livre, conteste enfin la conversion du calife.

Un site salafiste a récemment emboité le pas à 'Alī al Ra'īs, annonçant d'emblée utiliser les arguments avancés par cet auteur. Dans une vidéo postée par ce site sur Youtube, une interview d'Abūnā Sam'ān racontant son histoire est également décortiquée. Les salafistes réfutent un à un les arguments avancés par le prêtre, en utilisant les développements de 'Alī Ra'īs¹⁷⁰.

Une réponse à cet argumentaire sera par la suite mise en ligne sur Youtube par des chrétiens égyptiens. La vidéo présente un Power Point où défilent des images et des textes commentés par des intervenants dont on entend seulement la voix. Ceux-ci relatent l'histoire du miracle, accompagnant leur récit d'une argumentation à caractère « scientifique », appuyée par 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, diffusant des vidéos apologétiques en arabe¹⁷¹.

5 Conclusion

Le travail de réinvention et d'actualisation de l'histoire du miracle, ainsi que sa connexion avec la *vita* d'Abūnā Sam'ān, se jouent essentiellement sur la scène communautaire copte. 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. Simaika dans les années 1930. A celui-ci, on avait reproché de s'approprier un personnage central de l'histoire de l'islam égyptien ; le miracle du Muqaṭṭam est accusé dans les années 2000 d'attiser les tensions confessionnelles, en laissant entendre que les coptes furent victimes de persécutions musulmanes. Cette polémique se déroule au moment où émerge un vigoureux débat sur la « question copte »¹⁷². La constitution de la « discrimination des coptes » en problème public, provoque des réactions qui s'expriment dans un langage nationaliste, reposant sur une vision

170 Le site s'affiche simplement comme luttant contre la diffamation (de l'islam), *mukāfah al shubuhāt*. Vidéo mise en ligne en le 1/4/2012, désormais indisponible.

171 *Un programme télévisé évoquant l'histoire du déplacement du Muqaṭṭam* (en arabe), <http://www.youtube.com/watch?v=Vum1BHPVK1E>, mis en ligne le 12/12/2011, consulté le 30/06/2021.

172 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 », *L'Égypte dans l'année 2005*, dir. Florian Kohstall (Le Caire : CEDEJ, 2006). Voir aussi Elsässer, *The Coptic* ; Guirguis, *Les Coptes*.

idéalisée de l'histoire, décrivant une cohabitation harmonieuse entre coptes et musulmans. Durant la même période apparaissent les chaînes satellitaires qui permettent à des prêtres coptes, comme le père Zakariyyā Buṭrus, d'intervenir dans le débat depuis leur exil. Ils contre-attaquent à l'aide de récits, tout autant idéologiques que le discours nationaliste, décrivant l'éternelle persécution des coptes – allant jusqu'à évoquer un génocide pour certains d'entre eux.

L'éventail des personnes impliquées dans ce débat montre à quel point l'opération d'investissement de la tradition par Abūnā Sam'ān fut une réussite. Le prêtre des chiffonniers a donné une nouvelle vigueur à la légende en réinventant le saint et son hagiographie, et surtout en l'associant avec un saint vivant. Cette histoire possède en outre la force d'un récit métaphorique, capable d'exprimer les craintes et espérances de la communauté.

La polémique souligne par ailleurs les ambiguïtés d'une telle opération. Les intervenants coptes dans ce débat semblent considérer cette histoire comme une pièce importante de la définition de leur identité communautaire. Or, le renforcement de la centralité de cette légende affaiblit paradoxalement le contrôle que Sam'ān peut espérer exercer sur les produits de cette revivification : des coptes peuvent en effet revendiquer 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. C'est finalement ce qui se produisit lorsque Sam'ān entra en conflit avec les autorités ecclésiastiques à propos de ses liens avec les évangéliques. Un nouvel évêque, nommé en 2013 pour superviser le Muqaṭṭam, vint rappeler au prêtre des chiffonniers que le Monastère était un sanctuaire copte, appartenant de ce fait à l'Église.

La circulation de cette histoire multiplie également 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 bonne dose de mauvaise foi. D'autres mettent en avant la valeur métaphorique de la translation du Muqaṭṭam : un protestant égyptien me confiait ainsi qu'il ne se souciait guère de savoir si cette histoire était vraie ; l'important était pour lui qu'elle exprimât à merveille la situation actuelle des coptes persécutés, ne pouvant compter que sur le secours de leur foi. 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, en évitant cependant de le faire trop ouvertement. Le prêtre cherche à éviter les polémiques et s'exprime surtout lorsqu'il est en mesure de déployer l'ensemble du dispositif spirituel qu'il a patiemment mis en place, c'est-à-dire le récit croisé de sa propre histoire et de celle du miracle, l'épopée de la construction du Monastère et de la rédemption des chiffonniers.

La territorialisation cléricale ou la fondation d'une paroisse

Nous venons de voir comment la tradition permit à Samʿān d'asseoir son autorité en s'ancrant dans l'imagination copte, faisant fructifier des récits et les matérialisant en un impressionnant Monastère. De la même manière, la paroisse et ses modes d'organisation constituèrent pour notre prêtre de très utiles appuis pour se faire accepter au sein de l'Église du pape Shenouda, tout en protégeant jalousement son autonomie d'action. Ce chapitre décrit l'insertion habile du prêtre des *zabbālin* dans le dispositif clérical promu par le patriarche copte. Je montrerai comment Samʿān a su maintenir un équilibre entre les élans charismatiques de son projet spirituel et les aspects de gestion quotidienne des biens de salut et de socialisation des fidèles, au temps de la communautarisation des coptes.

1 La constitution d'une paroisse, entre institutionnalisation et charisme

Le prêtre est parvenu à inscrire son monastère dans l'environnement ecclésiastique copte, tout comme il l'avait fait pour les réseaux politiques et sociaux du quartier¹. Rappelons que la prédication de Samʿān commence peu de temps après l'arrivée du pape Shenouda sur le siège de Saint-Marc. Le patriarche entreprend, dès le début de son long règne, de renforcer les liens communautaires en développant l'emprise du clergé sur les coptes. Il le fit en nommant des prêtres, des moines et des évêques, en jouant aussi sur le découpage des évêchés selon une stratégie spatiale dument réfléchie.

Les quartiers informels, dont la taille et la population ne cessent de croître depuis les années 1970, constituent un important front de la mission intérieure, un territoire à investir, où toute la structure paroissiale doit être créée *ex nihilo*. Samʿān, en tant que prêcheur autonome, parvient à garder la main

1 Voir chap. 3.

sur la mise en place de sa paroisse. Les fidèles qui se mettent à son école se trouvent en effet dans un rapport d'allégeance exclusif envers le jeune prêcheur. La paroisse, en tant que dispositif de redistribution et de contrôle social, offre la possibilité de maintenir une grande autonomie vis-à-vis de l'environnement politique local, car elle ne dépend pas de la tutelle de l'État, contrairement aux mosquées. Elle permet d'ailleurs également de se prémunir des ingérences externes pour la même raison : le réseau politique local de Sam'ān doit peu de choses 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 Muqattam 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 ménagea pourtant pas ses efforts pour s'insérer dans le cadre communautaire, mais il veilla toujours à maintenir la plus grande marge de manœuvre possible pour mener à bien son projet spirituel. Si le Muqattam nous apprend quelque chose sur la communauté copte dans son ensemble, c'est comme lieu de tension et d'équilibre entre différentes tendances à l'œuvre chez les coptes, depuis maintenant quarante, voire cinquante 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 sphère communautaire. Tout en étant critiqué par des membres du haut-clergé, il finira par occuper une place centrale au sein de l'Église copte, grâce au compromis qu'il parvient à nouer entre ses aspirations charismatiques et les épreuves de reconnaissance communautaire. J'ai déjà évoqué les épreuves liées à l'ancrage dans la tradition², il sera ici question de celles qui ont trait à l'organisation quotidienne, à la gestion de la paroisse au jour le jour – inscrites dans la tension entre sentiment communautaire et attachement à la personne de Sam'ān, entre « virtuosité » religieuse et institution. Jean-Pierre Albert a proposé une relecture des idéaux-types d'entrepreneurs religieux définis par M. Weber, en les faisant dialoguer avec les théories de l'anthropologue Victor Turner³. Albert établit le tableau suivant :

² Voir chap. 5.

³ Jean-Pierre Albert, « La place des saints. Virtuosité religieuse et structure du champ religieux », *Conserveries mémorielles* 14 (2013), <http://cm.revues.org/1509>.

	L'institution et ses spécialistes, la structure	La virtuosité, la contre-structure
<i>Mobilisation du surnaturel</i>	Médiation rituelle	Miracle, efficacité immédiate
<i>Légitimité</i>	Légalité, tradition, ritualisme	Charisme personnel Anomalies produites ou découvertes dans la réalité
<i>Style de religiosité</i>	Autorité sociale des énoncés contre-intuitifs	Intériorité, émotion, innovation, introduction de nouvelles entités surnaturelles
<i>Rapport à la vérité</i>	Savoir appris et construit (exégèse, théologie)	Inspiration, science infuse, « expérience » du surnaturel
<i>Interactions</i>	Systèmes des statuts, hiérarchie	Utopie vécue, <i>communitas</i>

La construction de l'autorité de Sam'ān peut être décrite comme un savant compromis entre le pôle institutionnel et celui de la virtuosité. Le pôle institutionnel ecclésial, qui sera décrit dans ce chapitre, correspond à ce que M. Weber nomme « charisme de fonction ». Sam'ān s'inscrit en effet pleinement dans son rôle de prêtre, assumant son office dans l'administration des rites et la transmission de la tradition (« autorité sociale des énoncés contre-intuitifs »). Il n'a ainsi jamais contesté ouvertement l'autorité du patriarche ; il l'a toujours fait de manière détournée.

Abūnā Sam'ān fonde sa paroisse en s'appuyant sur la relation personnelle et privilégiée qu'il tisse avec les *zabbālīn*, tout en puisant dans les modes opératoires du renouveau copte. La paroisse est devenue, depuis les années 1960, un « espace qui dépasse le cultuel, et englobe à la fois instruction, socialisation et transmission de la tradition⁴ ». Elle se fait progressivement lieu de production et de reproduction de la réalité⁵. Entendons 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

4 El Khawaga, *Le renouveau*, 203.

5 Voir sur le rôle intégrateur de la paroisse : Oram, *Constructing* ; Anne-Sophie Vivier, « Quand le Caire se révèle Copte ... Traits et enjeux des pratiques de sociabilité des coptes orthodoxes dans le Caire contemporain », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 107-110 (sept. 2005).

est ce qui se trouve stabilisé par le pouvoir sémantique des institutions : leur pouvoir de dire « ce qu'il en est de ce qui est⁶ ». La solidité de cette réalité est assez précaire au sein de l'Église copte, comme en Égypte de manière générale. L'institutionnalisation progresse sous le règne de Shenouda, mais continue de reposer sur une sorte de compromis entre des règles (peu) formalisées et les liens personnels, basés sur les rapports de connaissance, d'affinité ou d'allégeance (spirituelle ou non). Dans le langage de la sociologie pragmatique, on dira que les épreuves y sont instables car peu institutionnalisées.

L'un des outils principaux de la constitution de l'espace paroissial est le réseau des écoles du dimanche qui occupe, au Muqattam comme ailleurs, une place centrale dans la socialisation des jeunes coptes. Les remarques faites dans un chapitre antérieur concernant la vision que se font certains coptes des « villageois incultes » qui ne connaissent pas leur propre religion, illustrent bien cette faculté intégratrice du catéchisme : celui-ci doit inculquer l'être chrétien (selon les critères du renouveau). Le catéchisme joue ainsi un rôle central dans l'acquisition de savoirs et des savoir-faire – l'apprentissage d'une véritable « discipline des corps⁷ ». Les enfants apprennent en effet des gestes et des attitudes, nécessaires pour devenir copte. Cet enseignement contribue donc à l'homogénéisation religieuse de la communauté. Cette tentative de « totalisation communautaire du sens⁸ » entre pourtant en concurrence avec d'autres modèles de comportement, d'autres aspirations comme l'amour, la liberté, la réussite sociale, transmises notamment par la culture populaire (cinéma, chanson etc.). Cette entreprise se trouve également infléchie par d'autres messages religieux, davantage tournés vers l'individu⁹.

Engagée dans un esprit de centralisation, la multiplication des paroisses au Caire engendre des effets contradictoires. Les prêtres exercent au sein de leur

6 Luc Boltanski, *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation* (Paris : Gallimard, 2009).

7 Nous utilisons l'expression de manière assez libre. Sur cette discipline des corps on se référera par exemple à l'analyse qu'en fait Frédéric Gros : « Y a-t-il un sujet biopolitique ? », *Noema* IV-1 (2013), <http://riviste.unimi.it/index.php/noema>.

8 Guirguis, *Les coptes*, 111.

9 Par exemple, sur la tension entre le modèle que Schielke qualifie de salafiste avec les valeurs de l'amour romantique, voir Samuli Schielke, « Ambivalent Commitments : Troubles of Morality, Religiosity and Aspiration Among Young Egyptians », *Journal of Religion in Africa* 39 (2009). Sur les tensions au sein des discours sur l'amour et le sexe entre différents registres et horizons de sens voir Aymon Kreil, *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. Cette tendance unificatrice est cependant confrontée à l'abondance des *tarānīm* (les chants paraliturgiques), beaucoup plus difficiles à contrôler. Voir Gabry-Thienpont, *Anthropologie*.

communauté une autorité sans équivalent dans l'histoire égyptienne, tandis que la mégapole qu'est Le Caire, offre également un nombre important de possibilités aux fidèles jusque-là inédites. Ils peuvent choisir leur église et profiter des services proposés par plusieurs d'entre elles. Les coptes peuvent, s'ils se disputent avec le prêtre de leur quartier, décider de fréquenter une autre paroisse¹⁰. Pour en prendre un seul exemple, un de mes amis français qui souhaitait se marier avec une jeune fille copte du Muqattam, dut par exemple trouver un prêtre plus « ouvert », car celui du quartier de la fiancée refusait par principe ce mariage avec un Européen.

2 Apprendre à être copte : ethnographie des écoles du dimanche

Avant d'évoquer l'histoire de la mise en place des services paroissiaux, faisons un bref détour par le quotidien d'une classe de catéchisme du Muqattam. Ces observations proviennent d'une participation régulière aux leçons de religion entre 2011 et 2012 : les fameuses écoles du dimanche¹¹. Cette description ethnographique démontre clairement le choix de Sam'an d'inscrire son projet spirituel dans le cadre communautaire. Je voudrais également montrer que l'aspect émotionnel, propre à la tendance charismatique (voir chap. suivant), est loin d'être incompatible avec l'enseignement dispensé dans les catéchismes issus du renouveau copte. Les enfants y apprennent en effet à ressentir les émotions religieuses qui sont nécessaires à l'établissement d'une relation directe entre le croyant et Dieu, que ce soit dans l'intimité d'une prière solitaire ou dans les moments d'effervescence religieuse. 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

10 L'anonymat du fidèle n'est pourtant pas chose aisée. Un ami copte me racontait ainsi qu'au moment de prendre la communion dans une église n'étant pas la sienne, le prêtre lui avait demandé « 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-Thienpont, *Anthropologie*, 117-125, l'article de Nora Stene, « Becoming a Copt: The Integration of Coptic Children into the Church Community », in *Between Desert* et le chapitre 4 de la thèse d'Elizabeth E. Oram, *Constructing*, intitulé « Church as Organizing Point » ; Shenoda, *Cultivating*, 78-81. Mentionnons également l'article de Nora Stene Preston, « The Challenge as reflected in a Coptic Sunday School », *Journal of Eastern Christian Studies* 54, 77-90. ◊.

l'immédiateté que de celui de l'apprentissage collectif¹² ». D'un côté, les petits coptes reçoivent au catéchisme un bagage communautaire, une sorte de culture générale religieuse et, de l'autre, ils apprennent à connaître les saints et à les aimer, à s'identifier à une « lignée croyante¹³ », à travers la transmission d'une tradition, tout en s'exerçant à ressentir des émotions religieuses. Sam'an laisse donc se développer au sein de sa paroisse différents programmes religieux : l'un plus traditionnel à travers le catéchisme, l'autre davantage tourné vers des manifestations charismatiques de la foi. De la même manière que Shenouda a dû tolérer l'existence d'une pluralité de tendances pour maintenir la cohésion de son Église, le prêtre du Muqattam 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 précieuses sur le rapport des coptes à la Bible :

En fait, le rapport qu'entretiennent les coptes avec l'Écriture 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 paradis¹⁴ ».

Cette citation souligne bien – à côté de la transmission de la « tradition copte » – un des aspects fondamentaux des écoles du dimanche : un bibli-cisme prononcé qui doit probablement beaucoup à l'influence des missionnaires protestants, mais qui reflète surtout un autre rapport au texte sacré que celui qui s'est développé en Occident depuis le xviii^e s. L'exégèse occidentale ne s'est guère imposée au sein de l'Église copte. La sacralisation de la lettre du texte biblique (en réalité une traduction arabe de la Bible datant du xix^e s.) par les coptes présente de nombreuses ressemblances avec le rapport que les musulmans entretiennent avec le Coran. Cela nous permet de revenir sur l'expression « Coran chrétien » qui, si elle souligne bien la similitude du rapport des deux religions égyptiennes à leurs textes sacrés, sous-entend aussi

12 Yann Fer, « Emotion », in *Dictionnaire des faits religieux*, 315.

13 Danièle Hervieu-Leger, *La religion pour mémoire* (Paris : CERF, 1993).

14 Christian Cannuyer, « Les coptes : renouveau spirituel et repli communautaire », in *L'Égypte au présent*, 91.

que le littéralisme de l'Église copte serait dû à une influence musulmane. On pourrait aussi envisager les choses sous un autre angle et considérer que les deux communautés, partageant pour l'essentiel la même culture matérielle, ont simplement développé des attitudes religieuses similaires.

La mémorisation de la Bible est fortement valorisée et il est difficilement acceptable que la lettre des versets puisse varier. On peut d'ailleurs se demander si, au-delà des nouveautés introduites par la création d'un réseau serré d'écoles du dimanche, on ne peut déceler ici une forme de continuité avec les modes d'apprentissage qui avaient cours dans les *kuttāb* chrétiens¹⁵. Un *kuttāb*, chrétien ou musulman, est un lieu où l'on apprenait, essentiellement par répétition et mémorisation, les textes sacrés ou liturgiques¹⁶. On peut penser 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 disparu¹⁷. Elle semble être parvenue – grâce à ses affinités électives avec le littéralisme biblique des missionnaires évangéliques – à se perpétuer dans les leçons de catéchisme, à travers la pratique, toujours valorisée, de la mémorisation du Texte.

La traduction de la Bible la plus fréquemment utilisée – aujourd'hui produite par la Bible Society égyptienne – est celle de Smith et Van Dyck datant de 1865. Cette version trouve ses origines dans les activités de la British and Foreign Bible Society à partir de 1818 et de l'American Bible Society en Égypte à partir de 1836. La Bible Society in Egypt, fondée en 1966, est dirigée depuis 1990 par Ramiz Attalla, un proche de Sam'ān¹⁸. Les écoles du dimanche ont été fondées sur un modèle protestant d'un point de vue organisationnel mais aussi dans l'approche des contenus¹⁹. Cela n'empêcha pas les coptes de réinventer leur différence²⁰ à travers ces emprunts.

Les cours des écoles du dimanche se déroulent en réalité les vendredis, jour de congé dans les écoles égyptiennes, de manière à permettre à tous les enfants d'y assister. La plupart des professeurs sont des jeunes du quartier ayant au moins terminé leurs études secondaires. L'un des prêtres assistants supervise

15 Sedra, *From Mission*, 1-4. Voir également la notice de S. Nasim, « Education, Coptic », in *Coptic Encyclopedia*, <http://ccdlibraries.claremont.edu/cdm/singleitem/collection/cce/id/771/rec/8>.

16 Sur le *kuttāb* voir Nicolas De Lavergne, « La modernisation des *kuttāb* en Égypte au XIX^e siècle », *Cahiers de la Méditerranée* 75 (2007) : 74-89 et du même auteur « De l'école coranique à l'université d'al-Azhar », in *L'Égypte au présent*, 715-729.

17 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.

18 Meinardus, *Christians*, 119-120.

19 Voir Reiss, *Erneuerung* ; Elsässer S., *The Coptic*, 71-74.

20 Expression de Jean-François Bayart.

ces activités et un *khādīm* est plus particulièrement chargé de l'encadrement des professeurs. Les classes se donnent 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 pour pouvoir accueillir des centaines d'enfants. La répartition des élèves suit les divisions du système scolaire égyptien. La classe que j'ai accompagnée est celle de la *hadāna*, 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'enseigner aux enfants à adopter 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 élèves²¹.

Les réunions commencent à l'église où plusieurs classes sont réunies. On y entonne des chants religieux (*tarānīm*). Des *khuddām* chantent dans leurs micros, le son poussé au maximum, et encouragent les enfants à reprendre les hymnes en chœur. D'autres animateurs se chargent de maintenir l'ordre en passant entre les rangées de bancs. Ces chansons sont devenues une part intégrante de l'enseignement religieux et se déclinent en un répertoire varié exaltant les saints, le pape (« Brandis ta croix Bābā Shenouda »), le Christ et la Vierge ou, de manière plus large, l'Église des Martyrs. Chaque groupe se rend ensuite dans sa classe pour commencer la leçon. L'équipe que j'ai suivie est dirigée 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 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 différentes églises. Le groupe que j'ai suivi a par exemple choisi de se fier à celui produit par 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.

21 Sur l'école en Égypte, on lira par exemple : Linda Herrera, « Éduquer la nation : les dilemmes d'un système éducatif à l'ère de la mondialisation », in *L'Égypte au présent*, 685-713.

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 des histoires bibliques ou tirées de l'hagiographie. 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, les enfants répondant à des questions posées par les professeurs. On demande par exemple « où se trouvent les anges ? ». Les enfants ne savent pas 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 fidèles²².

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'Éternel est mon berger, psaume vingt-trois, un ». Un jour, alors que je partageais un repas avec l'équipe des enseignants, ceux-ci me demandèrent ce que je pensais de leurs leçons, et si j'avais des critiques qui pourraient les aider à les améliorer. Ne sachant trop quoi répondre, j'avais diplomatiquement fait part de mon étonnement – la vérité est que je trouvais cela un peu effrayant – de voir que l'on n'expliquait jamais le sens des versets aux enfants. Or ceux-ci sont formulés en arabe littéral du XIX^e s., une langue pouvant apparaître obscure à de jeunes Égyptiens d'aujourd'hui. Il semble qu'ils en tinrent compte et, par la suite, je les ai vus à plusieurs reprises expliquer les versets aux enfants en les reformulant en dialecte²³.

Au catéchisme, on apprend également à maîtriser une large palette de gestes et d'attitudes. Le signe de croix est enseigné 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 les enfants sont invités à nouer des liens affectifs. Mais cette figure du Christ peut également se montrer sévère : « Celui qui aime Bābā Yasū' s'assied et se tait ! » ou encore « Bābā Yasū' va se fâcher ! ». Les enfants apprennent à ressentir la présence de Dieu, on les habitue à l'idée qu'Il

22 El Khawaga, *Le renouveau*, 358.

23 L'arabe connaît 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, syntaxique et grammatical.

les accompagne dans leur vie de tous les jours. La phrase « *rabbīnā mawgūd* » (Le Seigneur est présent) – véritable leitmotiv du pape Shenouda – est fréquemment reprise. Lors d'une leçon de décembre 2011, Mme Munā s'écrie : « *Rabbīnā mawgūd walā lā' ?* » (Est-ce que Dieu est présent oui ou non ?) – « *Aywaaaaaaaaaaaa* », (ouiiiiiiiiiiii), répondent les enfants en chœur. Durant la même leçon l'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' ? »

- ouiiiiiiiiii
- comment ?
- on prieeeee !

L'impératif intégraliste est souvent mis en avant au cours des leçons. J'entends ici par intégralisme, 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 sujet²⁴ ». Mme Munā explique ainsi aux enfants que « 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 se montrer fiers d'être chrétiens, à travers des histoires de martyrs ou de miracles, témoignant de la puissance de la foi²⁵.

Tout cela 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. Des concours sont parfois organisés entre deux parties de la classe, pour départager ceux qui entonneront le plus fort le verset du jour. 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. Il s'agit de remercier Baba Yesū' pour la leçon ou pour l'amour des camarades, etc. On peut alors voir les tout petits ouvrir leurs mains, paumes tournées vers le haut, fermant leurs yeux très forts – même un peu trop, comme

24 Donegani, *La liberté de choisir*, 406.

25 De manière significative, la première leçon du manuel du patriarcat utilisé par les enseignants, s'intitule « je suis chrétien » et définit plusieurs buts 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 ».

lorsqu'un enfant fait semblant de dormir. Ils imitent les attitudes recueillies des adultes qui leurs sont données en modèle depuis le plus jeune âge. Cependant, en dépit de ce mode d'inculcation autoritaire, il ne faut pas imaginer tous les enfants récitant leurs prières sagement : 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'eux²⁶. 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. Dans le quartier, on croise souvent des enfants revenant des activités organisées par l'église, avec des jouets en plastique, des ballons, des dessins religieux à colorier.

Les cours suivent le calendrier scolaire. Durant les vacances, des activités sont également proposées dont les programmes sont ici directement établis 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 les manuels et le matériel audio-visuel sont ici directement distribués par le patriarcat. Toutes les églises n'y participent pas forcément mais cela permet au Muqattām 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 laisser leurs enfants au *mahragān* pendant qu'elles assistent à la réunion. Le contenu des *mahragān* est assez semblable à celui des catéchismes, avec une insistance plus marquée sur la langue copte. Un chantre vient enseigner aux enfants les hymnes (*lahn* plur. *alḥān*) de la liturgie²⁷. Les élèves apprennent aussi du vocabulaire copte courant, avec des phrases du type : « comment t'appelles-tu ? ». Des noms et adjectifs de la vie de tous les jours sont mémorisés, comme si les enfants allaient être amenés à parler un jour 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 au sein de chaque église. Les leçons dispensées au Muqattām n'en sont pas

26 Cette remarque nous a été inspirée par la lecture d'Albert Piette qui met en garde contre des descriptions qui souligneraient systématiquement les états d'intensité, alors que souvent le croyant est distrait, pense à autre chose ou bien même fait autre chose. Albert Piette, *Le fait religieux. Une théorie de la religion ordinaire* (Paris : Economica, 2003).

27 Sur la musique liturgique copte on se reportera à l'étude de Gabry-Thienpont, *Anthropologie*.

moins fort semblables à ce qui se fait dans les autres églises, et, d'ailleurs, elles n'entrent pas en contradiction avec le projet spirituel du prêtre des chiffonniers. Car en réalité, malgré son insistance à encourager les conversions de vie à 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'Église copte et du pape Shenouda n'entre 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 il concerne surtout 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 ou de 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 communautaires, semble de plus en plus difficile à préserver. L'émergence d'une dénonciation de ces contradictions par des fidèles ayant pris 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 relatives à la gestion des paroisses – notamment en matière de transparence financière –, risque de provoquer de profondes dissensions au sein d'un clergé jaloux de son autonomie.

3 La création d'une paroisse

Revenons maintenant à la genèse de la paroisse au Muqattaṭam. Nous avons vu comment la première église a pu être construite grâce à l'aide du patriarche et de Zakariyyā Buṭrus. Durant la deuxième moitié des années 1970, Sam'ān se rend régulièrement au Muqattaṭam tout en travaillant au magazine patriarcal *Al Kirāza*. Il s'investit de plus en plus sur le terrain et très vite se pose la question de la contribution de son épouse à sa mission. Su'ād hésite à s'impliquer dans le quartier : elle s'y décide finalement lorsqu'elle reçoit « une confirmation de Dieu », qui l'amène à abandonner son travail pour pouvoir épauler son mari²⁸. Le statut de Faraḥāt et son rôle dans la gestion de l'église bâtie par lui, vont rapidement poser problème. Le pape doit y nommer un prêtre et ne porte pas son choix sur le jeune prêcheur. Les *zabbālīn*, attachés à Faraḥāt, envoient alors une délégation auprès de Shenouda pour réclamer sa nomination au

²⁸ Entretien avec Su'ād Ibrāhīm, mars 2010.

Muqaṭṭam²⁹. Le pape cède devant cette démonstration d'attachement et, le 15 janvier 1978, Faraḥāt est ordonné prêtre sous le nom de Sam'ān³⁰. Cette « élection » par la communauté constitue, à côté de l'appel divin, l'autre source de la légitimité du missionnaire dans les récits auto-hagiographiques. Pourtant, à l'inverse d'une pratique ancienne chez les chrétiens orientaux, où l'« appel de Dieu [pour le choix d'un nouveau prêtre] se manifeste à travers le choix de la communauté³¹ », ce dernier vient ici entériner l'élection divine qui le précède. Avant d'être un prêtre, Sam'ān est un être inspiré.

Māmā Su'ād, comme on l'appelle dans le quartier, va jouer un rôle central dans l'institutionnalisation de l'église de son mari, en œuvrant au développement des services paroissiaux. Elle circule de maison en maison pour effectuer un travail spirituel mais aussi, par la force des choses, elle s'impliquera rapidement dans les activités sociales. Des classes d'alphabétisation rudimentaires sont mises en place 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, dès la fin du XIX^e s.³².

J'ai commencé à zéro, confiait 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. J'organisais aussi des réunions pour les filles. Et, petit à petit, j'ai commencé à faire de l'éducation matrimoniale (*tawa'yya 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 prière 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

29 C'est ainsi que l'histoire est racontée dans le quartier.

30 Waters, *Moving*, 35-36, cette histoire nous a été racontée plusieurs fois.

31 Bernard Heyberger, « Clercs et ascètes chrétiens du Proche-Orient », in *Histoire des hommes de Dieu dans l'islam et le christianisme*, dir. Dominique Iogna-Prat, Gilles Veinstein (Paris : Flammarion, 2003), 211.

32 Sharkey, *American*.

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 religieuses³³.

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 Muqattam ont dû prêter attention, compte-tenu de la situation du quartier. Elle a par exemple collaboré avec Sœur Anne-Marie dans ses campagnes de vaccinations³⁴.

Arrêtons-nous un instant sur la notion d'*iftiqād* mentionnée par l'épouse de Sam'an. Cette pratique s'inscrit dans le processus de cléricisation promu par Shenouda, visant à faire participer les fidèles à la vie de leur paroisse, en les associant pleinement aux structures et activités de l'église. Le but recherché était que les fidèles se sentent appartenir à la communauté ainsi qu'à sa structure « cléricale naissante³⁵ ». Cette logique reste cependant difficile à saisir pour diverses raisons. D'abord le peu d'études consacrées à la vie des paroisses coptes ne permet guère de dresser un bilan comparatif. Ensuite, comme D. El Khawaga l'a bien noté, la logique cléricisante shénoudienne fut très hétérogène. Elle répondait à des logiques variées et s'inscrivait dans des contextes contrastés. Le développement paroissial défendu par Shenouda, cumule en effet des logiques clientéliste, charismatique et institutionnelle, selon un enchevêtrement complexe où dominant souvent les rapports d'al-légeance. Cette logique cléricisante émerge, au Caire, dans un contexte de croissance urbaine et de connexion progressive des nouveaux quartiers périphériques aux services de l'État, ainsi qu'à ceux de l'Église. Dans le cas du Muqattam, cette connexion est le fruit direct de la mission de Sam'an. La source de cet effort missionnaire copte est à chercher dans les expéditions à la campagne, lancées dans les années 1950 (les diaconies rurales³⁶), qui étaient déjà désignées comme relevant de l'*iftiqād*. En effet, le but de ces tournées campagnardes était de pallier l'action d'un clergé considéré comme ignorant et peu impliqué auprès des fidèles. Il s'agissait même parfois de combler l'absence de prêtre dans certains villages, en rendant visite aux villageois à leur domicile³⁷.

33 Entretien avec Su'ād Ibrahim, mars 2010.

34 Sur le travail de Sœur Anne-Marie, voir chap. 2. Entretien avec Sœur Anne-Marie.

35 El Khawaga, *Le renouveau*, 227.

36 Voir chap. 2.

37 Hasan, *Christians*, 79.

Bref, l'*iftiqād* (ce « lieu » de la cléricisation comme le désigne D. El Khawaga) ressortit fondamentalement d'une logique missionnaire parfaitement compatible avec l'évangélisme de Sam'ān. La signification de cette pratique se précise peu à peu quand le haut-clergé se met 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'*iftiqād* 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 pour l'*iftiqād*, 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 égaux³⁸.

L'organisation hiérarchique sur le terrain dépend directement du prêtre, de ses relations avec les fidèles, et de l'histoire de la mise en place du service au sein de son église. Dina El Khawaga cite, comme exemple de tension liée à ce flou organisationnel, le témoignage d'un *khādim* se plaignant de l'autoritarisme d'un prêtre contrôlant toutes les activités organisées au sein de son église, et ne supportant pas que quoi que ce soit échappe à son regard. Dans d'autres cas, une large autonomie peut cependant être accordée aux serviteurs, sans doute davantage dans des quartiers plus prospères, où les fidèles disposent d'un capital culturel et social permettant de contrebalancer l'autorité des prêtres. Initialement, cette promotion des laïcs au sein de l'Église vise à contourner les évêques ou les prêtres hostiles aux réformes du nouveau pape³⁹. Cela permet en retour à certains pasteurs de se forger une large autonomie d'action car les laïcs, de plus en plus nombreux à se trouver impliqués dans la vie paroissiale, sont placés sous leur contrôle direct. Dans le cas de quartiers informels où tout était à construire, comme au Muqāṭṭam, et où le prêtre mettait en place son

38 El Khawaga, *Le renouveau*, 236-237 et sur les perceptions variées que peuvent avoir les fidèles quant à l'*iftiqād* voir, dans le même ouvrage, 325-330.

39 Certains évêques, surtout dans le Ṣa'īd, étaient hostiles à la réforme shénoudienne notamment à son durcissement des règles du divorce qui faisait craindre une fuite des fidèles hors de l'Église. Voir El Khawaga, *Le renouveau*, 219-223.

réseau à partir de rien, cette configuration offrait aux curés une conséquente marge de manœuvre.

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 adopté par les missionnaires évangéliques⁴⁰. Elle est également chargée de prêcher la bonne parole auprès des femmes et d'écrire les livrets religieux publiés par le Monastère. Nous sommes ici de nouveau 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 chrétiens, et une implication croissante des femmes dans ces nouvelles activités, comme nous l'avons vu à travers 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 régulièrement organisées afin d'inciter les femmes et les enfants des prêtres, à participer pleinement à la vie de la paroisse. Ceux-ci sont investis d'un important rôle symbolique et se doivent d'incarner, par leur exemplarité, l'image de la famille copte idéale⁴¹.

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. J'ai déjà mentionné le fait que des membres de Khalāṣ al Nufūs accompagnaient Faraḥāt dans sa mission. A partir de 1982, une jeune canado-américaine mariée à un protestant égyptien, Rebecca Attalla, s'engage auprès du père Sam'ān. Son époux, Ramez Attalla, un chrétien *born again* ayant vécu de longues années au Québec, deviendra, à son retour au pays, président de la Bible Society égyptienne (*Dār kitāb al muqaddas*). Rebecca, fille de missionnaires, a passé son enfance en Haïti, expérience qui l'a dit-elle préparée à s'impliquer auprès des chiffonniers. Elle a également travaillé pour l'ONG évangélique World Vision au Canada et comme travailleuse sociale aux États-Unis, durant les études de son mari. Rebecca rencontre Sœur Emmanuelle dans son église protestante d'Héliopolis. La religieuse venait évoquer le sort des *zabbālīn* aux paroissiens, espérant susciter des vocations et récolter des dons. Rebecca accompagnera Emmanuelle à trois reprises à 'Izbat al Nakhī sans y trouver l'opportunité de s'engager. C'est un missionnaire américain, travaillant aux côtés des chiffonniers du Muqattam, Dennis, qui l'aiguillera vers les *zabbālīn*. Dennis est également un *born again* : il a renoncé à la drogue pour se consacrer à Dieu et appartient alors à une société missionnaire hollandaise, Near East Ministries, qui l'a envoyé en Égypte

40 Entretien avec Rebecca Attalla, mars 2009. Sharkey, *American*, 87.

41 El Khawaga, *Le renouveau*, 238-239.

dans les années 1980⁴². Il fréquente à cette époque la même église que Laila Iskander et Rebecca⁴³. C'est là qu'il les rencontre et les informe de l'action qu'il mène auprès d'Abūnā Sam'ān⁴⁴. Dennis s'impliquera auprès des chiffonniers jusqu'en 1987.

Une école d'alphabétisation est fondée au début des années 1980, comprenant deux classes : l'une installée 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 à proposer des cours d'alphabétisation. Laila Iskander prend vite les choses en mains, épaulée par Mme Sam'ān et Rebecca Attalla, et se charge d'organiser l'enseignement. Les enfants sont suivis individuellement : on les habille, on leur apprend à se laver les dents et les mains avant chaque leçon. L'école de Sœur Emmanuelle viendra rapidement proposer une alternative au centre d'alphabétisation de Sam'ān qui se consacrera par la suite exclusivement au catéchisme.

C'est également au début des années 1980 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 1983⁴⁵. 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 œuvres. Ramez Attalla, le mari de Rebecca – qui occupe rappelons-le une position importante dans la communauté évangélique égyptienne –, se révélera un appui précieux pour le Monastère. Il constituera l'un des canaux de connexion privilégié de Sam'ān avec les milieux protestants charismatiques nord-américains.

42 Fondé en 1963, *Near East Ministries* se concentre sur la prédication aux Arabes et aux Juifs. Il envoie des travailleurs sociaux et des missionnaires pour prier pour les populations de ces régions et pour la paix. Après son séjour en Égypte, Dennis devient pasteur d'une église rattachée au courant de Calvary Chapel. Cette petite Église 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'églises de tendance pentecôtiste. En 1999, cette congrégation compte à peu près 700 églises aux États-Unis et 500 dans le reste du monde. Voir les articles « Calvary Chapel » et « Smith, Charles, 'Chuck' », in *Encyclopedia of Evangelicalism*, dir. Randall Balmer, éd. revue et augmentée (Waco : Baylor University Press, 2004), 121, 632-633.

43 Il s'agissait de l'église évangélique *Heliopolis Community Church*. Sur l'action de Layla Iskander, voir chap. 2.

44 Entretien avec Dennis, février 2011.

45 Interview d'Abūnā Abrām avec la télévision publique égyptienne en mai 2013, en ligne sur : <http://www.youtube.com/watch?v=UINOpqRsMPQ&feature=youtu.be&ref=nf>, consulté le 30/06/2021.

4 Les *khuddām*

En enrégimentant une armée de *khuddām* au service des églises coptes, Shenouda s'appuyait sur une innovation qui préexistait à son patriarcat, mais il allait contribuer à renforcer cette tendance. Dina El Khawaga a proposé une utile typologie du service des laïcs coptes, à travers des idéaux-types de l'engagement proposé aux fidèles. 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 fidèle généralisable à tous et praticable par tous. C'est la communauté entière qu'il cherche à transformer en groupe exemplaire⁴⁶.

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, afin d'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'Église. En formant et attachant à l'Église de jeunes laïcs spécialisés, l'évêque des services sociaux contribue à la création d'un sous-espace communautaire, qui accentuera la distinction entre les *khuddām* et les diacres, dont le service est surtout centré sur la liturgie. Le pape ignore dans un premier temps ces contre-modèles, mais décidera, après les avoir critiqués, de les mettre au service de sa réforme. Les *khuddām* constituent toujours 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 réseaux⁴⁷.

46 Dina El Khawaga, « L'affirmation d'une identité chrétienne copte : saisir un processus en cours », in *Itinéraires d'Égypte*, 362.

47 Dina El Khawaga, « L'affirmation », 364.

Certains des compagnons de route de l'Anbā Samu'īl, après leur marginalisation 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.

C'est dans les failles du système – du fait même de sa nature hybride et peu institutionnalisée –, que prospèrent les entrepreneurs de sens ambitieux. L'intégration des *khuddām* au sein de l'Église procure en effet de très efficaces leviers organisationnels aux 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 développent progressivement dans leur paroisse, sous leur étroite supervision.

Sur le terrain, la distinction entre *khādīm* et employé salarié est loin d'être limpide. Certains serviteurs sont salariés, tout en continuant à être appelés *khādīm*⁴⁸. Au Muqaṭṭam, le salaire se négocie directement avec Sam'ān. J'ai eu l'occasion de passer beaucoup de temps au Monastère et de sympathiser avec nombre de ces *khuddām*. Ils m'ont souvent raconté leur parcours en rapportant leur engagement à une sorte d'appel : Abūnā leur a personnellement demandé de s'impliquer au sein de l'église. C'est le cas de Mario, l'artiste polonais qui a réalisé les bas-reliefs et sculptures 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 ma valise 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

48 Comme l'a bien montré Bourdieu, le registre de la vocation et celui de l'échange monétaire sont difficilement conciliables. Du moins semble-t-il 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 », *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action* (Paris : Seuil/Points essais, 1996).

pauvres et je me disais que j'aurais pu leur donner des cours dans les écoles du dimanche. [...]

Arrivé chez Abūnā Samʿān, celui-ci me demande : « qu'est-ce que tu aimerais faire ? » Je lui réponds : « j'aimerais donner des cours aux enfants dans les écoles du dimanche ? » [...] Abūnā Samʿān 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 tout de même 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 Samʿān [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 côtés⁴⁹ ».

La cohésion de l'entourage du prêtre est entretenue par la création d'un lien personnel que l'on pourrait rapprocher d'une sorte de « clientélisme religieux ». Cette forme de lien intime est renforcée chez les coptes par le rapport noué au travers de la pratique de la confession. Elizabeth Oram a finement décrit ce lien, à partir de son terrain dans un quartier informel du Caire. La confession, qui est normalement requise pour pouvoir communier, lie le fidèle au prêtre, spirituellement, mais aussi socialement. Il n'y a pas d'anonymat de la confession comme chez les catholiques. Le prêtre connaît « the moral fibre of all of his parishioners⁵⁰ » et, à ce titre, son avis est souvent requis par la société environnante, par exemple lorsqu'une famille cherche à savoir si untel ou unetelle est recommandable pour le mariage. L'abūnā est donc au courant de la vie intime de ses paroissiens et joue ainsi un rôle central dans l'économie des réputations. Le lien de dépendance que crée ce rapport de confession est parfois évoqué par des jeunes ayant choisi de se tourner vers des Églises

49 Interview avec Mario, mars 2010. Dennis, évoqué plus haut, a été soumis à la même « épreuve initiatique » au début des années 1980 par un *khādīm* œuvrant au Muqāṭṭam, à travers cette même question, « où est 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.

50 Oram, *Constructing*, 158.

protestantes, où le pardon est une affaire entre Dieu et le croyant. J'ai un jour pu le constater à l'occasion d'une conversation entre un ami du Muqattam, âgé de 45 ans, et une jeune fille appartenant à sa belle-famille, vivant dans un autre quartier. Celle-ci reprochait à la pratique de la confession d'entretenir une certaine hypocrisie car, disait-elle, personne n'avoue réellement tous ses actes à Abūnā. C'est impossible, précisément, parce qu'on le connaît personnellement et qu'il en voudra inévitablement à la personne ayant fauté. Elle avouait fréquenter, pour cette raison, une église protestante où elle avait l'impression de pouvoir entretenir un rapport personnel à Dieu, sans devoir en passer par la figure du prêtre vue comme oppressante.

Le nombre des serviteurs auxiliaires peut dans certaines églises atteindre un nombre tout à fait impressionnant, surtout quand le lieu de culte attire de nombreux visiteurs. La taille du Monastère et sa notoriété impliquent désormais de recourir à de très nombreux *khuddām*. Ils seraient 1.100 selon le Dr. Samu'īl, le responsable du service en 2013 et beau-fils de Sam'ān. Les professeurs du catéchisme constituent une part importante de ce bataillon. Une autre part est constituée par l'équipe chargée du service d'ordre lors des réunions du jeudi, vérifiant notamment qu'hommes et femmes s'assentent bien dans les parties de l'église qui leur sont réservées. Ils essayent également de canaliser la circulation des enfants et des adolescent, souvent turbulents, et ils empêchent les fidèles de sortir pendant le prêche⁵¹. Lorsque les réunions étaient encore retransmises chaque jeudi par Sat 7, les *khuddām* étaient chargés de canaliser le public vers l'avant de l'église, en contrebas de la caméra, pour que les rangs n'apparaissent pas trop clairsemés à l'écran.

De nombreuses activités sportives sont également organisées. Le Monastère dispose de deux terrains de football et, depuis 2016, d'une tyrolienne. Un groupe de scouts a également été fondé en 2010. Un service pour handicapés est supervisé par un prêtre et dirigé par un *khādīm* du quartier qui est aussi employé à la Bible Society. En collaboration avec Rebecca Attalla, ce responsable est parvenu à lever des fonds pour construire une maison d'accueil pour des personnes handicapées (chrétiennes). Celle-ci est actuellement dirigée par la fille de Sam'ān. Si la frontière entre employé et *khādīm* n'est pas toujours claire, celle entre le service religieux et le service social l'est encore moins. Le serviteur qui s'occupe de ce nouveau centre est également engagé

51 Il faut noter que si la piété des coptes est incontestablement très intense, il est toujours impressionnant de voir, dans les églises, 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 ».

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 Samʿān mais avouait préférer que le projet de maison pour handicapés soit dirigé par quelqu'un d'extérieur au quartier, quelqu'un qui puisse dire non au prêtre. Malgré le fait que l'action sociale ne soit pas considérée comme étant 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 sont, en revanche, entièrement dévoués à Samʿān. Ils le servent après leur travail et dès qu'ils peuvent se libérer. Ils entretiennent avec lui une sorte de rapport de disciples à maître. Ils le suivent partout, lui servent les plats quand il mange et le thé lorsque le prêtre reçoit des invités. Ces jeunes gens passent volontiers du temps dans le bureau d'Abūnā Samʿān, où ils le rejoignent notamment 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 *ṣāyīʿ*, comme on dénomme au Caire les mauvais garçons. Certains m'ont confié avoir fréquenté assidument les cafés, qui constituent l'une des grandes figures du péché fustigée dans les discours moralisateurs des prêtres. Ce sont le tabac (parfois le hachich), les jeux d'argent et les mauvaises conversations qui sont visés – pratiques qui font d'ailleurs l'objet des mêmes critiques dans les discours musulmans. Le café est érigé en contre-modèle du bon foyer chrétien. L'un de ces jeunes admirateurs d'Abūnā, dont j'ai fait la connaissance en 2003, était précisément l'un de ces *ṣāyīʿ*. Mina fréquentait à l'occasion des prostituées, ne dédaignait pas l'alcool et le tabac. Il était aussi un peu bagarreur et un pilier de café, mais n'avait jamais été bien loin dans la délinquance ou dans l'usage des drogues. Ce jeune homme avait l'habitude de traîner dans les cafés, et fréquentait les soirées d'expatriés où il était invité par l'intermédiaire d'amis étrangers. Je lui donnais des cours de français lors de mes premiers séjours au Caire. Je l'avais ensuite croisé de loin en loin au fil des années, le perdant un peu de vue, avant de le retrouver un jour, assagi et ayant renoncé à tous ces « péchés ». Il était désormais assidu aux réunions spirituelles et avait intégré le cercle des jeunes admirateurs de Samʿān.

Une bande de jeunes gens de 25-30 ans s'est constituée autour de 2008-2009, parmi lesquels plusieurs amis de Mina. Ils assistaient, à l'époque de mon terrain, à toutes les réunions, s'occupant même de les organiser. Lorsque Samʿān se promenait dans le quartier, on les apercevait déambulant fièrement aux côtés du prêtre. En un sens, ils n'ont pas tout à fait perdu leurs habitudes de gros bras, les mettant désormais au service de leur père spirituel. Lors d'un exorcisme auquel j'assistais en 2009, alors qu'un possédé se mettait à crier parmi les spectateurs, ce sont eux qui se chargèrent de l'empoigner et de le

transporter sur scène. On pouvait lire sur leurs visages un sentiment fierté, fierté de participer à quelque chose d'important et de servir un homme capable de défier les esprits maléfiques. Je reprendrais volontiers les analyses de Patrick Haenni décrivant les jeunes d'Imbāba passés par l'islamisme et investissant de nouvelles significations un vieil « ethos de l'esclandre » :

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 Imbāba, 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 football⁵².

S'il ne faut pas sous-estimer la force des conversions de vie inspirées par la religion, il faut tout de même souligner ce qui, dans le service du prêtre, peut attirer des garçons frimeurs et bagarreurs. Les *khuddām* du Monastère sont d'ailleurs porteurs d'une réputation de gros bras dans le quartier et l'on raconte, par exemple, qu'ils sont venus à plusieurs reprises intimider les partisans de l'église concurrente (située 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. Véridiques ou non, ces récits nous apprennent que les luttes d'influence entre plusieurs paroisses ne se jouent pas uniquement dans le registre de la prédication et de la persuasion verbale. En effet, l'émulation dans le service du prêtre, donne à certains *khuddām* le sentiment de se mettre au service de quelque chose qui les dépasse, tout en satisfaisant un goût pour la bagarre et l'esprit de bande ; elle témoigne aussi d'une envie de participer au succès que rencontre l'église du Muqāṭṭam.

Au-delà de cet engagement d'une « clientèle dévote⁵³ » auprès de Sam'ān, d'autre *khuddām* s'engagent pour des tâches plus ponctuelles, comme celle de s'occuper des scouts ou des écoles du dimanche. Parmi les professeurs, tous ne sont pas totalement convaincus par l'attitude de Sam'ān. Une de mes plus anciennes connaissances, devenu un véritable ami, a servi durant de longues années comme professeur de catéchisme. Habitant près du Monastère, il avait

52 Haenni, *L'ordre des caïds*, 43.

53 Michel de Certeau, *La possession de Loudun* (Paris : Gallimard/Folio histoire, 2005), 63.

l'habitude d'y garer sa voiture. Un proche du père Sam'ān lui a pourtant fait savoir un jour qu'il devrait désormais demander l'autorisation directement au prêtre. Il introduisit donc une demande et celle-ci fut rejetée. Ce *khādim* en gardait de l'amertume car il constatait que les hôtes de marque pouvaient sans problème y garer leur belle voiture, tandis que lui, « un fils du quartier », s'en voyait dénier l'accès. Mon ami nourrit par ailleurs des réserves à l'encontre du discours de perpétuelle conversion défendu par Sam'ān, car les problèmes concrets de la vie quotidienne lui semblent ne pas occuper une place suffisante dans ses prêches. Abūnā Anṭūniyūs (le prêtre de l'autre église du quartier) parle par exemple du mariage, de la vie professionnelle etc. Avec Abūnā Sam'ān « tu te repens mais après comment tu continues ? ». Cela n'a pas empêché mon ami de poursuivre son activité d'enseignant au Monastère durant une longue période. C'est un service auquel il participait depuis son adolescence. Il y a connu ses premières amours (malheureuses) – autre motivation pour un engagement dans un des rares lieux où la mixité soit admise. Aujourd'hui, il est père de deux enfants et a cessé de se rendre aux écoles du dimanche. Il me dit que dans son cœur, il souhaiterait réellement continuer mais qu'il n'en trouve plus l'énergie. Le service a suscité chez lui une forme de fatigue et de lassitude que j'ai depuis souvent rencontrée sur mon nouveau terrain dans le quartier de Shubrā. Les jeunes issus de la classe moyenne que j'y ai croisés imputent en revanche davantage cette lassitude aux discours conservateurs des prêtres, dans lesquels ils ne se reconnaissent plus.

Le Dr. Sam'uīl a repris en 2012 la responsabilité de l'ensemble des *khuddām* et projette de repenser l'organisation du service. Il est vrai que des problèmes de taille commencent à se poser. Le lieu est immense et les fidèles de plus en plus nombreux. Les visiteurs affluent et il est nécessaire de 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 côte 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 vacances ou de retraite, mais aussi des fermes, qui constituent donc également des entreprises économiques. Anaphora en est un bon exemple : il s'agit d'un centre de retraite fondé en 1999 par l'évêque de Qūṣiyya (près d'Assiout), l'Anbā Tūmās. Le lieu se distingue par son ouverture aux autres dénominations chrétiennes et son cadre agréable qui fait penser à une sorte d'écologie. Le site offre, par ailleurs, à l'évêque l'opportunité de fournir du travail à des habitants de son diocèse. Ces extensions permettent de renforcer l'autonomie des églises ou des diocèses qui les gèrent. Ceux-ci n'ont alors plus besoin de recourir aux services patriarcaux pour proposer des vacances aux paroissiens ou pour organiser des retraites

spirituelles. Les deux propriétés gérées par la paroisse du père Samʿān, nécessitent dès lors de recruter de nouveaux employés/*khuddām* et la question de la distinction des uns et des autres devient de plus en plus délicate, suscitant jalousies et fantasmes sur le montant des salaires.

Ce qui frappe, finalement, est la faible institutionnalisation des différents aspects du service. La position des *khuddām*, leur fonction ou leur salaire dépendent directement de Samʿān. On distingue pourtant un début de spécialisation autour du beau-fils du prêtre, qui tente, en s'inspirant des techniques de *management* évangéliques, d'améliorer la coordination des nombreux *khuddām* intervenant d'une manière ou d'une autre au Muqattam.

5 Des prêtres engagés dans une vie de repentance

Le 3 juin 1990, deux nouveaux prêtres sont ordonnés pour épauler Samʿān, sous les noms d'Abrām et de Būlā (Paul). Un troisième, Abūnā Anṭūniyūs, est choisi le même jour pour servir à l'église de la Vierge et de Saint Abā Nūb, construite dans les haut-*zarā'ib* (à l'autre extrême du quartier par-rapport à l'église de Samʿān), 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 Monastère⁵⁴. Abrām, Būlā et Buṭrus, les trois curés qui servent désormais auprès de Samʿān, sont tous natifs du quartier. Ils décrivent volontiers la spécificité de leur relation avec Samʿān en affirmant avoir commencé à ses côtés une vie de repentir, « *ḥayāt al tawba* ». Cette nouvelle direction qu'ils impulsèrent à leur existence constitue bien un choix spirituel, mais l'adoption de cette « vie de repentance » signale également que ces hommes ont accepté de devenir les disciples de celui qui fut la source de ce changement. Samʿān s'assure de cette manière la loyauté totale de ses adjoints, lesquels 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 des communautés locales dans la sélection des prêtres⁵⁵. En effet, étant issus de familles du quartier, les

54 Je m'appuie sur : *dalīl bayānāt al ābā' al kahna bilkirāza al murqusiyya* [Annuaire des prêtres de la prédication de saint Marc], 2^e éd. (Le Caire : Secrétariat du Saint-Synode, 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'Église antique. Shenouda décide au début de son règne de remettre l'accent sur ce point afin de contourner les évêques qui lui résistent. Voir Bernard Heyberger, « L'autorité cléricale chez les Maronites : mythe politique et dispositif social », in *Les autorités religieuses entre charisme et hiérarchie. Approches comparatives*, dir. Denise Aigle (Turnhout : Brepols, 2011) et Heyberger, « Clercs et ascètes ».

nouveaux prêtres purent compter sur le soutien des membres de leurs clans. Dans le 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 prit ombrage du fait qu'aucun prêtre n'ait été choisi parmi les siens. Il semble même que les trois prêtres nommés en 1990 devaient tous initialement officier à l'église de la Vierge, mais que les deux nouveaux curés issus du quartier furent rattachés à l'église de Saint-Samʿān à la suite d'une dispute.

Une querelle sur la nomination de nouveaux prêtres empêcha ensuite, pendant plusieurs années, de procéder à de nouvelles ordinations auprès du père Anṭūniyūs. L'un des chefs des Ḥabaysha manifestait son hostilité à l'ordination d'un *khuddām* extérieur au quartier. Ayant reçu plusieurs visites contradictoires au sujet de ces nominations, le pape choisit de maintenir le *statu quo*. En 2010, trois nouveaux prêtres furent finalement nommés pour servir à l'église de la Vierge, tous trois issus du quartier, dont un membre des Ḥabaysha. Du côté du Monastère, Samʿān essaya en vain de faire nommer trois nouveaux vicaires qu'il avait choisis parmi ses plus fidèles *khuddām* et également originaires du Muqaṭṭam : l'un était le responsable des écoles du dimanche, un autre le comptable de l'église, et un troisième, un homme à tout faire aux attributions variées. Il semble que le patriarcat ait bloqué ces nominations, refusant à Samʿān le soin de choisir ses prêtres assistants parmi ses subordonnés ou disciples, ce qui aurait eu pour conséquence de renforcer encore davantage son indépendance.

Disons ici un mot de l'église de la Vierge qui entretient des relations conflictuelles avec celle de Saint-Samʿān. La partie du quartier où elle se situe, les haut-*zarāʿib*, était visitée à la fin des années 1970 par des *khuddām* d'une église de Ḥārat al rīm (« la ruelle des grecs orthodoxes ») à Ghūriyya, située dans la vieille ville du Caire, non loin de la mosquée d'al Azhar⁵⁶. Un lien, nous l'avons vu, 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*) située à ʿĀbdīn (dans le centre-ville) sont venus animer les écoles du dimanche. Parmi eux se trouvait le futur Abūnā Anṭūniyūs. Lorsque je l'ai rencontré pour la première fois, le prêtre a fortement insisté sur le fait que son église dépendait avant tout du patriarche, comme pour souligner sa légitimité cléricale par rapport à Samʿān. Il ne me dit pourtant aucun mal de son collègue – du moins ouvertement. Ce n'est qu'au détour d'une question à

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. Otto Meinardus, *Two Thousand Years of Coptic Christianity* (Le Caire/New York : The American University in Cairo Press, 1999), 196.

propos des protestants qu'il se livra à une défense de la tradition, constituant selon lui les véritables « racines » de l'Église copte, négligées selon lui par les protestants. A travers cette apologétique antiprotestante, on pouvait lire en filigrane, la critique du style charismatique de Sam'an, qu'il ne souhaitait pas formuler explicitement. Des histoires racontées par les habitants, témoignent en outre de ces « querelles de clocher ». Elles évoquent des conflits avec les *khuddām* du Monastère qui auraient même, raconte-t-on, menacé Abūnā Anṭūniyūs physiquement.

Un autre signe du rapport différent que ces deux églises entretiennent avec le patriarcat, apparait dans le refus manifesté par Sam'an de se soumettre à l'autorité d'un évêque. La capitale égyptienne n'est pas découpée en évêchés et constitue en principe un diocèse patriarcal, relevant directement du chef de l'Église⁵⁷. La responsabilité de certaines parties du Caire fut cependant progressivement confiée à des évêques généraux. Rappelons que cette fonction d'évêque sans évêché fut créée à l'époque du pape Kīrillus, dans les années 1960, pour intégrer les moines réformistes au sein de l'institution, en les chargeant d'administrer des domaines spécialisés. Succédant à Kīrillus, Shenouda utilisa cette innovation afin de contrôler son Église plus efficacement. Il nomma alors des évêques généraux sans attributions, dont un certain nombre étaient simplement désignés comme « secrétaires du pape ». D'autres se virent attribuer la responsabilité de zones particulières du Caire⁵⁸. Récemment, l'Anbā Armiyā⁵⁹ tenta d'imposer son autorité à Abūnā Sam'an. Cet évêque était l'un des secrétaires de Shenouda, réputé proche de l'Anbā Bishūy, l'évêque de Damiette et secrétaire général du Saint-Synode. Ce dernier était un ardent détracteur de Sam'an et plus largement de la tendance charismatique⁶⁰.

A plusieurs reprises, j'ai posé la question de savoir qui était l'évêque responsable d'Abūnā Sam'an, ce à quoi les *khuddām* du Monastère me répondaient inmanquablement : « personne ne peut être responsable d'Abūnā Sam'an ! ». L'absence de règles hiérarchiques claires a donc rendu

57 Cannuyer, *Les coptes*, 180.

58 L'évêque Basanti se voit confier la responsabilité de Hīlwān 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/mooo.htm>, visité le 3/6/2013, site désormais inaccessible.

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 30/06/2021.

60 L'Anbā Bishūy a été évincé du Saint-Synode par le nouveau pape, Tawāḍrūs.

l'établissement d'une relation directe avec le pape indispensable pour l'ensemble du clergé. Sam'ān s'est ainsi fait fort de démontrer publiquement son amour et son allégeance envers Shenouda⁶¹. Par ailleurs, si le Monastère fut la cible de nombreuses attaques, comme celles de l'évêque Bishūy, il suscita également la convoitise des ambitieux, à l'image de l'Anbā Yuḥannis, évêque général et secrétaire du pape, qui vint fréquemment prêcher dans les églises du Muqāṭṭam dans les années précédant le décès de Shenouda. Son nom était alors régulièrement évoqué comme un successeur potentiel du patriarche⁶².

La question de la nomination de nouveaux prêtres au Muqāṭṭam ressurgit en mars 2013. La presse rapporte alors que des habitants du Muqāṭṭam se sont rendus au patriarcat pour protester contre la nomination de trois nouveaux prêtres au service d'églises de Manshiyyat Nāṣir – dans le sous-quartier de Duwayqa (une zone où ne vit aucun chiffonnier). Cette dernière église fut construite grâce à Sam'ān et le prêtre qui en fut longtemps responsable était, semble-t-il, très apprécié par les chrétiens de ce quartier. Le prêtre des chiffonniers l'a pourtant écarté et remplacé par un de ses vicaires du Monastère en attendant une nouvelle nomination. On pouvait lire le 19 juin 2012 sur le site Facebook du Monastère un message émanant de jeunes chrétiens de Duwayqa :

Abūnā Sam'ān, Abūnā x [le nom du prêtre était mentionné dans le message, l'un des adjoints de Sam'ān] 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'écart. Si ta sainteté ne s'occupe pas de cette question, nous allons le faire. Nous ne voulons plus jamais avoir à faire avec Abūnā x.

Les manifestants, venus protester à la cathédrale en mars 2013 contre les nouvelles nominations, se sont plaints du fait que la liste de candidats qu'ils avaient soumise au patriarcat n'avait pas été prise en compte et réclamaient qu'un évêque fut chargé de superviser les églises du Muqāṭṭam et de s'y

61 Voir chap. 4.

62 Voir sur l'Anbā Yuḥannis et la « course » à la succession pontificale : Laure Guirguis, « L'autre succession. L'Église copte à l'approche d'un tournant », *Religioscope* (7 octobre 2010), http://religion.info/french/articles/article_501.shtml.

occuper des nominations ecclésiastiques – en clair, que quelqu'un ait autorité sur Abūnā Sam'ān. Les manifestants affirmaient, en outre, que parmi les nouveaux nommés, « certains sont de tendance protestante⁶³ ». Les prêtres ne furent finalement pas nommés, mais un évêque fut en revanche désigné pour le Muqāṭṭam, au grand dam de Sam'ān. Ce nouvel évêque était en outre issu des anciens *khuddām* de l'église de la Vierge de Manshiyyat Nāṣir, en rivalité, rappelons-le, avec le Monastère. L'actuel évêque y servait au début des années 1990 avant de prendre l'habit monastique. Après de nombreuses tensions et polémiques divisant profondément le quartier entre soutiens de Sam'ān et de l'évêque, une cérémonie de réconciliation entre les deux hommes fut organisée en grandes pompes au Monastère. Le prêtre et l'évêque sont ainsi arrivés à une sorte de paix froide où chacun s'occupe de ses affaires dans un secteur du quartier, le premier s'étant replié dans l'église qu'il avait bâtie dans les années 1970, tandis que l'Anbā Abā Nūb a pris ses appartements au dernier étage du bâtiment central du Monastère, au-dessus de l'ancienne salle de réception de Sam'ān – un choix qui en dit long sur ses intentions.

On voit à travers cet exemple l'importance prise par les médias sociaux qui donnent une possibilité aux laïcs de s'immiscer dans la désignation des prêtres et de s'opposer à l'autorité de certains membres du clergé. Ce message partagé sur Facebook (dont je ne connais pas les auteurs), montre bien à quel point des aspects de la pratique religieuse, comme la confession, se trouvent pris dans des enjeux de pouvoir locaux, au croisement des rapports religieux et de clientèle.

En choisissant lui-même des prêtres issus du quartier pour préserver son autonomie d'action, Sam'ān a dans le même temps rendu ses vicaires vulnérables à la critique. Les liens de nature religieuse – même lorsqu'ils sont articulés à l'idée d'un rapport direct entre le fidèle et Dieu – sont souvent suspectés de cacher des intérêts plus prosaïques. Certes, ils contribuent à instaurer un autre rapport de solidarité, basé sur les principes d'une communauté de foi, mais ils entrent en tension avec la logique des clans. J'ai essayé à de nombreuses reprises d'interviewer ces prêtres-disciples mais ceux-ci préférèrent m'éviter. Il me manquait sans doute l'approbation de Sam'ān que je n'ai jamais réellement obtenue. Je suis tout de même parvenu à discuter avec l'un de ces auxiliaires. J'ai notamment tenté de le faire parler au sujet des familles : il m'interrompit immédiatement pour souligner que ces solidarités traditionnelles ne pouvaient importer qu'à des gens qui se seraient éloignés du Christ ; il n'existe selon lui qu'une seule famille, celle de Jésus (*'ā'ilat al masīh*).

63 *Al Yawm al Saba'*, 02/03/2013, <http://www.youm7.com/News.asp?NewsID=964852>, visité le 30/06/2021.

Le type de liens basés notamment sur les rapports de père à fils spirituel, engendre des allégeances dont la nature diffère fortement de celles émanant des solidarités familiales. Comme je l'ai expliqué, ces prêtres sont fréquemment accusés de se comporter en chefs de clan et donc de prétendre agir religieusement alors qu'ils suivraient leur intérêt personnel ou celui de leur famille. Plusieurs fois, assis au café avec des jeunes gens, j'ai entendu raconter, à propos de l'un ou l'autre de ces prêtres qui venait à passer : « tu sais ceux-là ne sont pas comme Abūnā Sam'ān ». Ils sont même parfois suspectés de lancer des affaires commerciales en profitant de leur position privilégiée. Quelle que soit la véracité de ces accusations, elles montrent que les prêtres du quartier ne sont pas parvenus à se détacher des logiques économiques ou des solidarités traditionnelles – du moins aux yeux des habitants du quartier. Après le séisme révolutionnaire, des accusations de népotisme ont même été formulées à l'encontre de Sam'ān. Il était question d'une fabrique de livres religieux tenue par le fils du prêtre ou d'une clinique construite pour son beau-fils au sein-même de l'église⁶⁴. 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 favoritisme. Le népotisme n'épargne guère l'Église copte et des critiques de plus en plus nombreuses se font entendre concernant l'opacité des comptes des paroisses. Le rôle des familles des prêtres dans la gestion des paroisses reste à étudier et devrait permettre des comparaisons intéressantes avec le soufisme égyptien, où des pratiques similaires peuvent exister.

6 Un lieu pour les coptes

J'évoquais dans le titre de ce chapitre le processus de territorialisation cléricale à l'œuvre au Muqaṭṭam. En effet, la cléricisation promue par Shenouda, possède une dimension spatiale évidente. Il s'est agi d'une forme de conquête territoriale, d'ancrage dans de nouveaux espaces urbains, de déploiement dans des campagnes jusque-là hors d'atteinte. Le projet du patriarche consistait également à projeter de nouveaux schèmes d'action sur le terrain urbain, en cherchant à les adapter au double objectif de l'insertion dans l'Église copte et de socialisation des descendants des migrants ruraux. Sam'ān contribue au mouvement à sa manière, par la création d'un lieu de culte dont il va façonner l'identité spatiale. Cette identité spatiale⁶⁵ évolue en dialogue avec

64 Qui a été financée rappelons-le par le gouvernement finlandais.

65 Voir Lussault, *L'homme spatial*, 97.

la tradition ; elle intervient aussi dans les transactions symboliques entre le prêtre du Muqattam et le pouvoir ecclésiastique. Cette adaptation se joue en interaction avec l'environnement local, constitué d'acteurs humains (les députés, les clans), mais aussi de réalités matérielles, telle la falaise en-contrebas de laquelle fut bâti le Monastère et dont la fragilité constitue une menace permanente. Mais bien plus qu'un simple cadre d'action, cet environnement agit lui-même et permet d'agir : les contraintes politiques sont mobilisées par Sam'an dans ses transactions avec le patriarche, et la falaise, toute fragile qu'elle soit, permet d'associer les *zarā'ib* au récit du miracle.

6.1 *Un lieu de visite pieuse*

Le Monastère trouve sa légitimité dans la tradition du miracle, dont Sam'an est parvenu à gérer habilement l'héritage. Il est devenu, pour beaucoup de coptes, un lieu d'excursion religieuse, de *ziyāra*, incontournable. Le sanctuaire s'inscrit dans l'évolution des visites aux monastères coptes. On appelle ces excursions de groupe, *rihla*, 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 imagination⁶⁶.

Le cadre paroissial y joue un rôle majeur car ce sont souvent les églises qui organisent les visites aux monastères⁶⁷. Au Muqattam, on voit affluer une flotte de microbus déversant les paroissiens en excursion au Dayr al Qiddīs Sam'an. Ici les visites sont liées aux spécificités du lieu. Les pèlerins sont particulièrement nombreux le jeudi soir pour assister au prêche et à l'exorcisme de Sam'an. On en profite pour visiter les églises, toucher les reliques du saint et lui glisser éventuellement une supplique, mais c'est surtout Abūnā Sam'an que l'on souhaite voir – à l'image de cette famille déçue de n'avoir 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, si possible, de le toucher pour capter sa *baraka*. « La *ziyāra* copte, écrit C. Mayeur-Jaouen, témoigne du même

66 Oram, *Constructing*, 180.

67 Mayeur-Jaouen, *Pèlerinages*, 192.

goût que la *ziyāra* musulmane pour le toucher, la caresse, l'imprégnation de la *baraka*⁶⁸ ». Dans le même esprit, Anthony Shenoda remarque : « the attainment of *Baraka* – whatever it is – requires bodily contact with those places, people, and things from which it is supposed to emanate⁶⁹ ». La plupart des visiteurs – surtout ceux qui viennent par l'intermédiaire de leur église – sont en général des urbains de la classe moyenne⁷⁰, habitués à ce genre de voyages religieux.

Mais à l'instar des *mawālid* dont une part importante du public est originaire de milieux populaires ou ruraux, le Muqatṭam doit gérer des flux importants de fidèles, parfois perçus avec méfiance. Ce ne sont d'ailleurs pas tant les visiteurs mais surtout la population locale qui est d'origine rurale au Muqatṭam. 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 ». En 2011, lors de la messe de quarante jours, commémorant le décès des « martyrs du Muqatṭam », les femmes en habit de deuil, les veuves ou sœurs des 9 victimes, expriment leur chagrin en poussant des cris de lamentation. C'est la manière « traditionnelle » de démontrer sa peine dans les campagnes et les milieux populaires égyptiens. Ce jour-là, l'Anbā Yuḥannis, évêque général et secrétaire du pape Shenouda, tient un discours qu'il souhaite apaisant. Cherchant à dépolitiser la colère des habitants du quartiers (qui vise alors l'armée), il recommande essentiellement de s'en remettre à Dieu. L'évêque tente de calmer les pleureuses : « s'il vous plaît, nous sommes dans une église, celles qui crient allez plutôt dans le baptistère ». Abūnā Sam'ān trépigne, prêt à crier pour ramener le calme, mais l'évêque lui demande de le laisser gérer la situation. Il dit d'un ton calme mais ferme : « est-ce qu'on peut continuer la messe ? ». L'émotion est bienvenue, mais une émotion contrôlée et de préférence silencieuse, bien différente de cette manière exubérante 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 la tête appuyée sur les cercueils exposés dans l'église. L'assistance avait, ce même jour, crié son indignation de voir le prêtre remercier les officiers de l'armée présents à la messe, jugés responsables du massacre⁷¹.

68 Mayeur-Jaouen, *Pèlerinages*, 193.

69 Shenoda, *Cultivating*, 42.

70 Mayeur-Jaouen, *Pèlerinages*, 194.

71 <http://www.youtube.com/watch?v=OmG9FrT5x10>, consulté le 28/07/2013, plus disponible.



FIGURE 10 Le dimanche des rameaux en 2011 au Monastère
PHOTO NATALIA DUQUE

L'une des occasions qui attire habituellement le plus grand nombre de visiteurs coptes au Monastère est le dimanche des rameaux. Lors de cette fête, les enfants tressent différents objets (couronnes, croix, bijoux pour les petites filles etc.) à l'aide de longues feuilles de palmier. Une foule impressionnante se presse ce jour-là pour assister à la messe 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. J'ai pu assister deux années consécutives au dimanche des rameaux. En 2010, le site était littéralement submergé par une foule dense remplissant presque l'entièreté de l'espace du Monastère.

Après la révolution de 2011, l'assistance était en revanche clairsemée car les chrétiens se montraient alors méfiants après les nombreux incidents interconfessionnels qui avaient émaillé la période postrévolutionnaire. Pourtant, on retrouve ce jour-là de nombreux fidèles sous un soleil de plomb. Ils sont pour la plupart issus du quartier. Le rituel de l'aspersion d'eau bénite tourne vite au jeu entre les prêtres, amusés, et des fidèles à la recherche d'une douche rafraîchissante.

Un peu plus tard, en novembre 2011, le grand rassemblement de prière organisé au Monastère avec les protestants évangéliques de l'église de Qaṣr al Dübāra (située dans le centre-ville), vit une foule compacte prendre d'assaut le



FIGURE 11 Un prêtre aspergeant les fidèles le jour du dimanche des rameaux en 2011
PHOTO NATALIA DUQUE

Monastère (voir le chap. suivant)⁷². Mais cette foule-là appartenait davantage à la classe moyenne ou supérieure.

Pour faire face à toutes ces visites, les églises du Muqattam disposent des services de trois guides. L'un propose des visites en arabe, et les deux autres en anglais. L'un d'eux s'est même mis récemment à l'indonésien, tant les visiteurs de ce pays sont nombreux à se rendre au Muqattam dans le cadre de leur périple religieux. Les tours organisés chrétiens ont peu à peu intégré le Monastère dans les lieux de visite, aux côtés des sites liés à la Saint-Famille. Les touristes visitent en général les principales églises en écoutant le récit du 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 fut également utilisé à de nombreuses reprises pour enregistrer des clips chrétiens, ou des émissions religieuses. Des plateaux de télévision sont parfois installés dans les jardins décorés par les sculptures de Mario, afin d'y organiser des *talkshows* chrétiens. Inévitablement, ce lieu un peu étrange, à la célébrité grandissante, attire de nombreux journalistes – égyptiens et étrangers, chrétiens ou non – qui ne manquent pas d'interviewer Abūnā Sam'ān

72 Sur les liens en le Monastère et les évangéliques égyptiens, voir chap. 6.

sur son étonnant parcours, à l'image du célèbre présentateur de la télévision publique, Maḥmūd Sa'd, en 2010.

Abūnā Sam'ān a « placé le Muqattam sur la carte du Caire » confiait ainsi 'Izzat Na'im (le directeur de l'ONG Rūḥ al Shabāb)⁷³. Il y a désormais, outre les ONG ou les ateliers de recyclage, un lieu à visiter à Manshiyyat Nāṣir. Le Monastère est même désormais présent sur certaines cartes touristiques européennes⁷⁴.

6.2 *Négociations avec l'Église copte*

Abūnā Sam'ān, marginalisé par ses pratiques jugées hétérodoxes⁷⁵, a dû négocier son inclusion au sein de l'Église copte. L'usage de la tradition joua un rôle important dans cette épreuve de reconnaissance mais ne fut guère suffisant. La structure autoritaire de l'Église copte impose de faire démonstration d'allégeance au chef et de lui témoigner respect, amour et reconnaissance. Sam'ān a toujours dit et répété son profond attachement au pape et il a pris soin de donner à Shenouda un rôle dans le récit de sa mission divine. Je suggère de désigner ces démonstrations symboliques d'attachement au pape, comme des « épreuves d'hommage⁷⁶ », par analogie avec la cérémonie féodale d'investiture du vassal. Dire sa fidélité à Shenouda équivalait dans cette perspective, à se placer sous la tutelle de l'Église copte. Sam'ān offre en quelque sorte symboliquement le Monastère au patriarche, le plaçant 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 service⁷⁷ ». Cependant « le geste du vassal ne suffit pas. Il faut que celui du Seigneur y réponde⁷⁸ ». Cette réponse, le pape Shenouda la formulera à travers ses nombreuses visites du lieu et en accordant sa bénédiction au sanctuaire. 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 patriarcat. Il s'intitule *ha'ula' aḥabbahum al bābā* (Ceux-là le pape les aime).

73 Interview, 2009.

74 Voir *Le Caire* dans la collection de guides *Cartoville* chez Gallimard publié en 2010.

75 Voir chap. 6.

76 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'Église copte. Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance. Trois études* (Paris : Gallimard/Folio Essais, 2005), 361.

77 Jacques Le Goff, « Le rituel symbolique de la vassalité », in *Un autre Moyen Âge* (Paris : Quarto Gallimard, 1999), 338.

78 Jacques Le Goff, « Le rituel », 338. A travers aussi la reconnaissance des reliques du saint nous l'avons déjà mentionné.

L'opuscule s'ouvre sur trois miracles obtenus par des membres de la communauté, grâce à l'intercession de Shenouda. 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. Cet hommage à Shenouda revient en somme à lui reconnaître un rôle dans la construction du Monastère. Les différentes bénédictions et visites du pape sont soulignées, comme autant de preuves de sa bénédiction.

L'un des épisodes mettant en scène Shenouda constitue même une part intégrante de l'hagiographie de Sam'ān. La séquence fait suite au miracle de la lettre tombée du ciel⁷⁹ : Farahāt se rend auprès du pape pour recueillir son opinion. Ce dernier lui affirme alors qu'il ne s'agit pas d'un simple morceau de papier, mais d'« 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 »⁸⁰. Ainsi, la mission de Sam'ān se voit confirmée et légitimée par Shenouda en personne.

Le livret raconte cet autre épisode édifiant : un responsable gouvernemental souhaitant chasser les chiffonniers de leurs maisons, Sam'ān se rend auprès du pape pour lui demander conseil. Ce dernier s'exclame alors : « c'est Dieu qui a déplacé [*naqal*] le Muqaṭṭam grâce à la foi. Il va de même écarter [*yunaqqil*, variante de la même racine que le verbe utilisé pour parler du déplacement de la montagne] leur idée [de chasser les chiffonniers] ». L'histoire se terminera au mieux, « grâce à la *baraka* émanant des prières de sa Sainteté le pape ». Toutes les étapes de la construction des églises sont également passées en revue. Les 1000 livres égyptiennes données par Shenouda pour construire le toit du premier édifice sont évoquées, ainsi que le recrutement de Sam'ān comme directeur de l'imprimerie du magazine patriarcal.

Enfin, les différentes visites du pape au Muqaṭṭam, sont énumérées dans le détail. Le pape se rend pour la première fois au Muqaṭṭam en 1976. Ce jour-là, il visite la grotte où se trouve aujourd'hui la grande église et qui, à l'époque, « n'était encore qu'un tas de rochers⁸¹ ». Il s'assied tout en haut de ladite grotte et y prie aux côtés de Sam'ān. Mario réalisera une statue au début des années 1990, à l'endroit-même où le pape s'était assis lors de cette première visite. Celle-ci trône désormais au sommet de l'église, lui accordant sa protection symbolique : « maintenant *sayyidnā* (« notre seigneur », manière de

79 Voir chap. 2.

80 Sur cet épisode, voir chap. 3.

81 Sam'ān dans le film *Makān fil qalb*.



FIGURE 12 Statue et sculpture représentant le pape Shenouda
PHOTO NATALIA DUQUE

s'adresser au pape et aux évêques) est toujours assis parmi nous⁸² ». C'est à ma connaissance la seule statue de Shenouda réalisée de son vivant. Le pape se rend à nouveau au Muqattam en 1978 et en 1979, à l'occasion de la fête de saint Sam'ân. Une nouvelle visite patriarcale se déroule ensuite en 1993, après qu'un pan du Muqattam s'est effondré sur des maisons du quartier faisant 40 victimes. Sa dernière visite, qualifiée d'« historique », a lieu lors du transfert des reliques du saint.

A côté des visites du pape, Sam'ân affirme avoir reçu la visite de 37 évêques et de 27 ambassadeurs. En 1999, l'ambassadeur des États-Unis aurait affirmé « qu'il n'y a aucun lieu comme cela de par le monde ». La célébrité du sanctuaire dépasse désormais largement le cadre de la communauté copte : « on parle toujours de l'Égypte pour ses musées et ses pyramides, expliquait le prêtre dans une interview télévisée, mais il y a aussi des lieux comme celui-ci qui font la fierté du pays ».

L'avènement des chaînes satellitaires et la généralisation de l'accès à internet au cours des années 2000, contribue largement à l'attrait du Monastère et à sa célébrité. Des films, sponsorisés par des chaînes chrétiennes, sont alors réalisés, comme *Makān fil qalb* ou plus récemment un film qui était simplement

82 *Makān fil qalb*.

intitulé *Le Monastère de Saint Sam'ân le Tanneur au Muqattam*, réalisé par Ramy Samir en 2008⁸³. Certaines célébrations de l'anniversaire du saint sont également retransmises sur CTV, un canal proche du patriarcat, sans compter les prêches rediffusés chaque semaine sur Sat7 jusqu'en 2013 (la diffusion sera interrompue pour ne reprendre qu'en 2020). Le célèbre chanteur Mohammed Munir fit également apparaître une image du Monastère dans l'un de ses clips en 2002⁸⁴ et en 2014 le jeune réalisateur Ahmed Abdalla y tourna un certain nombre de scènes de son film *Rags and Tatters*⁸⁵. Les Égyptiens peuvent à présent connaître le site sans même avoir à s'y déplacer.

6.3 *Le Monastère comme espace (semi)public*

Le Monastère, qui abrite toutes sortes de services paroissiaux, pourrait également être décrit comme une sorte d'espace public ou semi-public. Il est accessible à tous, ce qui constitue une exception dans le quartier, où les 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 leurs paroisses qui deviennent



FIGURE 13 La grande église Saint-Sam'ân du Monastère
PHOTO NATALIA DUQUE

83 http://www.youtube.com/watch?v=gfVlw_OIvz0&feature=c4-overview-vl&list=PL2908FoEzB5391AD3, consulté le 30/06/2021. Ramy Samir travaille pour Sat 7.

84 Il s'agit de *Madad yā rasūl allah*, sur l'album *Earth ... Peace*, Mondo Melodia, 2002.

85 du Roy, « Le Caire, errance ».

des sortes d'espaces publics communautaires. Les attaques récentes ont cependant encore accentué l'entre-soi qui y règne et les musulmans visitant les églises sont souvent considérés avec suspicion, s'ils ne sont pas purement et simplement refoulés par des policiers le plus souvent eux-mêmes musulmans.

On trouve peu de lieux ouverts à tous en Égypte, à plus forte raison dans l'un des quartiers les plus denses du pays. Les parcs sont rares et presque tous payants, tandis qu'un nombre important de clubs, dont certains se situent sur les rives du Nil, sont réservés aux militaires, aux policiers, aux avocats, aux juges ou simplement à ceux qui ont les moyens de s'acquitter du droit d'entrée. Nous avons vu que des espaces destinés à l'origine à accueillir au Muqattam le tout-venant et à s'ouvrir à la vie du quartier, se sont peu à peu refermés. Ceux qui les géraient connaissaient en effet des difficultés pour maîtriser les conflits typiques de cette « société de proximité⁸⁶ ». 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 spatial⁸⁷ ». Ce qui veut dire aussi que les disputes sont fréquentes, qu'elles peuvent parfois dégénérer en batailles rangées entre familles, ou entre différentes bandes et même à l'occasion en affrontements confessionnels.

Les rumeurs circulent rapidement et peuvent avoir des conséquences importantes sur la réputation de celui ou celle qui en est la cible. On peut donner l'exemple de la période précédant le mariage qui donne lieu à de véritables enquêtes de voisinage à propos de la réputation du ou de la fiancé(e). Toute information à son propos, fondée ou non, est alors susceptible d'enterrer définitivement le projet d'union. Autant dire que les jeunes s'adonnant à quelque activité réprouvée, le font en général loin de leur quartier, dans les jardins publics (mais payants), au centre-ville ou dans les *malls*, quand ils parviennent à y accéder⁸⁸. Le quartier des chiffonniers n'est pas loin de Madinat Naṣr où se trouve City Stars, le plus grand *mall* du Caire. Il s'agit de l'une des sorties classiques entre amis du Muqattam, mais l'entrée du centre-commercial est contrôlée et le public filtré. Ceux qui restent à la porte sont en général les

86 Battesti, Puig, « Comment peut-on être urbain ? », 158.

87 Battesti, Puig, « Comment peut-on être urbain ? », 158.

88 Battesti, Puig, « Comment peut-on être urbain ? », 160-161. Sur les *malls* et la nouvelle culture consumériste voir Mona Abaza, *Changing Consumer Cultures of Modern Egypt* (Leyde/Boston : Brill, 2006).

groupes de garçons, surtout quand leur allure les signale comme des habitants des quartiers populaires.

Le Monastère est donc venu offrir une respiration au quartier, une manière d'espace public, même s'il reste avant tout un espace religieux et, à ce titre, surveillé de près. Il m'est par exemple arrivé d'y être contrôlé alors que je discutais avec un ami et son épouse. Le gardien voulait s'assurer qu'il s'agissait bien d'une situation de mixité licite. Mon ami étant marié la situation s'est résolue lorsque le gardien l'a reconnu. Le Monastère est le seul lieu où l'on entre librement, où l'on peut jouir de l'espace et du bon air. C'est l'unique endroit du quartier où les jeunes adultes, hommes et femmes (l'essor des médias sociaux a probablement changé considérablement la donne), peuvent s'observer⁸⁹. Le Monastère constitue dès lors une sortie commode pour les jeunes fiancés avides de se connaître et de se voir, car ils peuvent y évoluer sans chaperon. S'ils sortent en ville, ils devront être accompagnés par un frère ou un cousin plus âgé. Les tables disposées sur l'esplanade centrale constituent un lieu agréable où l'on peut s'installer pour un pique-nique ou pour discuter entre amis.

Le Monastère est également devenu un terrain de frime pour les jeunes adolescents, surtout les garçons, car les filles du quartier ne s'autoriseraient pas de tels comportements dans un espace mixte. Pendant la grande réunion du jeudi, les jeunes au look excentrique, cheveux teints, ou sculptés à grand renfort de laque, semblent bien peu attentifs au prêche⁹⁰. Ils passent de rang en rang, l'air fier, et le regard chargé d'ironie face à l'autorité des *khuddām* qui tentent de les fixer sur leur chaise. La foule crée des interstices de liberté permettant de déjouer le contrôle social. De la même manière, l'exorcisme constitue également une sortie appréciée par ce même public de jeunes frimeurs amusé par le spectacle⁹¹.

Les recoins sont nombreux au Monastère et les jeunes en profitent à l'occasion pour se cacher et s'y livrer parfois à des activités prohibées. C'est en tous cas ce que des habitants du quartier m'ont raconté, avouant préférer que leurs enfants n'y passent pas trop de temps sans surveillance. Le Monastère peut donc à l'occasion être l'objet du même genre de critiques que celles qui visent régulièrement les jardins publics. On peut sans doute lire dans ces opinions défavorables, une volonté de distinction sociale. Il paraît certes difficile de

89 Mêmes observations chez Oram, *Constructing*, 163.

90 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 », *Jadaliyya* (28 nov. 2011), http://www.jadaliyya.com/pages/index/3312/the-battle-of-muhammad-mahmud-street_teargas-hair-.

91 Sur les exorcismes se reporter au chapitre 6.

parler de classes sociales clairement délimitées dans ces quartiers populaires, où les individus sont liés par l'interconnaissance et les liens familiaux. On peut tout de même déceler des aspirations à se distinguer de la masse chez les plus riches ou les plus éduqués. Ceux qui se perçoivent comme appartenant à la classe moyenne n'ont cependant pas toujours les moyens de ces prétentions. Certains habitants du Muqattam peuvent ainsi se retrouver coincés entre leur rejet des « excès de proximité⁹² » et un mode de vie bourgeois en réalité 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]⁹³ ». Au Muqattam, ces stratégies de distinction se traduisent souvent par le choix d'écoles privées situées hors du quartier, et, de ce fait, plus coûteuses que les établissements publics.

Les églises du Muqattam sont également le lieu de tels frottements entre cette catégorie d'habitants qui aimerait se distinguer du commun et les autres. Les notables parcourent par exemple volontiers en voiture les deux cents mètres qui séparent leur domicile du lieu de culte et refusent que leurs enfants jouent dans la rue, de peur qu'ils n'y entretiennent de mauvaises fréquentations.

On voit à travers ces exemples qu'Abūnā Sam'ān tient un rôle plus important et plus ample que n'importe quelle association de quartier, précisément du fait de la constitution du Monastère en un lieu ouvert. Cette ouverture, le prêtre la maintient grâce à la variété des rôles qu'il endosse. 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 suffisante des différents environnements qui irriguent la vie sociale du Muqattam pour parvenir à gouverner cet espace de sociabilité qu'est le Monastère.

7 Conclusion : la paroisse comme dispositif de pouvoir

Le Monastère est pris dans une dialectique complexe entre autonomie et dépendance. Le père Sam'ān se ménage une importante marge de manœuvre en usant habilement de ses différents réseaux. Vis-à-vis du pouvoir ecclésiastique, il peut se targuer d'entretenir des relations politiques ne dépendant pas du patriarcat copte – cette indépendance étant encore renforcée par son

92 Voir l'article de Marc Breviglieri, « L'insupportable. L'excès de proximité, l'atteinte à l'autonomie et le sentiment de violation du privé », in *Compétences critiques et sens de la justice*, dir. Marc Breviglieri, Claudette Lafaye, Danny Trom (Paris : Economica, 2009).

93 Jean-Charles Depaule cité dans Battesti, Puig, « Comment peut-on être urbain ? », 157.

rôle d'intermédiaire dans les projets de développement, qui impliquent des centres de pouvoir tels que le gouvernorat. Les procédures mises en œuvre par le patriarche Shenouda pour renforcer son autorité, ont en outre permis à Sam'ān d'affermir son emprise sur sa paroisse. Le prêtre reste cependant tenu de rendre « hommage » au pape s'il veut recevoir, en retour, des signes de reconnaissance et d'inclusion au sein de l'Église copte. Face au pouvoir politique, le Monastère apparaît comme un centre de redistribution ne devant qu'une faible part de ses ressources aux députés du lieu. Il constitue également un réservoir convoité de voix coptes dont le père Sam'ān est réputé détenir le contrôle. Quant aux rapports avec les acteurs du développement, le prêtre est toujours apparu comme un interlocuteur privilégié du fait des liens qu'il entretient avec le pouvoir politique et ecclésiastique, mais également grâce à l'autorité dont il jouit au sein de la communauté des *zabbālīn*. Il existe certes des contre-pouvoirs, de même que des possibilités de s'affilier à des églises concurrentes, mais un habitant du Muqaṭṭam aura inévitablement besoin de Sam'ān à un moment ou à un autre de son existence, pour des raisons relevant des registres spirituel, politique, économique ou social.

L'un des liens les plus solides noué entre les gens du quartier et leur prêtre, réside finalement dans leur histoire commune, dans une affection réciproque établie au fil des années. Sam'ān fut le premier à s'intéresser aux chiffonniers et un attachement profond s'est établi entre le prêtre et ses paroissiens. Certains lui reprochent aujourd'hui d'être trop absorbé par la gestion de sa célébrité, de passer trop de temps à accueillir des invités de marque, pour pouvoir s'occuper de ses ouailles. La communauté s'est élargie et l'emploi du temps du prêtre, ainsi que son âge, ne lui permettent plus d'accomplir les visites à domicile (*iftiqād*) qui furent pourtant à la base de la relation nouée avec les chiffonniers.

Le Muqattam comme dispositif charismatique

Après avoir examiné dans le chapitre précédent les stratégies d'insertion du père Sam'an au sein de l'Église copte, je vais aborder maintenant le pôle de la virtuosité/contre-structure, exposé dans le schéma de Jean-Pierre Albert, ou celui du pôle prophétique selon Max Weber¹. Je proposerai une analyse du « travail syncrétique² » complexe qui amena des prêtres coptes à adopter des pratiques religieuses introduites en Égypte par des missionnaires protestants, provoquant une inflexion de plusieurs aspects de la pratique religieuse, selon des configurations inédites. En contrepoint de cette première approche par les influences extérieures, je montrerai comment la « charismatisation³ » de certains coptes s'explique également par des évolutions générales liées aux conditions particulières de modernisation et de sécularisation du pays – particulièrement depuis les années 1960, qui marquent le début d'une période d'effervescence religieuse chez les chrétiens d'Égypte⁴. Je décrirai comment la pratique du prêtre des chiffonniers et de ses fidèles se structura progressivement en un dispositif orienté vers la conversion religieuse. Cet assemblage de récits, de lieux, d'émotions, de médias, ou encore d'objets matériels, sera l'objet de ce chapitre. Mais avant tout, l'expression « dispositif charismatique » mérite d'être éclaircie.

1 Un dispositif charismatique

Il convient de s'interroger d'abord sur le charisme de Sam'an mais aussi sur les christianismes charismatiques dont le succès international ne se dément guère depuis plusieurs décennies. Je vais, dans les pages qui suivent, expliciter les logiques qui font du prêtre des chiffonniers un être au-dessus du commun des croyants. Je montrerai comment il se rattache à une tendance, ou une mouvance, chrétienne « charismatique » qui se manifeste de diverses manières.

1 Max Weber, *Sociologie de la religion*, traduit et présenté par Isabelle Kalinowski (Paris : Champs Flammarion, 2006), 152-173.

2 André Mary, « Syncrétisme », in *Dictionnaire des faits religieux*, 1199.

3 L'expression charismatisation des coptes est reprise à Febe Armanios.

4 Voile, *Les coptes*, 189-243.

Rappelons d'abord que le terme *charisma*, d'origine chrétienne, désigne à l'origine des dons accordés par Dieu à un individu pour le bien de la communauté. Saint Paul utilise ce mot dans le Nouveau Testament. Appliqué aux mouvements religieux charismatiques, le terme se réfère surtout à la mise en valeur de dons particuliers lors des cérémonies – singulièrement le don de guérison (et celui de parler en langues chez les pentecôtistes ou glossolalie). Max Weber qui lança la carrière du concept dans les sciences sociales, distinguait trois types différents de domination. La domination rationnelle, ou selon la loi, caractéristique surtout de l'administration dans les États modernes. Celle-ci n'est probablement pas la source 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 dans l'organisation du service. Vient ensuite l'idéaltype de la domination traditionnelle, « reposant sur la croyance quotidienne en la sainteté de ceux qui sont appelés à exercer l'autorité par ces moyens⁵ », ou encore sur « le caractère sacré de dispositions transmises par le temps ('existant depuis toujours')⁶ ». 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'ordres révélés ou émis par celle-ci⁷ ». Si elle trouve son fondement dans l'extraordinaire, la domination charismatique dépend également d'une forme de reconnaissance de la part de ceux qui s'y soumettent. Cette forme de domination s'appuie souvent sur la possession de charismes et surtout sur un usage particulier de ceux-ci⁸. Je chercherai dans ce chapitre à analyser la domination dans ses usages et surtout en lien avec les configurations particulières où elle se déploie. En effet, la possession de dons – l'exorcisme notamment –, ainsi qu'une forme de prophétisme contestant le rôle de l'Église, sont des traits qui parcourent toute l'histoire des coptes. Le dispositif mis en place par Sam'an constitue en revanche une forme d'innovation qui ne peut se comprendre qu'en analysant l'articulation entre les contextes égyptien et international.

5 Weber cité par Philippe Reynaud, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne* (Paris : PUF/Quadrige, 1998), 160.

6 Max Weber, *Économie et société 1. Les catégories de la sociologie* (Paris : Agora Pocket, 1995), 301.

7 Weber cité par Reynaud, *Max Weber*, 161.

8 Voir les analyses éclairantes de Jean-Baptiste Decherf, « Sociologie de l'extraordinaire. Une histoire du concept de charisme », *Revue d'histoire des sciences humaines* 23, n° 2 (2010).

Mentionnons d'emblée quelques traits typiques qui distinguent les groupes chrétiens charismatiques d'autres formes de pratique chrétienne⁹. L'idée de conversion y est centrale : on ne devient véritablement chrétien que lorsqu'on rencontre le Christ, lorsque l'on se « convertit » à lui en renonçant au péché. Le deuxième trait, lié au premier, réside dans l'insistance sur le repentir permanent du fidèle, en lutte continuelle contre le péché. La troisième caractéristique est un biblicisme prononcé : les charismatiques se réfèrent de manière privilégiée à la Bible, considérée souvent de manière très littéraliste. Ces trois premiers éléments se retrouvent dans certaines tendances du protestantisme évangélique et surtout dans le pentecôtisme¹⁰. Les charismatiques se distinguent des évangéliques *mainstream* par la traduction de leur enthousiasme religieux dans un activisme social, le plus souvent conservateur, et la valorisation de l'expression des émotions dans leurs réunions de prière collectives. Il faut enfin insister sur un trait commun, partagé avec la plupart des mouvements islamistes : les charismatiques tendent à dévaloriser la culture, ou du moins ce qu'ils désignent négativement comme tel¹¹. Le terme charismatique est rarement utilisé en arabe et les ennemis du père Sam'ân l'accusent simplement d'être protestant ou, plus rarement, pentecôtiste (*khamṣīnī*).

Abordons maintenant la question du dispositif, concept aujourd'hui abondamment utilisé dans les sciences sociales¹². Ce dernier est emprunté à M. Foucault par la nouvelle sociologie des sciences, puis par la sociologie des épreuves – ces deux courants cherchant de nouvelles manières d'intégrer les réalités matérielles à l'analyse sociologique¹³. Elisabeth Claverie, dans une

9 On lira sur l'histoire des catholiques charismatiques les analyses de Thomas J. Csordas, *Language, Charisma and Creativity. The ritual Life of a Religious Movement* (Berkeley/Los Angeles/Londres : University of California Press, 1997), 3-40.

10 Voir Sébastien Fath, dir., *Le protestantisme évangélique, un christianisme de conversion* (Turnhout : Brepols, 2004).

11 Comme y insistent judicieusement Birgit Meyer et Bryan Larkin, « Pentecostalism, Islam & Culture. New Religious Movements in West Africa », in *Themes in West Africa's History*, dir. Emmanuel Kwaku Akyeapong (Athens/Oxford/Accra : Ohio University Press/ James Currey/Woeli Publishing Services, 2006).

12 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 ». Michel Foucault, « Le jeu de Michel Foucault », in *Dits et écrits*, t. II (Paris : Gallimard, 1994), 299, cité par Jean-Samuel Beuscart, Ashveen Peerbaye, « Histoires de dispositifs », *Terrains & Travaux* 11, n° 2 (2006) : 4-5.

13 Bernard Conein, Nicolas Dodier, Laurent Thévenot, dir., *Les objets dans l'action. De la maison au laboratoire*, (Paris : Éditions de l'EHESS, 1993) ; Beuscart, Peerbaye, « Histoires de dispositifs », 6-7.

étude sur les apparitions de la Vierge à Medjugorje, s'est servi du concept dans son étude du site du pèlerinage, en évoquant la mise en place d'un « dispositif culturel » par les pèlerins français se rendant en Ex-Yougoslavie. L'anthropologue souhaitait intégrer 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 familiers¹⁴ ». A la suite d'E. Claverie, et s'inspirant de son travail, Emma Aubin-Boltanski a analysé le site de pèlerinage de Béchoate au Liban, théâtre de spectaculaires apparitions mariales¹⁵. Elle décrit le développement du pèlerinage à la suite d'une apparition intervenue en 2004, et étudie la façon dont l'événement fut investi par des entrepreneurs politiques et religieux soucieux de favoriser le dialogue intercommunautaire en mobilisant une « Vierge pour tous¹⁶ ».

Un dispositif désigne donc l'assemblage et l'articulation d'éléments hétérogènes : discours, pratiques, émotions, rapports de pouvoir, lieux et objets, rassemblés par des acteurs sociaux et des situations sociales. Cette approche permet d'intégrer le recours croissant aux médias et à la technique, à l'analyse – microphones, vidéos, écrans, éclairages, internet et télévisions satellitaires –, lesquels jouent un rôle croissant dans les opérations de médiation avec le divin¹⁷. Reste à spécifier la cohérence de ces actants, la logique d'articulation de cet ensemble hétéroclite, ainsi que les épreuves qu'ils doivent passer pour assurer la pérennité du dispositif et son efficacité.

2 Essai de généalogie de la mouvance charismatique

L'Égypte a connu depuis plusieurs décennies un processus de sécularisation qui a modifié en profondeur ses paysages religieux. Je n'utilise pas ici sécularisation dans le sens d'un retrait de la religion de la sphère publique. Je vise davantage les évolutions intervenues dans la manière dont les fidèles définissent

14 Élisabeth Claverie, *Les guerres de la Vierge. Une anthropologie des apparitions* (Paris : Gallimard, 2003), 45.

15 Emma Aubin-Boltanski, « La Vierge, les Chrétiens et la Nation. Liban 2004-2007 », *Terrain* 51 (2008) ; « Fondation d'un centre de pèlerinage au Liban : Notre-Dame de Béchoate », *Archives de sciences sociales des religions* 151 (juillet-septembre 2010) ; « Notre-Dame de Béchoate. Un 'objet-personne' au cœur d'un dispositif culturel », *L'Homme* 203-204, n° 3 (2012).

16 Aubin-Boltanski, « Fondation », 152.

17 Birgit Meyer, « Mediation and Immediacy : Sensational Forms, semiotic Ideologies, and the Question if the Medium », in *A companion to the Anthropology of Religion*, dir. Janice Boddy, Michael Lambeck (Malden/Oxford/Chichester : Wiley Blackwell, 2013).

leurs rapports à la religion¹⁸. L'individualisation du croire – réelle en Égypte – coexiste avec la force des sentiments communautaires. On assiste en effet, au cours des 50 dernières années, à l'affirmation par un grand nombre de chrétiens et de musulmans de leurs choix en matière de religion, n'acceptant plus d'être simplement des chrétiens ou des musulmans de nom¹⁹ : ils choisissent les églises qu'ils fréquentent et vivent, pour certains d'entre eux l'expérience d'une conversion, les amenant à devenir « véritablement » chrétiens (ou musulmans). La figure du converti constitue, il est vrai, l'un des traits majeurs de la modernité religieuse qui se retrouve dans le contexte égyptien comme ailleurs²⁰. En Égypte cette affirmation de l'individu se produit parallèlement à un raidissement des identités religieuses. Beaucoup de croyants optent de concert pour des options similaires, au nom d'une recherche spirituelle personnelle, dont le processus d'ensemble constitue un véritable phénomène de masse²¹. Les évolutions récentes révèlent pourtant une forme d'essoufflement de cette poussée religieuse. On peut en effet observer des signes de plus en plus nombreux d'une désaffiliation vis-à-vis des institutions religieuses, au moins dans la jeunesse urbaine issue de la classe moyenne.

Je vais commencer ce parcours rétrospectif en proposant quelques éléments de généalogie des croyances et pratiques liées aux christianismes charismatiques, en lien avec les missions protestantes occidentales et la progressive acculturation de ces nouvelles idées religieuses au contexte égyptien. Il n'est pas question d'offrir au lecteur une véritable histoire de ce courant qui reste encore largement à écrire, mais, plutôt, de poser les jalons d'une étude exploratoire des moments constitutifs et de l'évolution de la mouvance charismatique. J'aborderai, dans un deuxième temps, les éléments qui font du Monastère un dispositif charismatique porteur d'un message, mais aussi de pratiques concrètes, définissant un rapport de compétition avec l'islam. Enfin, je proposerai une réflexion 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 l'annonce d'un règne terrestre du Christ pour une période de mille ans précédant la fin des temps, cette

18 C'est l'hypothèse formulée par Olivier Roy concernant l'islam de manière générale dans *L'islam mondialisé* (Paris : Seuil, 2002) : la sécularisation ne serait pas incompatible avec le « retour du religieux ».

19 Pour le cas des musulmans voir, Patrick Haenni, *L'islam de marché. L'autre révolution conservatrice* (Paris : Seuil, 2005).

20 Danièle Hervieu-Leger, *Le pèlerin et le converti* (Paris : Champs Flammarion, 2003).

21 Cette remarque judicieuse m'a été faite par C. Mayeur-Jaouen lors de ma soutenance de thèse.

expression peut désigner, de manière plus large, une espérance²², « l'attente d'un *Âge 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 [...]»²³. C'est précisément l'idée exprimée par Abūnā Samʿān de manière plus ou moins directe : l'Égypte sera amenée à redevenir chrétienne dans un futur indéterminé et les *zabbālīn* se trouvent à l'avant-garde de ce mouvement. C'est du moins l'espoir qu'expriment les pratiques du prêtre et du courant dans lequel il s'inscrit. Il s'agit là d'un horizon d'attente qui laisse transparaître les craintes de la minorité quant à son avenir, mais ces discours entraînent également des conséquences réelles dans l'ordre social et politique, sur lesquelles je reviendrai dans ce chapitre.

2.1 *Influences évangéliques en terre d'Égypte*

La mission protestante qui eut probablement le plus grand impact fut celle des presbytériens américains de l'*Associate Reformed Church* qui, s'associant à d'autres églises, devint en 1858 la *United Presbyterian Church of North America (UPCNA)*²⁴. Le premier couple de missionnaires arrive en 1854 et se tourne rapidement vers la Haute-Égypte où il cherche avant tout à atteindre les paysans.²⁵ L'approche privilégiée par ces évangéliques consiste à encourager les fidèles à s'engager dans la foi à travers une lecture personnelle de la Bible. La mission promet une alphabétisation tournée vers la lecture du Livre saint et contribue dès lors, pour la première fois, à mettre en circulation de nombreuses bibles imprimées en langue arabe.

22 Voir Henri Desroches, *Sociologie de l'espérance* (Paris : Calmann-Lévy, 1973).

23 Norman Coh'n, « Réflexions sur le millénarisme », *Archives de sciences sociales des religions* 5 (1958) : 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. Jacques Le Goff, « Millénarisme », in *Encyclopaedia Universalis*, version en ligne, consulté le 8/6/2014.

24 Exactement cent ans plus tard – toujours dans un mouvement de fusion – elle devient la *United Presbyterian Church in the USA (UPCUSA)* Sharkey, *American Evangelicals*, 8-9.

25 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 ses travaux au x^e Congrès international d'Études 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 publié récemment, *Convertir le Monde arabe. L'offensive Évangélique* (Paris : Presses du CNRS, 2018). D'autres auteurs ont consacré des articles qui touchent de près à ce sujet : Beth Baron, « Nile Mother » ; Samir Boulos, « 'A clean Heart like Clean Clothes' : Cleanliness Customs and Conversion in Egypt (1950-1956) », *Islam and Christian-Muslim Relations* 21, n° 4 (2010).

Durant la période coloniale (1882-1922) les missionnaires étasuniens tentent, sans grand succès, de convertir des musulmans. Leur Église connaît tout de même une croissance notable en enrôlant des membres coptes et une coordination avec les autres missionnaires protestants présents en Égypte va progressivement se dessiner²⁶. Les évangéliques – tout comme les catholiques également très présents sur le terrain – contribuent à introduire de nouvelles manières de vivre la religion, à une époque où l'appartenance religieuse est encore essentiellement communautaire. Les missionnaires encouragent un rapport personnel à la croyance, ouvrant la possibilité de vivre la foi comme une conversion individuelle, pouvant parfois aller jusqu'au changement d'affiliation religieuse²⁷. Pour les quelques convertis musulmans, l'apostasie équivaut à une rupture radicale avec la famille et les proches. Il semble en revanche que pour les coptes qui choisissent de passer au protestantisme ou au catholicisme, le choix s'avère moins brutal.

En Haute-Égypte, l'encadrement des fidèles par le clergé copte est alors assez lâche. Jusque dans les années 1970, l'ancrage de l'Église copte dans certains villages reste faible et, surtout, n'offre pas de services comparables (santé, éducations) à ceux offerts par les missionnaires catholiques et protestants²⁸. Dans certains hameaux de Moyenne-Égypte – dans les provinces de Minia et Assiout essentiellement – le nombre de protestants atteint une proportion importante de la population. Dans d'autres villages, ce sont les catholiques qui sont mieux représentés, alors qu'ailleurs encore, on trouve presque uniquement des coptes orthodoxes²⁹. Une part importante de ces convertis change de religion au contact des dispensaires, écoles, et autres institutions dirigées par les missionnaires, tandis que d'autres optent pour le protestantisme au contact de prêcheurs autochtones, travaillant pour la mission américaine ou encore pour l'*American Bible Society*. Dès le début du xx^e s., des missions itinérantes sont créées par de jeunes Égyptiens visitant les villages afin d'y distribuer des bibles et y organiser des réunions de prière³⁰.

2.2 Réactions et mimétisme

Coptes et musulmans réagissent au prosélytisme missionnaire en s'appropriant certaines techniques et modes d'organisation utilisés par leurs adversaires. Les idées du réformisme musulman et du modernisme se propagent

26 Sharkey, *American Evangelicals*, 51-52.

27 Sharkey, *American Evangelicals*, 69.

28 Voir chap. 2.

29 Sharkey, *American Evangelicals*, 73-74.

30 Sharkey, *American Evangelicals*, 246.

parallèlement au développement de l'alphabétisation et de l'enseignement. Elles se développent en milieu urbain et les villageois qui partent vivre en ville tendent à adopter ces valeurs « modernes » : « la propreté, l'ordre, la décence, la pudeur, la componction des attitudes³¹ ». Cette tendance culminera dans l'entre-deux-guerres avec la montée en puissance d'une petite classe moyenne urbaine que l'on qualifiera d'*effendiyya*, souvent employée dans des fonctions liées à l'État et que l'on reconnaît au port du tarbouche³².

Ainsi, dès les années 1920, naissent un certain nombre de groupes musulmans « missionnaires » – au sens d'une mission de l'intérieur – comme 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 musulmans (1928)³³. 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 orphelins³⁴ ». 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 chrétiennes³⁵ ». 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 religion³⁶ ».

Durant les deux premières décennies du xx^e s. apparaissent également de nombreuses associations néo-salafistes, préoccupées de lutter contre ce qu'ils perçoivent comme une occidentalisation des mœurs et qui se donnent

31 Mayeur-Jaouen, *Pèlerinages*, 307.

32 « 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 » ; Lucie Ryzova, « Egyptianizing Modernity through the 'New Effendiya'. Social and Cultural Constructions of the Middle Class in Egypt under the Monarchy », in *Re-Envisioning Egypt*, 124-125.

33 « Al-Shubban Al-Muslimin », in *Historical Dictionary of Egypt*, 364-365.

34 Cité par Fatiha Kaoues, *Développement du protestantisme évangélique au Moyen-Orient. Liban-Égypte. Et évolutions des relations islamo-chrétiennes*, thèse de doctorat (École pratique des hautes études, 2012), 190.

35 Brynjar Lia, *The Society of the Muslim Brothers in Egypt* (Reading : Ithaca Press, 2006), 112, cité par Kaoues, *Développement*, 192.

36 Ben Néfissa, « Citoyenneté morale », 219.

pour objectif de susciter un renouveau de la prédication. Elles naissent dans les villes, certaines d'entre elles entretenant des connexions internationales, alors que d'autres se cantonnent à une audience locale. Cela témoigne de l'apparition d'une « nouvelle sociabilité islamique qui vient rivaliser avec celle, plus traditionnelle, des confréries soufies³⁷ ». 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'islam³⁸ ». Rappelons également l'abolition du califat en 1927, qui provoque une réaction identitaire déjà stimulée par la poursuite de la présence britannique après l'indépendance formelle de 1922. Ces débats identitaires suscitent notamment des polémiques autour des écrits de penseurs modernistes musulmans, comme Taha Hussein ou 'Alī 'Abd al Rāziq³⁹. Les années 1930 voient aussi les missionnaires chrétiens et leurs visées prosélytes susciter de vives campagnes de dénonciation publiques⁴⁰. Leurs actions sont critiquées et le gouvernement se voit sommé de réagir face à ces menées prosélytes. Les débats autour de Simaika et du miracle du Muqatṭam s'inscrivent également dans ce contexte mouvementé. Face aux pressions de plus en plus fortes, la mission presbytérienne se rapproche, après la Seconde guerre mondiale, d'une attitude de témoignage, et tentera désormais d'influencer les coptes et les musulmans par l'exemple de leurs conduites, sans essayer désormais de les convertir frontalement.

2.3 *Les nouveaux réveils chrétiens pénètrent en Égypte*

Le pentecôtisme et les tendances issues d'une seconde vague des réveils religieux, au début du xx^e s., ne tardent guère à s'implanter en Égypte. On en aperçoit les prémisses dès 1869 lorsque le révérend B.F. Pinkerton se sépare de la

37 Catherine Mayeur-Jaouen, « Les débuts d'une revue néo-salafiste : Muhibb al-Dīn al-Khatīb et Al-Fath de 1926 à 1928 », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 95-98 (avril 2002) : 37.

38 Mayeur-Jaouen, « Les débuts », 37.

39 Anne-Laure Dupont, Catherine Mayeur-Jaouen, « Monde nouveau, voix nouvelles : État, société, islam dans l'entre-deux-guerres », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 95-98 (avril 2002).

40 Voir à ce sujet : Francine Costet-Tardieu, « La campagne anti-copte de 1938 », *Orientalia Lovaniensia Analecta* (Actes du huitième Congrès international d'études coptes, Paris, 28 juin-3 juillet 2004) 163 (2007); Heather Sharkey, « Empire and Muslim Conversion: Historical Reflections on Christian Missions in Egypt », *Islam and Muslim Christian Relations* 16, n° 1 (2005); Umar Ryad, « Muslim Response to Missionary Activities in Egypt: With a Special Reference to the Al-Azhar High Corps of 'Ulama (1925-1935), in *New Faith in Ancient Lands. Western Missions in the Middle East in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries*, dir. Murre-Van den Berg (Boston/Leyde : Brill, 2006); Barbara L. Carter, « On Spreading the Gospel to Egyptians Sitting in the Darkness: The Political Problem of Missionaries in Egypt in the 1930's », *Middle Eastern Studies* 20, n° 4 (1984).

mission presbytérienne à laquelle il appartenait, suivi par un groupe de pasteurs égyptiens et de fidèles issus du Sā'īd. Ce pasteur pratique notamment les guérisons par la foi, l'imposition des mains et organise des prières extatiques. En 1874, le pasteur revient d'une visite aux États-Unis où il a obtenu une aide financière des *Plymouth Brethren*⁴¹. Ce groupe, né en 1820 en Irlande, conteste le principe de toute Église établie et le formalisme ritualiste, prônant un retour à la simplicité biblique et organisant de simples réunions de prière au domicile des membres du groupe. Ils essaient rapidement aux États-Unis et en Europe durant le XIX^e s.⁴²

La missionnaire Lylian Trasher – première figure importante du pentecôtisme en Égypte –, arrive à Assiout à la fin du XIX^e s. pour y fonder un orphelinat qui sera soutenu par des pentecôtistes américains dès le début du XX^e s.⁴³ Les adventistes du septième jour s'implantent en Égypte en 1899 par le biais d'un missionnaire irlandais travaillant à Akhmīm, Banī 'Adī et Assiout⁴⁴. Plusieurs églises de la tendance des *Holiness Churches* sont également fondées en Égypte. 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 Fayyoub et à Sohag ; la *Church of God* est fondée par un Américain qui partage son temps entre Assiout et Alexandrie, et finalement la *Church of the Ideal* est fondée en 1920 et possède toujours sa branche principale à Shubrā au Caire⁴⁵. Une mission tournée vers la conversion des musulmans, l'*Egypt Mission Band*, prend pied dans la vallée du Nil en 1898. Il s'agit de sept missionnaires constituant un groupe inter-dénominationnel qui changera ensuite de nom pour devenir l'*Egypt General Mission (EGM)*. Il commence son action 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 ; ses membres prêchent le plus souvent dans des espaces à ciel ouvert⁴⁶.

41 Sharkey, *American Evangelicals*, 41.

42 « Plymouth Brethren », in *Encyclopedia of Evangelicalism*, 547-548.

43 Beth Baron, « Nile Mother. Lilian Trasher and the Orphans of Egypt », in *Competing Kingdoms. Women, Missions, Nation, and the American Protestant Empire, 1812-1960*, (Durham/Londres : Duke University Press, 2010). Les pentecôtistes seraient arrivés en Égypte en 1908 selon Sharkey, *American Evangelicals*, 241.

44 Meinardus, *Christians in Egypt*, 114.

45 Meinardus, *Christians in Egypt*, 112-113.

46 Sharkey, *American Evangelicals*, 82-83.

2.4 *La mission intérieure*

Certains témoignages – tel celui du père Ayrout en 1965, cité par C. Mayeur-Jaouen – nous rappellent que le paysage religieux était, jusqu'aux années 1970, très différent de celui que l'on peut rencontrer de nos jours en Égypte : l'assiduité de la pratique religieuse des coptes en Haute-Égypte était alors beaucoup plus faible. Il semble également que le niveau d'instruction des prêtres laissait souvent à désirer⁴⁷. 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 n'occupe pas encore le terrain des activités spirituelles et paroissiales. L'Association pour le salut des âmes (*Gam'yyat Khalāṣ al Nufūs*) qui atteindra le village d'Abūnā Sam'ān dans les années 1950, naît dans ce contexte d'effervescence et d'activités prosélytes. Elle est créée en 1927 à Assiout, dans le but de gagner des âmes au Christ par l'organisation de réunions de prières et de conférences. Le nom de l'association se réfère à un verset de l'épître de Pierre : « en remportant, comme prix de la foi, le salut de vos âmes » (1 Pierre 1,9)⁴⁸. Khalāṣ al Nufūs se diffuse ensuite à travers tout le pays, comptant aujourd'hui une quarantaine de branches⁴⁹. 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 les termes d'un membre de la branche de Minia⁵⁰.

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 Caire⁵¹. Mais la plus grande extension géographique du groupe se produira dans les années 1950-1960 ; cette décennie voit Khalāṣ al Nufūs s'implanter dans les quartiers pauvres des villes, peuplés de migrants ruraux, qui deviennent dès lors une nouvelle terre de mission⁵². En 1958, l'association fonde également une imprimerie de livres pieux. Ceux-ci prônent la repentance et le retour à Dieu, ou encore relatent les vies de personnages ayant marqué l'association – leurs parcours sont donnés en exemple et constituent

47 Mayeur-Jaouen, *Pèlerinages*, 361.

48 <http://www.khalaselnefoos.org/>, visité le 30/06/2021.

49 L'association n'est mentionnée à ma connaissance dans un ouvrage en langue européenne, que par Kenneth Scott Latourette qui la compare au mouvement américain, Youth for Christ, *Christianity in a Revolutionary Age*, vol. v. (New York/Evanston : Harper & Row, 1962), 284.

50 Dans un petit film sur l'histoire de l'association à Minia : http://www.youtube.com/watch?v=35rHUDv_sXE, consulté le 30/06/2021.

51 <http://www.khalaselnefoos.org/> : je me fonde sur les historiques de chaque branche, disponibles sur le site internet de l'association.

52 Par exemple : 1961 à 'Ayn Shams, 1962 à Zawiyā al Ḥamra.



FIGURE 14 Photo du groupe de Shubrā en 1955, tiré du livre *Al fāḍil al akh ʿIzzat Aṭīyya 1925-2005*, éditions Khalas al Nufūs

autant de modèles pour mener une vie de repentance (*ḥayat al tawba*). Des traductions de livres chrétiens sont également proposées au lecteur⁵³. Le jeune Farahāt sera précisément appelé au Caire pour devenir responsable de cette imprimerie.

La ressemblance avec les groupes musulmans que nous avons décrits plus haut, ainsi qu'avec les diaconies rurales, est tout à fait frappante : Khalas al Nufūs est composé de « frères » et repose donc sur un mode relativement égalitaire, quoiqu'uniquement masculin. Ces prêcheurs itinérants sillonnent les campagnes pour encourager les fidèles à se rapprocher de Dieu par la prière et la lecture du Livre Saint.

2.5 *L'ouverture œcuménique de Mattā al Miskīn (1919-2006)*

Dans les années 1950-1960, cet évangélisme appelant au repentir et au dépassement des frontières confessionnelles entre chrétiens, trouve un terreau favorable chez de jeunes coptes éduqués. La définition des modes d'appartenance

53 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>.

à la communauté et d'accès aux « biens de salut⁵⁴ » constitue alors un enjeu majeur de l'affirmation de l'identité chrétienne en Égypte. Comme nous l'avons vu, l'influence des christianismes étrangers eut un impact important sur l'ingénierie communautaire copte et sur les manières de transmettre la tradition religieuse. Mattā al Miskīn jouera un rôle central dans la formulation et la légitimation d'une forme d'œcuménisme spirituel copte. Il est l'un des personnages centraux de la vie de son Église dans la seconde moitié du xx^e s., malgré les relations conflictuelles qu'il entretient avec le pape Shenouda. 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'Église copte. De manière comparable à ce qui se passe chez les musulmans, la réforme provient des marges des institutions religieuses traditionnelles. Chez les coptes, ce sont le renouveau du monachisme et l'engagement croissant des laïcs, qui permettent de contourner la rigidité d'une Église considérée comme sclérosée et rétive au changement.

Mattā travaille comme pharmacien dans le Delta. En 1948, il décide de tout quitter pour devenir moine. Sa vie, dont je vais exposer schématiquement les grandes lignes, résume bien les tensions qui traversent la communauté copte de l'après-guerre. Mattā se trouve en conflit permanent avec la hiérarchie cléricale et part vivre en ermite dans une grotte pour échapper à la vie communautaire. En 1954, le pape l'envoie à Alexandrie où il devient vicaire patriarcal. Il y entreprend une activité vigoureuse dans les domaines de la réforme institutionnelle et de la pastorale avant de retourner ensuite en son monastère. Mattā se fâche rapidement avec l'abbé et décide de s'installer au Caire, où il ouvre une maison pour accueillir des hommes consacrés au service spirituel (*mukarrasīn*). Son activisme gêne le pape Kirillus VI qui le menace d'excommunication s'il refuse de quitter la capitale. Il part alors dans le désert du Wādī Rayān (à proximité du Fayyoub) pour y mener, entre 1960 et 1969, une vie d'ermite avec quelques compagnons. Le pape sort à nouveau le moine de son isolement, le chargeant cette fois de partir rénover le couvent de Saint-Macaire fort mal en point à l'époque⁵⁵. Il remplira sa mission avec brio, parvenant à transformer le monastère en une entreprise économique prospère et un lieu de rayonnement intellectuel⁵⁶.

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 fut 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*, 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/Mattā-el-maskine-biographie>, consulté le 24/10/2013, page plus accessible.

Dans les années 1940-1950, le moine apporte une certaine légitimité spirituelle à une forme d'œcuménisme de terrain qui se pratiquait déjà au sein du service social⁵⁷. Il fraye ce chemin vers l'union des chrétiens en puisant aux fondements de la tradition théologique et monastique copte. Dans son autobiographie, Mattā fait remonter cette préoccupation aux années 1940, après s'être aperçu que la plupart de ses compagnons pensaient que protestants et catholiques iraient droit en enfer. 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 tradition orthodoxe, 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 orthodoxe britannique, Lazarus Moore, joua semble-t-il un rôle important dans la genèse de ce livre en transmettant à Mattā les textes 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 Rédempteur⁶¹ ». Dès lors, 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-politique⁶², visant

57 Voir chap. 2.

58 El Khawaga, *Le renouveau*, 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*, 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'Église orthodoxe d'Antioche.

61 Citation tirée de, *Al Masiḥī fil Muḡtamaʿ*, le chrétien dans la société, 1968, cité dans Luc Barbulesco, *Participation politique de la communauté copte d'Égypte, 1881-1981 : attitudes collectives et orientations idéologiques*, thèse de doctorat (Paris : IEP Paris, 1990), 241.

62 Expression de Guirguis, *Les coptes*, voir son chap. 4.

à la transmission « d'un mode de socialisation et d'identification⁶³ » à l'Église, comprise comme l'équivalent de la communauté : tous les actes et pensées du copte doivent être tournés vers l'héritage de l'Église d'Alexandrie, perçue et conçue comme un espace englobant tous les aspects de la vie du fidèle. Mattā insiste, en revanche, sur la distinction des instances spirituelles et temporelles, prenant dès lors à contre-pied le projet shénoudien⁶⁴. Le moine estime que son rôle est de défendre les valeurs chrétiennes, en se posant en exemple vivant, davantage qu'en tentant de contrôler la vie des fidèles.

Le thème du repentir comme conversion occupe une place centrale 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 bienveillance⁶⁵.

L'éloge de « la vie de conversion » selon une traduction française (*ḥayat al tawba* dans la version arabe et véritable leitmotiv de Sam'ān), occupe une place importante dans l'œuvre du théologien. Il y voit une « actualisation du baptême », sans laquelle celui-ci se trouverait sans effets⁶⁶. Mattā intègre cette idée dans une perspective eschatologique plus large :

Maintenant encore le seul besoin palpable est le besoin d'un repentir collectif. L'égarément 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 nécessairement⁶⁷.

63 El Khawaga, *Le renouveau*, 271.

64 El Khawaga, *Le renouveau*, 274-275.

65 Matta El-Maskine, *L'expérience de Dieu*, 9.

66 Voir « La conversion et l'ascèse selon l'Évangile » tiré d'un livre du même nom datant de 1975 in *La communion d'amour*, Abbaye de Bellefontaine, 2007, 99-104.

67 *Malakūt Allah*, Le Royaume de Dieu, 1982, cité in Nevine Mounir Tawfiq, « Le chrétien et la société dans la pensée de Mattā al-Maskīn », *Proche Orient Chrétien* 50 (2000) : 93.

2.6 *Reconfigurations religieuses : retour du religieux et sécularisation*

Il est important, pour comprendre les réveils religieux qui marquèrent l'Égypte post-nassérienne, de revenir ici au contexte d'ensemble des années 1960, cette « décennie charismatique⁶⁸ » marquée par un déferlement d'apparitions et de miracles au sein de la communauté copte. Au-delà du conflit opposant les charismatiques à la ligne prônée par le pape Shenouda, il convient de présenter le contexte plus large de ces mutations qui touchent d'abord la population chrétienne des villes. La décennie 1960 est précédée d'un important développement de l'édition hagiographique. Les intercesseurs entre Dieu et les fidèles se multiplient à travers la redécouverte ou l'invention des saints de la tradition. Ces intermédiaires sont présents dans la vie quotidienne des croyants, comme en attestent les recueils de témoignages relatant les miracles obtenus au bénéfice des fidèles. Tout cela concourt à la naissance d'une nouvelle « pédagogie de l'intercession » (B. Voile), venant répondre aux besoins spirituels d'une classe moyenne éduquée qui se développe alors dans les villes.

Si cette version de l'intercession se distingue du courant charismatique par la place accordée aux intermédiaires, elle témoigne aussi, à sa manière, d'un fort mouvement d'individualisation du croire. En effet, si la vénération collective des saints est encouragée, le fidèle est également amené à entretenir des liens personnels avec son intercesseur. S'en remettre à un saint ou une sainte du répertoire, entretenir une relation personnelle avec lui ou elle tout au long de sa vie, est présenté comme une nécessité pour tout copte désireux de vivre conformément aux principes de l'Église et de la communauté auxquelles il appartient⁶⁹. Cette tendance est toutefois contrebalancée par le processus de communautarisation des coptes, encadrés par un clergé autoritaire – les deux processus conjugués aboutissant à une sorte d'« individualisme communautaire⁷⁰ ».

La tendance à l'individualisation du rapport au divin semble donc partagée par l'ensemble du renouveau copte des années 1960, mais les charismatiques vont la radicaliser dans le sens d'un lien plus direct entre le croyant et 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 – à l'endroit des excès du culte des saints et de la Vierge. Il consacre notamment un livre entier à la Mère du Christ sans faire référence à aucun miracle – fait plutôt

68 Expression utilisée par B. Voile dans son livre, *Les coptes d'Égypte*.

69 Voile, *Les coptes*, 250.

70 Expression reprise à Philippe Gonzalez, *Voix des corps, voix des textes. Une sociologie du protestantisme évangélique*, thèse de doctorat (Fribourg : Université de Fribourg/EHESS, 2009).

rare dans la production écrite copte de cette époque. Mattā ne nie pas la qualité d'intercesseur de la Vierge, mais il circonscrit rigoureusement le champ de cette médiation en affirmant que « l'Église orthodoxe ne croit pas qu'il soit possible que quiconque soit intermédiaire entre Dieu et les gens si ce n'est Jésus le Messie⁷¹ ». 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 quiconque⁷² ».

Au moment où rayonne avec une nouvelle vigueur le modèle du moine et de son combat spirituel, Mattā met en garde contre l'utilisation de la revigoration de ces cultes traditionnels pour asseoir une autorité personnelle ou contraindre les fidèles. L'hagiographie est en effet abondamment utilisée par des hommes de religion pour asseoir leur prestige – Sam'ān en constitue un bon exemple. Elle permet aussi d'exprimer l'angoisse des coptes face à la modernité et aux menaces de l'islamisme militant. Les vies de saints prolongent et développent les récits légués par la tradition, leur adjoignant des séquences édifiantes au travers desquelles les coptes se voient proposer des modèles de comportements dignes de bons chrétiens. Cette tendance à la moralisation condamnant le tabac, l'alcool, et les jeux d'argent, est largement partagée avec les musulmans. Comme le note Jean-Noël Ferrié, à partir des années 1970 « la bigoterie [est devenue] l'attitude la mieux partagée en Égypte »⁷³. Une pression se fait sentir progressivement poussant chacun à afficher sa religiosité dans l'espace public afin d'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 impersonnels⁷⁴.

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 fidèles⁷⁵. Pour accomplir leurs tâches d'édification, les prêtres s'appuient sur des images, des livrets hagiographiques, des objets pieux, des films, et surtout des *tarānīm*, ces chants chrétiens très appréciés des coptes. Ces

71 Cité par Voile, *Les coptes*, 250.

72 Voile, *Les coptes*, 250.

73 Ferrié, *L'Égypte*, 21.

74 Jean-Noël Ferrié, « Figures de la moralité en Égypte : typifications et publicité », in *Urbanité arabe. Hommage à Bernard Lepetit*, dir. Jocelyne Dakhlia (Toulous : Actes Sud, 1998), 138.

75 Séverine Gabry-Thienpont, Laure Guirguis, « Émotions religieuses online : pratiques contemporaines du *tarānīm* dans le monde copte », *Religioscope. Etudes et analyses* 29 (sept. 2013), http://religion.info/pdf/2013_09_Gabry_Guirguis.pdf.

artefacts sont partie intégrante du bouillonnement religieux que connaît alors l'Égypte. Ils contribuent à faire advenir de nouvelles « formes sensorielles », selon l'expression de Birgit Meyer, qui souligne par son usage l'importance de la matérialité de la pratique religieuse et la manière dont celle-ci s'articule à des sensations et à des émotions⁷⁶.

Shenouda, s'il tente de canaliser ce qu'il perçoit parfois comme des excès, n'en intègre pas moins ces aspects à son projet de totalisation communautaire. 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 Patriarche⁷⁷ ». Ces artefacts sont des vecteurs de *baraka* mais aussi d'émotions, lesquelles constituent l'une des caractéristiques centrales du mouvement charismatique, et dont se nourrit également la tendance *mainstream* incarnée par le pape Shenouda.

Les *tarānīm* actuels, influencés à l'origine par des pratiques protestantes, empruntent tout autant à la chanson pop égyptienne contemporaine et par son intermédiaire à une culture mondialisée⁷⁸. Ces chants sont omniprésents dans le quotidien des coptes mais ne font pas l'objet d'un investissement discursif et dogmatique important, à l'inverse des chants liturgiques réputés remonter à la plus haute antiquité – tout au plus certains *tarānīm* sont-ils identifiés comme relevant du « patrimoine de l'Église⁷⁹ ». En revanche, ils sont investis par le corps des fidèles qui y vivent des expériences émotionnelles menant parfois à des états proches de la transe (c'est notamment le cas lors des réunions du chanteur Māhir Fāyiz)⁸⁰. L'Anbā Mūsā, l'évêque général responsable de la jeunesse, a comparé il y a quelques années ce genre de manifestations religieuses, à des pratiques dignes du *zār* (cérémonie musicale traditionnelle visant à contrôler les esprits) et, plus prosaïquement, à une discothèque. Il dénonçait la pratique de *tarānīm* centrés sur « le corps et les émotions (*gasad*

76 Meyer, « Mediation ».

77 Gabry-Thienpont, Guirguis, « Emotions », 10.

78 Gabry-Thienpont, Guirguis, « Emotions », 15-16.

79 Certains chants, considérés comme plus anciens, sont ainsi identifiés comme relevant du patrimoine de l'Église. Il s'agit de faire le tri entre ce qui est acceptable ou non comme chansons religieuses. Voir sur ces questions, Gabry-Thienpont, *Anthropologie*.

80 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 étant 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 affirment par conséquent être les véritables autochtones d'Égypte. Entretien avec Māhir Fāyiz, réalisé avec Séverine Gabry-Thienpont en 2010.

wa infīā'lāt) » qu'il opposait à « la raison et l'esprit (*ʿaql wa rūḥ*) »⁸¹. L'appel à la raison semble ici fonctionner comme une injonction au respect de la tradition, tandis que les émotions – le mot arabe utilisé signifie de même agitation – sont assimilées à une forme de désordre. La production de clips religieux semble dans les faits échapper largement au contrôle clérical en mettant en scène 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 en réalité omniprésent dans les chansons chrétiennes et dans d'autres manifestations contemporaines de la foi⁸². L'Église tente d'imposer la retenue et la maîtrise des affects et de s'opposer à cette religiosité des sentiments qui continue pourtant à se diffuser dans les activités spirituelles paraliturgiques dont nous verrons qu'elles se sont considérablement développées sous le règne de Shenouda. Le patriarche lui-même composa de nombreux textes de chansons pieuses, contribuant à en légitimer l'écoute⁸³.

La diffusion de ces artéfacts bénéficia de nouveaux supports comme la cassette puis le cd, la presse communautaire et, plus récemment, internet. Mais à la différence des musulmans, les coptes ne disposaient pas des media nécessaires à la diffusion de programmes religieux, jusqu'à l'arrivée des chaînes satellitaires dans les années 2000⁸⁴. On assiste alors à une relative libéralisation des médias et des chrétiens égyptiens se mettent à investir les chaînes satellitaires. Des canaux émettant en arabe depuis l'extérieur du pays, apparaissent et le gouvernement égyptien octroie en 2003-2004, des licences permettant à des chaînes salafistes d'émettre sur les bouquets satellitaires égyptiens⁸⁵. Durant cette période, deux mouvements contradictoires se développent donc en parallèle : une libéralisation de la presse et de la parole, et une forte radicalisation des discours religieux. De nouveaux acteurs, libérés des impératifs du

81 Oct. 2013, <https://www.youtube.com/watch?v=N3BkgQSGKIc>, visité le 30/06/2021. 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 dériver blâmables. Voir Kreil, *Du rapport au dire*, 63-64.

82 Gabry-Thienpont, Guirguis, « Emotions », 9.

83 Gabry-Thienpont, *Anthropologie*, 100-115.

84 Les émissions de radio consacrées à l'islam se multiplient dans les années 1960, les émissions de télévision se développent dans les années 1970.

85 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 musulmans et salafiste*, organisée par l'iReMMo, le 16/11/2013, en ligne : <https://www.youtube.com/watch?v=25HB1WN1v6M>, consulté le 30/06/2021.

débat égyptien, peuvent désormais s'exprimer depuis l'étranger, à l'abri d'éventuelles représailles.

3 Un dispositif de conversion

Si le mouvement de spiritualité charismatique auquel participe le Monastère tend à minorer la place des intercesseurs traditionnels, Sam'ân se retrouve pourtant lui-même en position d'intermédiaire privilégié entre le ciel et l'ici-bas. Il incarne un modèle inatteignable pour le simple fidèle, car son action relève directement d'une inspiration divine. Il jouit d'une forme d'autorité charismatique, de « montée en singularité⁸⁶ », qui s'appuie sur des dons extraordinaires : le prêtre possède le charisme de guérison et toute son œuvre d'entrepreneur de sens est légitimée par le lien direct qui le relie à Dieu. En cela Sam'ân 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. Sam'ân, en ce qu'il se positionne comme répondant à une vocation de source divine, se rapproche donc de l'idéal-type prophétique proposé par Weber. Le grand sociologue allemand distingue en effet le prophète du prêtre, ce dernier se mettant « au service d'une tradition sacrée, alors que le prophète revendique une autorité en vertu d'une révélation personnelle ou de son charisme⁸⁷ ».

Quelle est donc la spécificité de la pratique religieuse du père Sam'ân et en quoi permet-elle de le rattacher à la tendance « charismatique » ? C'est, je crois, l'insistance sur l'acte de conversion qui se trouve au cœur de son projet spirituel, qui le singularise par-rapport à la ligne officielle de l'Église. J'évoque ici un projet dans le sens où les différents aspects que je vais décrire, prennent sens les uns par rapport aux autres et tissent la trame d'un message adressé aux fidèles qui se rendent au Monastère, ou qui suivent les prêches du père Sam'ân sur Sat 7. En effet, cette insistance sur la nécessité de rencontrer personnellement le Christ, la pratique des exorcismes et la conversion des musulmans, finissent par s'articuler en un dispositif cohérent. Les discours formulés depuis le Monastère contiennent une charge eschatologique indéniable mais le plus souvent codée – ces messages pouvant dès lors être interprétés de manière variable selon les individus. Le dispositif exprime un véritable projet spirituel, mais maintient sciemment la dose d'ambiguïté imposée par l'environnement égyptien.

86 Expression empruntée à la sociologue de l'art Nathalie Heinich, *Être écrivain. Création et identité* (Paris : La Découverte, 2000).

87 Weber, *Sociologie*, 153.

3.1 *Le père Zakariyyā Buṭrus*

Je dois ici évoquer la figure tutélaire de Zakariyyā Buṭrus car celui-ci contribua de manière décisive à forger, une synthèse ou un compromis, entre charisme et orthodoxie copte. Ce prêtre sera, dans les années 1960-1970, le père confesseur de Faraḥāt (le futur père Samʿān). Fāyiz Buṭrus Ḥinayn naît en 1934 à Kafr al Dawār, dans le Delta, d'un père collecteur d'impôts. Pour lui permettre de suivre des études secondaires, sa famille s'installe dans la ville de Damanhour, où il fait la connaissance du père Būlus Būlus⁸⁸. Perdant son père très jeune, le futur Abūnā Zakariyyā passe un concours pour devenir enseignant, tout en continuant ses études de littérature anglaise à l'université. Il participe aux diaconies rurales, partant prêcher pendant les vacances dans les villages les plus reculés de la campagne égyptienne. Le jeune homme entre ainsi en contact avec les innovations introduites par le mouvement des écoles du dimanche qui utilise de nouveaux moyens pour atteindre les fidèles :

St George [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 activities⁸⁹.

Un évêque l'entendant un jour prêcher, suggère à Fāyiz la voie de la prêtrise. Il est ordonné en 1959, sous le nom de Zakariyyā, dans la paroisse de Shībīn al Kūm (Delta). 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 pour son interprétation pratique du texte saint, supposée répondre aux préoccupations quotidiennes des fidèles ; le second est un prêcheur évangélique américain prônant une théologie simple et sentimentale basée sur l'idée de rédemption⁹⁰.

88 Sur ce prêtre, voir chap. 2.

89 Robinson, *Defying*, 18.

90 « Dwight L. Moody », in *Encyclopedia of Evangelicalism*, 647-648. Cette génération de prêcheurs qui œuvre après la Guerre civile aux États-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* ». Ariel Colonomos, *Églises en réseaux. Trajectoires politiques entre Europe et Amérique* (Paris : Presses de Sciences Po, 2000), 145.

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'Église copte de la ville le chargent de contrecarrer les menées prosélytes de l'association. Pour ce faire, Zakariyyā se plonge dans les Pères de l'Église, concentrant ses efforts sur la question du salut, cruciale dans le discours de ses adversaires. Le prêtre connaît une véritable révélation en lisant Cyrille de Jérusalem (IV^e s.), l'amenant à la conclusion que les plans divins sont en réalité d'une extrême simplicité pour ce qui touche à la rédemption. Il se met à organiser des « *revival meetings* » qui auraient même fini par attirer les membres de Khalāṣ al Nufūs. C'est également à cette époque que le prêtre 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 la paroisse de Saint-Marc (ou Cleopatra du nom de la rue où celle-ci est située) dans la banlieue huppée d'Héliopolis. Zakariyyā Buṭrus y connaît entre 1969 et 1989, un impressionnant succès dû à ses prêches et surtout à ses exorcismes, qui attirent de nombreux adeptes – parmi lesquels certains musulmans. On raconte même que le grand écrivain Tewfik El Hakim se serait converti dans cette église⁹¹. Faraḥāt participe aux réunions, de même que Ṣabrī Yūnān, qui deviendra plus tard Abūnā Makārī, l'un des plus célèbres exorcistes coptes avec Sam'ān.

Durant ces années, le prêcheur met en place des équipes de laïcs formés à la prédication, qu'il envoie sillonner les campagnes de la Haute-Égypte et du Delta. C'est également une période d'innovations dans la mission et le prêche. Les sermons de Zakariyyā sont enregistrés et commencent à circuler dans toute l'Égypte et son église met en place le premier réseau télévisé interne, permettant de diffuser les cérémonies dans plusieurs salles les jours d'affluence⁹².

Après ces années de succès, son prosélytisme auprès des musulmans finit par causer au prêtre de nombreux ennuis avec les autorités égyptiennes, ainsi qu'avec la hiérarchie ecclésiastique copte qui l'accuse de dévier de l'orthodoxie. Shenouda publie, entre 1978 et 1980, une série d'articles visant directement la pratique de Zakariyyā. Le livre qui les rassemblera, s'intitule : *Bida'*

91 Histoire mentionnée par Robinson, *Defying*, 49-50. Je l'ai également entendue raconter par un *khādīm* du Muqattam.

92 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 Charles Hirschkind, « The Ethics of Listening: Cassette-Sermon Audition in Contemporary Egypt », *American Ethnologist* 28, n° 3 (août 2001).

al khalāṣ fi laḥza (L'hérésie du salut instantané) et développe une critique virulente des idées désignées comme « protestantes ». Shenouda s'en est rarement pris nommément à ses ennemis, mais l'on pouvait facilement deviner qui était visé, comme à l'occasion de la polémique post-mortem qu'il déclencha contre son vieux rival Mattā al Miskīn⁹³. Le pape recourut tout de même à l'excommunication à quelques reprises. Abūnā Dāniyāl, un moine charismatique attirant les foules en fit les frais dans les années 1990 et, plus récemment, en 2007, Georges Ḥabīb Bibawī connut le même sort pour avoir accusé publiquement le patriarche de nestorianisme⁹⁴.

3.2 *La centralité du prêche*

Les prêtres charismatiques se distinguent particulièrement par le style de leurs prêches. Le prêche est devenu le lieu par excellence de l'expression par l'orateur, à travers les conseils et injonctions aux fidèles, d'une vision du salut, du péché, ainsi que du comportement attendu de la part des simples fidèles. Les missionnaires protestants du XIX^e s. ont beaucoup critiqué les prêtres coptes, les accusant de ne quasiment pas donner de sermons. L'Église égyptienne ne connaissait-elle que la répétition machinale de la liturgie ? Les curés ne prenaient-ils jamais la parole en chaire ? Les travaux de Febe Armanios ont montré que les prêtres coptes délivraient bien des sermons à l'époque ottomane, portant sur des questions concernant la communauté, mais aussi sur des aspects touchant à la morale publique, comme la consommation d'alcool⁹⁵. Des observateurs, tel le missionnaire J. Leeder, reprochaient pourtant aux prêtres d'utiliser de vieilles homélies plutôt que de composer eux-mêmes le sermon durant la messe⁹⁶. La mission anglicane, CMS, mit sur pied un séminaire pour instruire les futurs prêtres coptes entre 1843 et 1848.

93 Il lui reproche sa déification de l'homme. Celle-ci semble pourtant trouver des bases solides dans la tradition alexandrine, voir Stephen J. Davis, *Coptic Christology in Practice. Incarnation and Divine Participation in Late Antique and Medieval Egypt* (Oxford : Oxford University Press, 2008). Jacques Masson a consacré plusieurs articles à cette querelle entre Mattā et Shenouda : « Théologies comparées : Shenouda III et Mattā al-Maskin », *Proche Orient Chrétien* 55, n° 1-2 (2005) et « La divinisation de l'homme. Les raisons de l'opposition de Shenouda III », *Proche Orient Chrétien* 57, n° 3-4 (2007).

94 Guirguis, *Les coptes*, 175-176.

95 Armanios, *Coptic Christianity*, 118-145.

96 Sedra, *From Mission*, 108. Le même débat a eu lieu chez les musulmans. Muhammed Abdu critiquera les prêcheurs et proposera même un plan de réforme de la profession. Voir, Patrice Gaffney, « The Changing Voices of Islam : The Emergence of Professional Preachers in Contemporary Egypt », *The Muslim World* LXXXI, N°1 (1991).

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 Christianity⁹⁷.

Il est difficile d'analyser dans le détail une question qui n'a pas été étudiée pour elle-même et qui reste marquée par certaines ambiguïtés (les prêches dont on parle sont-ils uniquement ceux qui sont prononcés durant la messe ?). Disons seulement que les influences missionnaires, coptes et catholiques, contribuèrent à infuser un nouvel esprit à l'Église copte. Celui-ci partage d'ailleurs de nombreux points de ressemblance avec les mutations que connut l'islam, à la même époque, à travers son « moment moderne » analysé par Nadine Picaudou, et ressortit donc à une logique plus large de modernisation religieuse⁹⁸. Le rapport à la religion se rationalise, se textualise, en opposition à la culture orale traditionnelle, qui se recompose sous l'influence de l'introduction des méthodes d'éducation modernes en Égypte. La tradition est réinvestie par une démarche fondamentaliste de retour aux textes, dans la perspective d'une relecture du corpus désormais orienté vers l'utilité sociale. De cette manière « s'impose un discours sur les finalités sociales du religieux⁹⁹ ». 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 doté d'une existence objective indépendante de l'individu¹⁰⁰ ». La parole religieuse entend dès lors éclairer les différentes actions du croyant ; elle se retrouve lestée de nouveaux rôles éducatifs et moraux.

La réunion (*igtimā'*), consacrée au prêche (*wa'z*) et à la prière, est d'abord adoptée par les protestants égyptiens. Côté copte, Ḥabib Girgis¹⁰¹ prononce dès les années 1920 des prêches à ses étudiants de l'école cléricale, dans le but

97 Sedra, *From Mission*, 117.

98 Que celle-ci situe entre 1860 et 1930. Nadine Picaudou, *L'islam entre religion et idéologie. Essai sur la modernité musulmane* (Paris : Gallimard, 2010).

99 Picaudou, *L'islam*, 97.

100 Picaudou, *L'islam*, 86.

101 Pour rappel le fondateur des catéchismes coptes.

de leur transmettre des connaissances sur l'histoire et la tradition. 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 qui, dans les années 1960, va donner forme à la « réunion générale » alors qu'il est évêque en charge de l'éducation religieuse. Il la dénomme d'abord « leçon » (*dars*), ce 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 éducatif¹⁰² ». Dina El Khawaga lit dans le développement de cette pratique une manière d'assimiler tout fidèle à un novice, tels les diacres et séminaristes, dans le but de les inclure dans l'Église à travers le processus de cléricatisation. Grâce à 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, contribuant grandement à sa popularité. Jusqu'à sa mort, Shenouda maintiendra cette réunion hebdomadaire dont le succès viendra légitimer de manière claire ce type de manifestations spirituelles. Cette réussite inspire de nombreux prêtres et évêques, sans doute impressionnés par le potentiel de mobilisation des réunions patriarcales (on compte entre 5.000 à 8.000 personnes à la réunion hebdomadaire)¹⁰³.

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 – se mettent en place, provoquant une efflorescence de discours et de pratiques. Les évêques généraux développent également leurs propres réunions, selon leur domaine de spécialisation – à l'image de l'Anbā Mūsā organisant des rassemblements destinés à un jeune public¹⁰⁴.

3.3 *Un christianisme de conversion*

Abūnā Sam'ān connaît une conversion dans sa jeunesse, un changement de vie l'amenant à se conformer aux préceptes du christianisme (tels qu'il les concevait) et se découvre assez jeune une vocation de prêcheur¹⁰⁵. Par sa participation aux activités de Khalāṣ al Nufūs, puis à travers sa mission auprès des chiffonniers, il souhaite à son tour convertir des chrétiens et des musulmans à la « vraie » religion. Il prêche inlassablement cette conversion au Christ, seule manière selon lui de devenir un vrai chrétien. A ses débuts, lors des réunions

102 El Khawaga, *Le renouveau*, 350.

103 El Khawaga, *Le renouveau*, 351.

104 Sur l'Anbā Mūsā voir Hasan, *Christians*, 183-198. Pour une analyse de ses prêches, voir El Khawaga, *Le renouveau*, 374-377.

105 Voir Intermède.

au Muqattam, les repentis étaient invités à monter sur scène pour raconter leur rencontre avec Jésus dans un style évangélique, voire pentecôtiste. Se plaçant dans les pas du Christ, il avait alors l'habitude de laver les pieds des *khuddām* avant chaque réunion spirituelle. Ces réunions sont aujourd'hui le lieu par excellence d'expression de cet appel à la repentance (*tawba*).

Une réunion générale se tient tous les jeudis dans l'une des grandes églises du Muqattam. Avant l'arrivée du prêtre, un chœur entonne une série de chants religieux dans le style « pop » évoqué plus haut. Une bonne partie de ces chants sont des compositions de Māhir Fāyiz, un chanteur très en vogue chez les coptes charismatiques. De manière révélatrice, les chansons que l'on écoute dans les réunions de l'Église protestante de Qaṣr al Dūbāra ou aux réunions de Khalāṣ al Nufūs, sont exactement les mêmes que celles que l'on chante au Muqattam. Ce sont également les mêmes *power point* qui voient défiler les paroles avec pour fond d'écran des images plus ou moins religieuses, des Christ en croix ensanglantés, ou des photos récupérées sur internet. Après le prélude musical, Abūnā Sam'ān arrive pour prononcer un prêche dont la durée est variable mais que le prêtre fut obligé de limiter à une demi-heure pour les besoins de la diffusion télévisée, un prompteur lui indiquant alors le temps imparti. En 2013, l'évêque du Muqattam décida d'interdire la rediffusion des prêches, même si celle-ci a repris de plus belle en 2021.

Les sermons de Sam'ān sont marqués par la question du péché et de la rédemption. Ils invitent à rencontrer personnellement le Christ. Cette insistance sur le repentir, ainsi que le caractère peu traditionnel des chants entonnés lors des réunions, font dire aux détracteurs d'Abūnā Sam'ān que son style à quelque chose de « protestant ». Les prêches du prêtre sont autant d'appels à rejeter les péchés et à changer de vie. Jésus apparaît dans les discours de Sam'ān comme une figure d'amour et, dans le même temps, comme un être d'une grande sévérité, qui « terrifie les cœurs mauvais », et œuvre à créer un « cœur nouveau¹⁰⁶ ». La repentance est souvent présentée comme un nouveau baptême. L'expérience du repentir peut se répéter, comme on le voit dans l'hagiographie d'Abūnā Sam'ān qui en vit plusieurs épisodes¹⁰⁷. Le prêtre prône d'ailleurs la repentance perpétuelle, comme l'exprime bien l'expression *ḥayāt al tawba* (vie de repentance), souvent posée en idéal à suivre. Le prêche « sam'ānien » se tient à distance du quotidien, abordant peu de cas concrets, à l'opposé des sermons de Shenouda. Sam'ān raconte certes de petites histoires

106 Prêche du 24/6/2011, en ligne : <https://www.youtube.com/watch?v=0Ge80a5cNto>, visité le 30/06/2021.

107 Voir chap. 3.

stéréotypées, où les protagonistes finissent par se repentir, mais la plupart du discours est construit autour de citations et d'histoires bibliques. La palette des comportements humains évoquée est en effet 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 des citations du Texte sacré. Lorsque les péchés sont spécifiés, ils sont le plus souvent genrés. Ce sont ceux qui se commettent dans la rue ou au café, domaines par excellence des hommes ; il s'agit surtout du tabac, des drogues, des jeux ou de l'alcool. Cela ne signifie pas pour autant que la moralité des femmes ne soit pas prise en compte au Monastère, mais les exemples utilisés en réunion générale pour expliciter les mauvais comportements sont toujours des fautes liées à l'espace public, lieu dont les femmes sont le plus souvent exclues au Muqaṭṭam¹⁰⁸. Les réunions spirituelles destinées aux femmes se tiennent séparément de celles auxquelles assistent les hommes et sont animées par Mme Su'ād – la seule exception à cette ségrégation de sexes étant la réunion générale du jeudi soir ouverte à tous et bien entendu la messe.

Des réunions spirituelles se tiennent également à destination des membres de la communauté locale chaque semaine, notamment une réunion pour les jeunes hommes et une pour les jeunes femmes. D'autres moments sont réservés aux diplômés, aux *khuddām*, ou à d'autres catégories. Le Monastère accueille aussi des prêcheurs laïcs venant de quartiers plus favorisés qui viennent animer ces rassemblements. Ces réunions de jeunes sont extrêmement répandues dans les paroisses coptes. Elles permettent de discuter des problèmes quotidiens : le mariage, le sexe, l'amitié, le travail et même souvent les problèmes liés à l'actualité¹⁰⁹. Il existe, par ailleurs, des réunions séparées pour les jeunes étudiants réputés avoir d'autres attentes que les travailleurs manuels. La réunion spirituelle des jeunes hommes du Muqaṭṭam ne différencie en revanche pas les publics d'un point de vue social ; tous se réunissent dans une démarche de repentance, centrée autour de pratiques marquées par l'extraversion des émotions¹¹⁰.

108 L'aspect genré du discours religieux ne sera pas approfondi dans ce travail. A ce sujet, voir : Armanios, « The Virtuous Woman » ; Armanios, Amstutz, « Emerging Christian Media » ; Mayeur-Jaouen, « Umm Irīnī ».

109 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.

110 Mais j'ai eu l'occasion d'assister à des réunions organisées par des sous-groupes de jeunes diplômés.

23 mars 2010, carnets de terrain

Une réunion de jeunes se déroule à la suite d'un tournoi de football. Chacune des équipes portait le nom d'un saint. L'animateur « refait le match » en montrant des photos du tournoi. On joue ensuite 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 et ses membres prient. Dans l'autre, les joueurs pensent surtout à gagner la partie et sont prêts pour cela à aller jusqu'à briser les jambes des adversaires. L'un des joueurs met son projet à exécution mais s'est au final lui qui se blesse. Celui qu'il avait essayé d'agresser lui vient alors en aide, le porte ; l'autre s'exclame alors sur un ton dramatique : « Ah c'est toi qui me porte ! ».

Ensuite, vient le prêche de Sam'an qui 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 parvenir à s'y tenir, mais qu'il y est arrivé par la grâce de Dieu. Une prière collective fait suite à ce discours.

La thématique du nécessaire repentir, l'omniprésence du péché, écrasent 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 asymétrique. Ceux qui sont amenés à se repentir ne se situent pas sur un pied d'égalité avec celui qui les y invite. L'organisation de ces réunions laisse davantage apparaître une injonction à se plier à l'idée de repentance qu'une véritable invitation à rencontrer librement le Christ. En cela, Sam'an se situe en quelque sorte à mi-chemin entre l'autorité paternaliste et une spiritualité de la rencontre individuelle avec le Sauveur. La relation d'autorité reste pour lui une obligation religieuse. Il l'a d'ailleurs exprimé explicitement dans une interview donnée à l'hebdomadaire *Rūz al Yussif*: obéir aux autorités en place représente, selon lui, une obligation biblique¹¹¹. La grande différence réside finalement dans le fait que les membres de Khalāṣ al Nufūs appartenaient pour l'essentiel à la même classe sociale, ce qui n'est pas le cas de Sam'an et des *zabbālīn*.

111 *Rūz al Yussif*, 24/05/2009, 19.

De nouvelles pratiques se développent au Muqaṭṭam, qui illustrent bien l'oxymore « individualisme communautaire », emprunté à Philippe Gonzalez. C'est le cas des « prières individuelles improvisées à haute voix¹¹² ».

A la fin du prêche d'avril 2009, prononcé par un *khādīm* extérieur à la communauté, on éteint les lumières. L'assistance est composée de trente à quarante jeunes hommes du Muqaṭṭam. Chacun prend la posture qui lui convient. Tête enfouie dans les bras croisés, appuyé à un mur, debout les paumes tournées vers le ciel, chacun murmure 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. Les voix remontent ensuite une dernière fois en intensité avant de se taire, avant de reprendre en chœur le Notre Père de clôture¹¹³.

3.4 *La contestation du rôle des intercesseurs*

La vague de merveilleux qui submerge l'Égypte à partir des années 1960 suscite rapidement la réaction du haut clergé qui cherche à la canaliser. A partir des années 1970 Shenouda, arrivé à la tête de l'Église, tente de contrôler cette éruption de miracles en tous genres, en encadrant notamment les pèlerinages, dans l'optique de les purger de toutes les habitudes jugées déviantes d'un point de vue moral ou religieux¹¹⁴. Le mouvement charismatique s'avance plus loin dans cette direction critique, en choisissant d'investir les miracles néotestamentaires par excellence que sont les exorcismes et les guérisons. Ceux-ci symbolisent en outre particulièrement bien 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 optique largement influencée par les chrétiens occidentaux, particulièrement les protestants charismatiques.

J'ai passé beaucoup de temps à discuter de manière informelle avec des *khuddām* travaillant au quotidien avec Sam'ān et lui étant particulièrement dévoués. Je restais parfois des heures à discuter de tout et de rien avec eux, ce qui me permettait de recueillir ce genre d'opinions en tension avec l'« orthodoxie » copte. Les *khuddām* me firent part à plusieurs reprises du scepticisme

112 Giulia Charuty, « Les liturgies du malheur. Le souci thérapeutique des chrétiens charismatiques », *Le Débat* 59, n° 2 (1990) : 69.

113 Observations, avril 2010.

114 Mayeur-Jaouen, *Pèlerinages*, 345-379.

du prêtre face à la surabondance des miracles, comme les icônes exudant de l'huile ou les apparitions de la Vierge¹¹⁵. Alors que je questionnais un jour un jeune homme travaillant au Monastère, lui demandant s'il pensait que l'anniversaire de saint Sam'ān pourrait devenir un jour un véritable *mawlid*, celui-ci me répondit : « *mafīsh qiddisīn* » (« 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 m'assura que si, bien entendu, les saints existent, mais que les miracles proviennent de Dieu lui-même¹¹⁶. Dans un prêche de 2012, Sam'ān exprima cette idée avec fougue :

[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'Église 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 cm¹¹⁷.

S'il ne s'agit certes aucunement d'un rejet clair et franc du rôle des saints, il semble que l'on assiste à un recentrement sur le Christ, ayant pour corollaire un affaiblissement du rôle dévolu aux intercesseurs. Cet aspect de la pratique

115 Rappelons l'apparition, évoquée au chap. 3, que Sam'ān refusa d'homologuer.

116 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, on le voit aussi dans le choix des prénoms qui sont de plus en plus identifiables comme « coptes » : soit ce 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 ... J'ai pu constater, lors des appels dans le catéchisme que j'ai suivi, qu'une écrasante majorité des pères des enfants (le nom de famille est encore souvent en Égypte le prénom du père) portaient des prénoms neutres du point de vue religieux : Yūsif, Magdi, Rizq, Usāma ... Le même constat a été fait par Sebastian Elsässer dans sa thèse (*The Coptic Question*, 151) lequel 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 rahmatu llāhi wa barakātuh* » (la miséricorde de Dieu et sa grâce) qui accentue son caractère musulman.

117 Juin 2012, Sat 7 : <https://www.youtube.com/watch?v=-JekwmeAZmg>, consulté le 30/06/2021.

des charismatiques entre bien entendu en tension avec les croyances majoritaires au sein de la communauté copte.

3.5 *Nouvelle fluidité des frontières dénominationnelles*

Ces nouvelles inflexions de la pratique religieuse se perçoivent aisément au type de public qui fréquente le Monastère. Celui-ci est surtout issu 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, une église évangélique de tendance charismatique, située à proximité de la place Taḥrīr. La responsable de la communication électronique de Sam‘ān est ainsi de confession grecque orthodoxe et s’est mise à fréquenter des 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, ce qui l’a décidée à se rapprocher de son guérisseur. Elle s’est occupée pendant plusieurs années du site internet du Monastère, ainsi que des pages Facebook de l’église et d’Abūnā Sam‘ān. Elle est convaincue de la nécessité de dépasser la division des chrétiens en différentes dénominations.

À l’été 2011, j’ai également rencontré au Muqaṭṭam une jeune étudiante venue jouer le rôle d’interprète pour un groupe de jeunes Coréens envoyés par le groupe missionnaire, *Youth with a Mission*¹¹⁸. Ces jeunes Coréens venaient présenter un spectacle de mime pour enfants, qui mettait en scène l’importance de l’amour du Christ. La jeune Égyptienne, étudiante de coréen à l’université de ‘Ayn Shams, est une chrétienne *born again*, capable d’expliquer précisément depuis combien d’années elle s’est rapprochée de Dieu. Elle ne renie pas pour autant son ancrage dans l’Église copte. « *‘Andī intīmā’* » (j’ai une affiliation), précise-t-elle. Son parcours est intéressant à plusieurs titres : elle suit 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 l’église de 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 de petites classes moyennes du nord-est du Caire), elle s’implique dans un groupe dédié au service social, à destination d’un quartier informel voisin. La jeune

118 Mouvement issu du pentecôtisme étasunien. Créé en 1960, il sort assez rapidement du giron pentecôtiste pour adopter des options plus 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 terres occupées par Satan, c’est-à-dire marquées par l’islam, le bouddhisme, le communisme etc. Yannick Fer, *L’offensive évangélique. Voyage au cœur de réseaux militants de Jeunesse en Mission* (Genève : Labor et Fides, 2010).

filles ne se sent pas toujours au diapason de ses compagnons de service. Elle les décrit comme étroits d'esprit, car ils ne comprennent pas, ni ne partagent, son ouverture vis-à-vis des autres chrétiens.

Si ces croyants pérégrins, circulant entre différentes églises, sont souvent des *born again* capables de proposer un récit détaillé de leur rencontre avec le Christ, d'autres ont un profil moins marqué. Des coptes orthodoxes peuvent chercher et apprécier des ambiances de dévotion contrastées. Cet héliopolitain de la classe supérieure aime par exemple suivre la liturgie pascale à Saint-Macaire où à Anaphora¹¹⁹. Les deux sites sont des lieux importants de l'œcuménisme copte, mais leur fréquentation constitue aussi une manière de distinction sociale. Les moines de Saint-Macaire n'autorisent en effet qu'un nombre limité de fidèles à assister aux cérémonies religieuses, afin de préserver l'ambiance de recueillement de leur monastère. Pour y être admis, il faut donc connaître quelqu'un parmi les moines et annoncer à l'avance le nombre exact de visiteurs. Ce croyant, ouvert à diverses ambiances, circule également entre les églises et fréquente même quelquefois des temples protestants. Il est aussi membre d'une chorale qui participe à des *mawālīd*, prêchant la bonne parole dans ces pèlerinages festifs, qu'il décrit comme des lieux de débauche. De plus en plus de coptes se meuvent ainsi entre différentes atmosphères dévotionnelles ; ils apprécient la lente montée de l'ivresse rythmée par les chants et récitations monodiques, alimentée aux vapeurs d'encens, tout autant que l'exaltation collective de l'émotion lors de réunions électrisées au son de *tarānīm* enjoués.

La configuration spatiale d'un sanctuaire comme le Monastère produit également de nouveaux effets sur les rites traditionnels. La taille de la grande église se prête assez mal à l'ivresse évoquée, laquelle convient davantage aux espaces confinés¹²⁰. Mais d'autres rites, notamment pendant la période de Pâques, prennent une nouvelle dimension dans cet énorme sanctuaire dont la configuration se rapproche de celle des grandes églises de Haute-Égypte, où sont organisés les pèlerinages. C'est le cas par exemple du vendredi saint où les fidèles se prosternent à cent reprises à la fin de la cérémonie, alternativement au nord, au sud, à l'est, puis à l'ouest. Ces effervescences collectives, qui sont courantes dans les grands sanctuaires du sud, deviennent accessibles au cœur même de la capitale à un large public urbain.

119 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.

120 Le Monastère étant composé de sept églises de tailles différentes, permet justement de susciter toutes sortes d'ambiances différentes.

De nombreux coptes ne partagent guère cet enthousiasme vis-à-vis de la circulation entre les églises et refusent cette sorte de « marché du religieux »¹²¹. Un des *khuddām* du Monastère me confiait son malaise vis-à-vis de cet équilibre instable entre tradition et charisme. Il juge préférable que chacun prie dans sa propre église. Il m'expliquait en outre s'être senti blessé par une conversation entendue un jour entre deux membres de l'église de Qaṣr al Dūbāra, où l'un des deux interlocuteurs estimait qu'« on devrait leur faire oublier leurs vieilles traditions ». Lorsqu'il exprime ces réserves aux autres volontaires du Muqaṭṭam, on lui reproche son étroitesse d'esprit.

3.6 *La conversion mise en scène dans l'exorcisme public*

Le Monastère porte également un projet prosélyte de conversion des musulmans. Nous avons vu que Zakariyyā Buṭrus était particulièrement actif dans ce domaine, ce qui fut d'ailleurs la cause principale de son départ forcé d'Égypte en 1989¹²². Depuis les années 2000, le prêtre est revenu à l'avant-plan à travers des *talkshows* diffusés sur des chaînes satellitaires arabes chrétiennes. Les évangéliques de Qaṣr al Dūbāra sont également à la pointe de ce prosélytisme, qui vient répondre à des comportements semblables côté musulman¹²³. 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), qui a pour particularité de proposer un service de prière 24 heures sur 24¹²⁴. 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'ān¹²⁵.

121 Voir Olivier Roy, *La sainte ignorance. Le temps de la religion sans culture* (Paris : Le Seuil, 2008), 205-2010.

122 On peut lire en français le témoignage de la conversion d'une musulmane au christianisme dans laquelle le prêtre joua un rôle central : Nahed Mahmoud Metwally, *Une Égyptienne musulmane convertie au christianisme* (Paris : L'Harmattan, 2008).

123 Ce prosélytisme est attesté par plusieurs témoignages que j'ai 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*, 339-341.

124 Voir la page de présentation sur leur site internet : <http://www.ihopkc.org/about/>, visité le 30/06/2021. Ils proposent également une version arabe du site.

125 Voir Anna Dowell, *The Church in the Square : Negotiations of Religion and Revolution at an Evangelical Church in Cairo, Egypt*, mémoire de master (American University in Cairo,

Les tensions autour de la thématique de la conversion sont fortes en Égypte. Changer de religion constitue une affaire risquée, surtout quand il s'agit de renoncer publiquement à l'islam. Dans les années 2000, ces problématiques commencent à trouver un écho médiatique. La nouvelle fortune publique de ces questions doit être comprise à la lueur de l'émergence d'un espace public porté par une presse au ton plus libre, discutant plus ouvertement du droit de choisir sa religion. Des rumeurs de conversion, dans un sens ou dans l'autre, ont aussi été généreusement relayées par des journaux à sensation. Ce nouveau contexte provoque notamment des tensions entre différents groupes chrétiens. A la fin des années 2000, l'évêque Bishūy, grand ennemi de la tendance charismatique et secrétaire du Saint-Synode, fustige régulièrement l'« invasion protestante »¹²⁶. Bishūy va même jusqu'à accuser les évangéliques de nourrir des plans secrets pour convertir les coptes et les musulmans, sur les antennes d'une chaîne de télévision nationale.

Les conversions se trouvent également au cœur des violences confessionnelles. Les affaires ont le plus souvent pour enjeu des femmes. Le bruit court par exemple qu'une relation s'est nouée entre un chrétien et une musulmane (ou l'inverse), ou que des femmes chrétiennes converties à l'islam seraient « séquestrées » dans une église ou un monastère. Au sein de la communauté copte, les histoires d'enlèvements de jeunes femmes et de conversions forcées circulent et nourrissent des craintes profondes¹²⁷. Des conflits de ce genre commencent à être évoqués dans la presse à partir de 2003, provoquant des manifestations de protestation de la part des coptes¹²⁸.

Ces tensions peuvent se lire au travers de la dramaturgie des exorcismes publics, devenus l'une des pièces maîtresses du dispositif charismatique mis en place par Sam'ān. En effet, le Monastère propose une véritable mise en scène de la lutte contre l'islam¹²⁹. Les séances d'exorcisme se tiennent tous les jeudis après la réunion hebdomadaire de prière. Le phénomène a acquis une visibilité croissante depuis la moitié des années 2000, attirant l'attention de

2012), 3-8. Sat 7 accueille des chrétiens de toutes les confessions. Elle transmet en anglais, arabe, persan et turc.

126 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 30/06/2021.

127 Grégoire Delhaye, « La figure de 'la jeune fille convertie et mariée de force' dans le discours militant des coptes en diaspora », in *Conversions religieuses*.

128 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, *Les coptes*, 112-114.

129 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 (X^e-XIV^e siècle)* (Turnhout : Brepols, 2011), 177-221.

journalistes égyptiens et des correspondants de presse étrangers. L'attention du public est d'abord attirée par la diffusion des exorcismes du père Makārī Yūnān sur la chaîne satellitaire al Karāma. Le rituel se déroule chaque semaine à l'église dite « Murquṣiyya al Qadīma » (la vieille église Saint-Marc, l'ancienne cathédrale copte, située dans le quartier de Zāhir non loin de la gare de Ramsès). Sam'ān n'a, de son côté, jamais souhaité que ses exorcismes soient retransmis intégralement à la télévision, bien qu'il soit possible de trouver des vidéos de ces cérémonies sur internet. La diffusion de ces rites un peu particuliers représente une nouveauté qui provoque de nombreux débats concernant leur légitimité et leur signification.

L'exorcisme est omniprésent dans les évangiles et constitue « peut-être l'activité la plus hautement prisée de l'Église primitive¹³⁰ ». D'emblée le triangle guérison, exorcisme, rédemption, marque l'histoire chrétienne. Athanase, considère par exemple que l'incarnation du Christ doit être appréhendée comme un enseignement – révélation de la nature divine – et comme une guérison¹³¹. Il décrit par exemple dans la *Vie de saint Antoine* les nombreuses tentations démoniaques qui assaillent l'ermitte pour le détourner de son combat spirituel¹³². Une ancienne version égyptienne du rite d'initiation monastique s'ouvrait d'ailleurs 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 cieus (6 ; 11-12)¹³³ ». Les guérisons constituent également une part considérable des 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, comme c'est d'ailleurs le cas dans le Nouveau testament¹³⁴. Dans ces récits, la délivrance peut être obtenue grâce à l'intercession de ministres du culte ou de saints, mais aussi par l'intermédiaire d'objets. Le prêtre utilise la croix, l'eau bénite, la Bible, pour obtenir le miracle, mais le cylindre abritant les reliques d'un saint, ou l'icône

130 Brown, *The Cult*, 138. Sur l'exorcisme dans les Évangiles, voir Chave-Mahir, *L'exorcisme*, 28-29.

131 Davis, *Coptic Christology*, 19.

132 Davis, *Coptic Christology*, 27.

133 Jacques van der Vliet, « Demons in early Coptic Monasticism. Image and Reality », in *Coptic Art*, 136-137.

134 Gerard Godron, « Healings in Coptic Literature », in *Coptic Encyclopedia*, <http://ccdl.libraries.claremont.edu/cdm/fullbrowser/collection/cce/id/933/rv/singleitem/rec/10>, visité le 30/06/2021 ; David Frankfurter, « Where the Spirits Dwell : Possession, Christianization, and Saints' Shrines in Late Antiquity », *Harvard Theological Review* 103, n° 1 (janvier 2010).

peuvent également favoriser l'efficacité de l'intercession¹³⁵. On constate donc une étroite correspondance entre guérison, exorcisme et repentance, témoignant d'une vision marquée par un souci de pureté dont le sujet est la communauté davantage que l'individu. Le christianisme oriental diverge du modèle qui se répand dans le catholicisme à partir de XVII^e s. où le prêtre juge les fautes individuelles. La vision qui domine ici « est celle du péché comme d'une maladie, et du confesseur comme d'un médecin¹³⁶ ».

La croyance aux démons, aux djinns et autres esprits est, jusqu'à nos jours, largement partagée par chrétiens et musulmans, comme l'a montré Barbara Drieskens dans son étude au titre évocateur : *Living with Djinn*¹³⁷. Une grande part des croyances des Égyptiens a longtemps relevé – et relève 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 sacré presque universel, identifiable et acceptable pour les membres de diverses dénominations religieuses¹³⁸.

Les musulmans et les chrétiens ont mutuellement fréquenté leurs *mawālid* jusqu'à ce que les réformismes religieux viennent séparer plus nettement les célébrations et combattre les « excès » de la religiosité populaire¹³⁹. Les réformistes se sont préoccupés de séparer, et finalement détruire, des pratiques, des lieux, des croyances, qui jetaient des ponts entre les confessions.

Il existe en Égypte des rites de possession que l'on nomme *zār*, qui s'accompagnent de musique¹⁴⁰. Ceux-ci sont qualifiés d'adorcismes par

135 Godron, « Healings ».

136 Bernard Heyberger, « Morale et confession chez les Melkites d'Alep d'après une liste de péchés (fin XVII^e s.) », in *L'Orient chrétien dans l'empire musulman*, 285.

137 Drieskens, *Living with Djinn*.

138 Bernard Heyberger, *Les chrétiens au Proche-Orient. De la compassion à la compréhension* (Paris : Manuels Payot, 2013), 132.

139 Voir Mayeur-Jaouen, « Que partagent les coptes et les musulmans d'Égypte ? L'enjeu des pèlerinages », in *Religions traversées. Lieux saints partagés entre chrétiens, musulmans et juifs en Méditerranée*, dir. Dionigi Albera, Maria Couroucli (Arles/Marseille : Actes Sud/MMSH, 2009) 219-254.

140 Tiziana Battain, « La divination dans le rituel du zar égyptien », *Égypte/Monde arabe* 14, première série (1993) <http://ema.revues.org/572> ; Drieskens, *Living with Djinn*, 234-335 ; Nicholas Hopkins, « Spirit Mediumship in Upper Egypt », *Anthropos* 102 (2007) ; Hans Alexander Winkler, *Ghost Riders of Upper Egypt. A Study of Spirit Possession*, trad. Nicholas Hopkins (Le Caire/New York : The American University in Cairo Press, 2009 [1936]).

l'anthropologue Luc de Heusch¹⁴¹ qui les distingue des exorcismes, car ils visent à « se concilier la bienveillance des esprits¹⁴² », plutôt qu'à les expulser. En Égypte, une large variété de spécialistes s'occupe des problèmes de djinns, de mauvais œil, ou autres ennuis de santé attribués à une cause surnaturelle. Des musulmans recourent depuis longtemps aux services de prêtres coptes car ceux-ci jouissent d'une solide réputation en ce domaine, et apparaissent même parfois comme des sortes de sorciers. Il faudrait cependant se garder d'y voir trop rapidement une forme de reconnaissance bienveillante de la valeur des prêtres. L'homme de religion copte est, aux yeux de certains musulmans, « réputé inférieur dans l'échelle des êtres, donc plus proche de la nature et plus à même de dominer les forces chthoniennes¹⁴³ » et, comme le remarque B. Drieskens, « the stranger is better in dealing with the unknown¹⁴⁴ ». Des saints chrétiens peuvent aussi être invoqués par des musulmans, tel saint Georges, réputé pour ses pouvoirs contre les démons et les maladies.

On trouve chez les coptes, des prières d'exorcisme dans la liturgie, notamment au moment du baptême¹⁴⁵, mais il n'y a pas de rituel d'exorcisme précisément codifié (au contraire du catholicisme) : ce sont souvent des récitations de psaumes qui sont utilisées pour chasser les esprits¹⁴⁶. Une des descriptions les plus précises d'un exorcisme, nous a été transmise par l'écrivain britannique S.H. Leeder qui relate, au début du xx^e s., les exploits du célèbre évêque du Fayyoun, Abrām (1829-1914)¹⁴⁷. Il reprend le récit d'un jeune copte éduqué, travaillant pour l'administration au Caire et dont la tante a dû recourir aux services de l'évêque :

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 !

141 Giulia Charuty, « Exorcisme », in *Dictionnaire des faits religieux*, 358.

142 Battain, « La divination », § 1.

143 Mayeur-Jaouen, « Que partagent les coptes et les musulmans d'Égypte ? », 239.

144 Drieskens, *Living with Djinn*s, 196.

145 Oswald Hugh Ewart Burmester, *The Egyptian or Coptic Church : A Detailed Description of her Liturgical Services and the Rites and ceremonies Observed in the Administration of her Sacraments* (Le Caire : Société d'Archéologie Copte, 1967), 116.

146 Gérard Viaud, *Magie et coutumes populaires chez les coptes d'Égypte* (Sisteron : Editions Présence, 1978), 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 mamlouke. Nessim Henri Henein, Thierry Bianquis, *La magie par les psaumes. Édition et traduction d'un manuscrit arabe chrétien d'Égypte* (Le Caire : IFAO, 1975).

147 Sur ce personnage : Voile, *Les coptes*, 175-186.

I am going to burn !' The Bishop was praying earnestly, and moved slowly to 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 observed¹⁴⁸.

L'évêque du Fayyoutm était en effet réputé pour ses nombreux miracles, lesquels se sont poursuivis après sa mort. Sa contribution à un exorcisme est par exemple relatée dans une hagiographie datant de 1928 :

La société Tawfiq imprime une image d'Anbâ Abrâm et se chargea de la diffuser dans toutes les directions. Et quand le Qummus Tâdrus de Girga [en Haute-Égypte] en fit 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 calma¹⁴⁹.

La pratique des exorcismes est fréquente à l'occasion des *mawâlid* (pèlerinages), où l'on vient régulièrement demander « la guérison des maux physiques, individuels, ou des souffrances sociales, collectives¹⁵⁰ ». Au pèlerinage de saint Georges de Mît Damsîs dans le Delta, Otto Meinardus a pu observer, dans les années 1960, une scène intéressante. Une femme possédée par un démon est amenée à l'église où elle est enfermée plusieurs jours durant. Le prêtre arrive enfin et prie en brandissant sa croix devant la femme, ce qui

¹⁴⁸ Leeder, *Modern Sons*, 287-289.

¹⁴⁹ Cité par Voile, *Les coptes*, 184.

¹⁵⁰ Voile, *Les coptes*, 32.

excite le démon qui se sent soudain menacé. L'homme de religion interroge alors l'esprit maléfique, lui demande son nom, et parvient à le faire sortir par l'orteil de la femme¹⁵¹.

Gérard Viaud relate en des termes assez semblables un exorcisme auquel il a assisté dans les années 1970 :

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 moi¹⁵².

La presse copte se fait également l'écho de ces pratiques à la même période, à l'image de cet article de l'hebdomadaire Waṭani, 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 malade¹⁵³.

151 Meinardus, *Christians in Egypt*, 227.

152 Extrait de Gérard Viaud, *Les pèlerinages coptes en Egypte* (Le Caire : IFAO, 1979), cité par Mayeur-Jaouen, *Pèlerinages*, 222-223.

153 Article datant de 1964, repris et traduit dans Voile, *Les coptes*, 145.

Le fait que l'on évoque ouvertement l'exorcisme semble constituer une nouveauté, et l'on perçoit dans les commentaires du journaliste, une volonté de concilier ces observations avec une approche rationnelle, marquant par là une relative prudence vis-à-vis de ces phénomènes surnaturels :

Le docteur Zakariyyā al-'Usfūrī, spécialiste des maladies nerveuses, le docteur Fawziyya Wahhaba Hâfiz, directrice du Centre d'orientation et de traitement psychologique, ainsi que le professeur Ahmad Fahmī Abū 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 démons [...]. Il est écrit dans l'Évangile que le Messie chassait les esprits et il a dit que cette espèce ne sort que par la prière et par le jeûne¹⁵⁴.

Un certain nombre de gestes et de techniques se répètent dans ces différents exemples, parmi lesquels certains peuvent encore être observés de 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 croix¹⁵⁵. Les malades qui tombent inconscients, le démon qui « converse » avec l'exorciste et l'expulsion par l'orteil¹⁵⁶, sont également des éléments qui se retrouvent de nos jours chez Makārī ou Sam'ān. Ce rituel de purification pourrait bien contribuer à exprimer l'angoisse collective des coptes. Comme l'écrit Mary Douglas : « En général, quand les rites traduisent une anxiété à l'égard des orifices corporels, la contrepartie sociologique de cette anxiété est le souci de défendre l'unité politique et culturelle d'un groupe minoritaire¹⁵⁷ ».

On trouve donc des éléments incontestables de continuité entre les pratiques que j'ai pu observer au Monastère, et celles que la communauté copte a connues par le passé. Pourtant l'exorcisme, tel qu'il est 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

154 Art. d'A. Filibus dans le journal *Mār Girjis*, 1960, cité et traduit dans Voile, *Les coptes*, 146.

155 Meinardus, *Christian Egypt*, 225.

156 Winifred Blackman y fait également allusion : *The Fellahin of Upper Egypt* (Le Caire/New York : The American University in Cairo Press, 2000 [1927]), 232.

157 Mary Douglas., *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou* (Paris : La Découverte/Poche, 2001), 139.

significations sans pour autant effacer les anciennes¹⁵⁸. Malgré la forte sécularisation qu'a connue l'Égypte depuis plusieurs décennies, ces pratiques – d'ailleurs répandues dans l'ensemble du Moyen-Orient et au-delà – font toujours partie de la vie des Cairotes. Les réformismes chrétiens et musulmans ont cherché à canaliser ces croyances et ont rejeté ce qui ne leur semblait pas conforme à leur perception de l'orthodoxie. La science et l'idéal de progrès ont souvent été invoqués contre ces pratiques, considérées comme des superstitions populaires amenées au Caire par les migrants ruraux. Les êtres surnaturels, pas toujours conformes aux visions prônées par les hommes de religion, n'en continuent pas moins de faire partie de la vie des Égyptiens.

3.7 *La ritualisation de l'exorcisme*

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, Samʿān passe simplement entre les rangs pour prier pour les malades et possédés. En d'autres occasions, la cérémonie obéit à une mise en scène plus élaborée et spectaculaire. Les candidats à l'exorcisme défilent alors devant Abūnā Samʿān et les autres prêtres du Monastère. La plupart des possédés sont traités rapidement. Samʿān impose sa croix sur le front du possédé tout en récitant une prière, l'asperge d'eau bénite, et finalement lui souffle sur le visage, un geste symbolisant l'Esprit saint en actes. Parfois le prêtre prend une gorgée d'eau bénite en bouche et la recrache sur le possédé. Dans certains cas, le prêtre doit livrer un véritable combat contre le démon. Il provoque alors l'évanouissement du possédé. Une fois couché sur l'estrade de l'église, ce dernier est recouvert d'un drap. Abūnā Samʿān entre alors en contact avec les esprits et leur demande : « *Intu kām wāḥid* » (combien êtes-vous ?). Le possédé répond d'une voix distordue : deux ou trois, voire plus selon les cas¹⁵⁹. Abūnā Samʿān demande ensuite 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. Ce dernier se relève alors, ayant visiblement recouvré ses esprits, et le public applaudit. Le rite s'accompagne parfois d'un véritable dispositif musical. L'orchestre varie alors les registres, entre la pop religieuse évoquée plus haut, et des chants

158 Voir par exemple : Ihsan Al-Issa, Abdulla Al-Subaie, « Native Healing in Arab-Islamic Societies », in *Handbook of Culture, Therapy and Healing*, dir. Uwe P. Gielen, Jefferson M. Fish, Juris G. Draguns (New York : Routledge, 2004) ; Sadia Radi, « Les maux entre Dieu, les génies et les hommes », in *Soigner au pluriel. Essais sur le pluralisme médical*, dir. Jean Benoist (Paris : Karthala, 1996).

159 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. Observation personnelle, 2007.

coptes lorsque le ton se veut plus solennel. La musique accompagne l'exorcisme, et lorsque Sam'ān lutte contre un esprit récalcitrant, le chanteur encourage le public à reprendre les hymnes en chœur pour unir leurs forces à celles du prêtre.

Des musulmans viennent chaque semaine au Monastère pour se faire exorciser. Les femmes, rassemblées à l'avant de l'église et reconnaissables à leurs voiles, sont particulièrement mises en valeur. C'est une grande source de fierté pour les chrétiens du quartier. Je rencontre un jour un jeune avocat du Muqaṭṭam que je connais bien. Il se trouve en compagnie d'une jeune collègue musulmane souhaitant se faire exorciser. Mon ami ne cache guère sa fierté en lui faisant visiter le Monastère et lui détaille avec bienveillance les scènes bibliques représentées sur les murs de l'édifice. Il me confie discrètement qu'elle a déjà eu recours à différents spécialistes musulmans mais que rien n'y a fait. Le jeune homme ajoute, probablement pour donner du poids à son argument, que le père de la jeune femme est « un grand cheikh ». A l'issue de la séance, mon ami se montre un peu déçu : la jeune fille a bien été exorcisée, mais par un des assistants de Sam'ān, « beaucoup moins fort » et l'opération s'est avérée infructueuse – il faudra, me dit-il, qu'elle revienne un autre jour tenter sa chance.

Emma Aubin-Boltanski a souligné l'importance cruciale du témoin musulman lors des récits de miracles chrétiens : « le 'musulman' occupe fréquemment la place structurale de la preuve¹⁶⁰ ». La présence de nombreux membres de l'autre communauté aux exorcismes atteste pour les coptes de la puissance du rituel¹⁶¹. L'idée de force, de puissance, est souvent associée à la personne de Sam'ān dans le discours de ses admirateurs. L'un d'eux s'exclamait spontanément à l'évocation du Monastère : « *da dīr gāmid gidḍan* » (c'est un monastère très puissant) ! Une jeune cairote, doctorante en sciences humaines, m'expliquait un jour comment elle avait changé d'opinion à propos des « charismatiques » (elle n'utilise pas le terme mais évoque Sam'ān et surtout Makārī). Il y a encore peu de temps, me dit-elle, 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 ce genre de choses à propos de sa propre religion. Une amie proche la fit pourtant changer d'avis en lui disant : « est-ce que tu penses que tant de musulmans viendraient voir Abūnā

160 Aubin-Boltanski, « La Vierge, les chrétiens », 23.

161 Je n'ai pas réellement enquêté du côté des « possédés » musulmans, mais un jour une famille musulmane sortant du Monastère m'a ramené au centre-ville dans sa camionnette. Ils avaient fait exorciser une jeune fille du clan. Ils se montraient réjouis par cette expérience et appelaient même des proches pour leur raconter la séance sans aucune gêne, ce qui m'étonna.

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 commença alors à réfléchir et son point de vue évolua¹⁶². Ainsi, même pour des gens qui ne sont pas des spectateurs assidus de ces réunions et qui ne se déplacent pas aux exorcismes, ce rite prend valeur de démonstration apologétique face aux musulmans. La « prière des malades » possède à leurs yeux une force d'exposition de la vérité du christianisme. Comme l'écrivait Laure Guirguis, « 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 télescopent¹⁶³ ». La biographie du père Zakariyyā ne laisse guère d'équivoques 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 not they really believed Christ could in fact still heal today. Only if the answer was in the affirmative did he proceed¹⁶⁴.

Abūnā Zakariyyā avait l'habitude significative de s'adresser aux démons en utilisant des noms musulmans comme Muḥammād ou Aḥmad¹⁶⁵. On se rend dès lors compte que la possession continue à jouer son rôle de rituel de purification, contribuant à entretenir la frontière entre les chrétiens et les Autres, impurs, menaçant toujours de contaminer les fidèles. Les tensions communautaires trouvent ainsi dans la possession un langage à travers lequel s'exprimer.

Les esprits sont d'ailleurs eux-mêmes réputés avoir une identité religieuse. Un Égyptien peut être possédé par un esprit ne partageant pas la même foi. Nessim Henry Henein raconte par exemple l'histoire de ce chrétien d'un village de Haute-Égypte, possédé depuis vingt ans par *ḥāgg*¹⁶⁶ Muḥammad. Heba El-Kholy a, de son côté, recueilli des récits de femmes musulmanes de milieux populaires, se plaignant d'être habitées par des esprits chrétiens. Sanā', une

162 Conversation, Le Caire, avril 2010.

163 Guirguis, *Les coptes*, 191.

164 Robinson, *Defying*, 48.

165 Discussion avec Leyla Iskander, avril 2009.

166 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. Nessim Heni Henein, *Mārī Girgis. Village de Haute-Egypte*, 2e éd. (Le Caire : IFAO, 2001), 260.

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 weeks¹⁶⁷.

Les esprits chrétiens poussent les musulmanes dont ils prennent possession, à boire de l'alcool, à se procurer des croix. Ces femmes font également référence aux liens supposément privilégiés entre coptes et Occidentaux. L'une d'elle évoque ainsi la responsabilité dans son malheur du « grand pape des chrétiens » aux États-Unis. Une des manières pour les spécialistes musulmans de gérer ce problème des djinns chrétiens consiste dès lors à tenter de les convertir à l'islam¹⁶⁸. Plus intéressant encore pour notre propos, une femme âgée de Manshiyyat Nāṣir, confia à H. El-Kholy, soupçonner Abūnā Sam'ān d'envoyer des esprits chrétiens à l'assaut des musulmans du quartier¹⁶⁹.

Ces histoires de djinns, de *'afarīt* (sing. *'afirīt* : esprit) ou de *shayaṭīn* (sing. *shayṭān* : diable, au plur. est utilisé comme équivalent de *'afarīt*) permettent de verbaliser les relations aux autres et de se raconter soi-même. Elles contribuent, à leur manière, à l'« identité narrative¹⁷⁰ » 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, ce dont témoigne notamment l'activité des prêtres-exorcistes. La ritualisation de l'exorcisme à laquelle ils s'adonnent, déploie une mise en scène de la lutte contre le mal, contre l'islam, et « doit ouvrir sur la représentation de ce qui se passe [...] sur une scène surnaturelle et intérieure¹⁷¹ ». 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

167 Heba El-Kholy, *Defiance and Compliance. Negotiating Gender in Low-Income Cairo* (New York/Oxford : Berghahn Books, 2002), 185.

168 El-Kholy, *Defiance*, 185-186.

169 Un homme de la communauté des chiffonniers m'a confié, à l'évocation de 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 contre eux.

170 Ce concept est emprunté au philosophe Paul Ricoeur 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* (Paris : Seuil/Point Essai), 1996.

171 De Certeau, *Les possessions de Loudun*, 173.

civiles et médecins laïques¹⁷² ». 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. Aussi bien Makārī que Sam'ān organisent leur « prière des malades » (*ṣalāt al marḍā*) chaque semaine, à heure fixe. De cette façon, par sa répétition, cette pratique, comme le prêche qui la 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 pour exprimer la lutte symbolique contre la religion dominante. Et une fois encore, on peut voir que les luttes symboliques se jouent principalement sur le terrain des corps féminins. L'exhibition de l'exorcisme des femmes musulmanes, vient en quelque sorte répondre aux enlèvements de femmes coptes, converties de force à l'islam, même si ces derniers sont en grande partie fantasmés. C'est l'un des aspects du combat pour la pureté du groupe ethno-confessionnel.

3.8 *L'exorcisme expliqué aux musulmans*

Abūnā Makārī a beaucoup contribué à populariser et à médiatiser les exorcismes, en les diffusant chaque semaine à la télévision. Non seulement le discours de ce prêtre envers l'islam est beaucoup plus agressif que celui de Sam'ān, mais la diffusion de ses séances d'exorcisme touche un public infiniment 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 », qui incombe au prêtre des chiffonniers. Makārī n'hésite dès lors pas à venir s'expliquer à la télévision sur la chaîne satellitaire privée CBC, en mars 2012, et à répondre aux questions d'un journaliste musulman¹⁷³.

Dans cet entretien, le prêtre dévoile 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 sur le nouveau-né lors du baptême, pour 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 interroge Makārī sur le fait de savoir qui de l'homme ou du démon choisit l'autre. « Si l'on parle de celui qui n'est pas croyant ou de celui qui n'est pas chrétien, répond le prêtre, alors il est naturellement la propriété du diable ». Le chrétien baptisé, à condition qu'il suive le droit chemin, ira au ciel et n'a rien à craindre, même s'il est

172 Charuty, « Exorcisme », 358.

173 Il s'agit d'un canal satellitaire privé et généraliste diffusant depuis l'Égypte. <http://www.youtube.com/watch?v=DJKPQ9YV6FA>, visité le 30/06/2021.

toujours susceptible de dévier en cours de route, ce qui explique l'importance du repentir. L'exorciste affirme ainsi ouvertement que les démons s'en prennent principalement aux infidèles et que la seule voie pour lui échapper revient en définitive à devenir chrétien. L'unique moment où les musulmans sont placés du bon côté de la frontière entre bien et mal, est suscité par une comparaison entre les Égyptiens et les Occidentaux. Le présentateur interroge le prêtre sur la plus grande rareté des exorcismes en Occident :

Ici les gens sont profondément religieux, répond Makārī. 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-il contre eux.

Makārī insiste par ailleurs, au cours de l'entretien, sur le caractère extraordinaire du don de guérison, 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'Église copte. Makārī affirme avoir obtenu ce don de chasser les démons à travers une rencontre avec Dieu. Le journaliste demande alors au guérisseur ce qu'il souhaite répondre à ceux qui l'accusent de pratiquer la 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 accusé mon Seigneur ».

Ces prises de position, ainsi que la mise en scène de l'exorcisme des musulmans, suscitent de nombreuses réactions et de multiples critiques – au sein de l'Église et de la part de musulmans –, faisant de Makārī l'une des figures les plus controversées du christianisme égyptien¹⁷⁴. Sam'ān – tout comme son collègue – 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. Le pape tenta à plusieurs reprises de calmer les ardeurs du prêtre par l'entremise de cet évêque. 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 sa démonstration trop évidente de la supériorité du christianisme sur l'islam, mettant le pontife en porte-à-faux vis-à-vis des autorités politiques du pays.

174 Voir par exemple, <http://www.arabwestreport.info/year-2006/week-35/21-father-makary-younan-accused-convincing-muslim-women-convert-christianity-state>, consulté le 30/06/2021.

4 Prophéties égyptiennes et christianisme transnational

Le projet spirituel du prêtre des chiffonniers, qui se lit dans ses pratiques et ses discours, génère de nouveaux « horizons d'attente¹⁷⁵ » pour les chrétiens d'Égypte. Ces horizons se nourrissent d'univers de sens formulés en Occident par des mouvements évangéliques ou pentecôtistes, tout en réinvestissant certaines traditions coptes.

4.1 *Les chiffonniers et la rédemption : la métaphore vive*

Le projet de Sam'ān se fonde sur l'histoire de sa mission auprès des chiffonniers. J'emprunte le concept de métaphore vive à Paul Ricoeur pour insister sur le caractère dynamique de ce récit. Cette narration joue un rôle central dans le dispositif charismatique. « La métaphore, nous apprend Ricoeur, est un travail sur le langage qui consiste à attribuer à des sujets logiques, des prédicats impossibles avec les premiers¹⁷⁶ ». Il s'agit, pour l'exprimer en des termes moins techniques, d'accoler des prédicats qui apparaissent incompatibles avec le sujet auquel ils se rapportent. Certaines métaphores, sédimentées par l'usage, perdent de leur vivacité, tandis que d'autres constituent de véritables innovations sémantiques, capables, dès lors, non seulement de parler du monde mais d'agir sur lui. La métaphore vive apparaît donc comme un « processus rhétorique par lequel le discours libère le pouvoir de certaines fictions de redécrire la réalité¹⁷⁷ ». C'est un aspect sur lequel j'ai beaucoup insisté tout au long de ce travail : les chiffonniers et leur environnement se prêtent particulièrement bien à la mise en récits. La réalité sociale qu'ils vivent est riche de contrastes et de possibilités narratives. Nous l'avons vu concernant le domaine du développement, la problématique des déchets en Égypte, mais également à propos du changement de vie par la foi. Ce genre de récits n'agit cependant pas hors-sol, car ces narrations sont formulées par des acteurs sociaux, dans des contextes précis, et elles s'adaptent aux publics auxquels elles s'adressent.

L'une des grandes forces de Sam'ān fut d'avoir su tirer avantage du récit du miracle du Muqaṭṭam en le réinvestissant de nouvelles significations et en y associant l'histoire de sa propre rencontre avec les *zabbālīn*. Ce

175 Concept emprunté par Paul Ricoeur à Reinhart Koselleck. « 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 », Paul Ricoeur, *Temps et récit 3. Le temps raconté*, Seuil (Points), Paris s. d., 376.

176 Cité dans Olivier Abel, Jérôme Porée, *Le vocabulaire de Paul Ricoeur* (Paris : Ellipses, 2007), 51.

177 Cité dans Abel, Porée, *Le vocabulaire*.

réinvestissement s'est fait à travers des analogies, des réinterprétations, et des déplacements sémantiques, mais aussi, bien entendu, par l'entremise d'objets, d'images et de rituels. Ces différents récits et la part d'implicite et de langage codé qu'ils portent en eux, permettent à différents publics de se représenter l'Abūnā Sam'ān qui leur convient, en fonction de ce qu'ils souhaitent projeter sur lui. La métaphore des chiffonniers n'abolit nullement les significations contrastées attachées à cette communauté. C'est probablement le trait le plus décisif permettant d'évoquer le concept d'hétérotopie à propos du Muqatṭam. L'altérité des *zabbālīn* est telle que le miroir qu'ils tendent, renvoie des images diamétralement opposées en fonction des publics concernés.

Le récit métaphorique formulé par le prêtre à propos des chiffonniers jouit cependant d'une cohérence qu'il convient de souligner. Ce type de narration, qui implique la conversion de « mauvais chrétiens » à leur propre religion, est intimement lié à l'urbanisation massive des coptes au xx^e s, elle-même provoquée par la fulgurante poussée démographique que connut le pays. 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., par différents groupes chrétiens et musulmans, avec des périodes plus intenses que d'autres – notamment dans les années 1920, puis, à nouveau, dans les années 1940-50. Cette prédication itinérante s'est renouvelée à partir des années 1970 auprès des paysans échoués aux confins de la métropole. Ces chiffonniers symbolisaient probablement mieux que quiconque, la masse des chrétiens pauvres, quasi-païens, « arriérés », et pratiquant un christianisme entaché de « superstitions ». A cela venait s'ajouter la saleté et les odeurs, qui caractérisaient le quartier à ses débuts. Comme le souligne Samir Boulos à propos des missionnaires protestants en Égypte :

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 society¹⁷⁸.

178 Boulos, « 'A clean hearth' », 324.

De cette manière le travail métaphorique, le jeu sur les contrastes, permet d'exprimer le changement apporté par la prédication de Sam'ān, en attribuant aux chiffonniers des prédicats incompatibles avec les représentations négatives qui s'attachent à eux – éduqués, bon croyants, propres. Abūnā Sam'ān a évangélisé les chiffonniers, les a « civilisés », voir même purifiés. Le prêtre et son épouse entreprirent-ils pour autant leur œuvre de sensibilisation à l'hygiène uniquement poussés par leurs convictions religieuses ? Pas tout à fait, car ces actions sociales se sont en quelque sorte imposées à eux, et leurs objectifs étaient largement partagés par tous les autres acteurs qui s'impliquèrent auprès des chiffonniers – tous partageaient le même constat sur les conditions sanitaires du quartier et sur la nécessité de les améliorer. Je dirais plutôt que c'est la possibilité de mettre en relation l'image d'arriération des *zabbālīn* (au début des années 1970) avec les progrès réalisés dans les domaines de la santé, de l'habitat, et de l'hygiène, qui permit de faire des chiffonniers un modèle de conversion/civilisation par la foi.

Sam'ān aime répéter aux visiteurs de passage que les *zabbālīn* représentent un modèle à suivre pour l'Égypte entière. Les chiffonniers sont pour lui l'exemple même des plus humbles chrétiens ayant pris le chemin du Christ, comme, un jour, tous les Égyptiens seront amenés à le faire. Le prêtre évoque également un rêve qu'il fit dans sa jeunesse : il se trouvait assis à son bureau et l'Égypte entière défilait devant lui. Cette image entre en résonnance avec la vision défendue par certains évangéliques charismatiques, telle la réalisatrice Diane Vermooten dépeignant Sam'ān en artisan du développement par la foi dans son petit film¹⁷⁹. Ce récit du changement des *zabbālīn* par la religion n'est pas dénué d'ambiguïtés, tout comme les exorcismes qui constituent une autre métaphore de la conversion au christianisme. Lors des séances organisées chaque semaine au Monastère ou à l'église d'Abūnā Makārī, ceux qui cherchent la guérison sont le plus souvent des gens de condition modeste. Ils viennent parfois de loin pour voir et toucher le saint homme aux pouvoirs miraculeux, ou en obtenir une prière.

Un dimanche après la messe du père Makārī, en 2010, je me suis posté devant son bureau, en espérant pouvoir lui poser quelques questions. Une foule dense s'amasse progressivement dans le couloir, attendant l'occasion de pouvoir lui parler, ou, au moins, l'apercevoir. Les *khuddām* n'ayant pu les décourager d'attendre le prêtre, créent alors une diversion en prétendant qu'Abūnā s'apprête à sortir de l'autre côté de l'église. Les fidèles

179 Sur le film de Vermooten voir chap. 4.

sortent dans la cour de l'église permettant aux employés de refermer la porte derrière eux. Ayant compris le stratagème, le petit groupe revient vite à la charge et parvient à s'introduire de force dans le couloir. La ténacité des fidèles est telle que Makārī doit finalement sortir pour leur accorder (en vitesse) une bénédiction collective en les aspergeant d'un peu d'eau bénite. De pauvres gens qui font parfois de longs voyages avec un enfant malade sont éconduits sans ménagement, alors que le chercheur ou le journaliste de passage parvient sans trop de difficultés à obtenir un entretien avec le prêtre.

Ainsi, l'exorcisme se nourrit-il des croyances des classes populaires, tandis que ces mêmes classes populaires sont souvent considérées avec dédain. Des *khuddām* du Monastère me confièrent qu'ils ne croyaient pas aux djinns et aux *'afarīt* ; Sam'ān chasse les *shayaṭīn* (démons), les seuls esprits reconnus par le christianisme¹⁸⁰. De tels discours dénotent la volonté de distinguer les exorcismes de Sam'ān des nombreuses pratiques coutumières liées aux possessions. 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 pourtant la « matière » 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, doivent évoluer, être plus éduqués, moins « sauvages », moins chiffonniers ... Plusieurs Égyptiens, fréquentant régulièrement le quartier, m'ont expliqué que les *zabbālīn* ne changeraient jamais tant qu'ils travailleraient au contact des poubelles. Une femme investie au service du Monastère, issue d'un quartier huppé de la capitale, exprimait bien cette ambiguïté de la représentation des habitants du Muqaṭṭam. Elle m'avait invité chez elle, dans les environs du quartier chic d'Héliopolis.

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 suivant¹⁸¹. 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

180 Entretien avec un *khādīm*, février 2012.

181 Sur les affrontements de mars 2011 au Muqaṭṭam, voir chap. 3.

pourtant qu'il existe une génération éduquée qui est différente, comme X et Y. Elle voudrait d'ailleurs réaliser 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 ») les autres sont restés pareils. 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 Muqaṭṭam¹⁸²]. 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 et 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.

La femme me confie que c'est le lieu qui l'a inspirée, qui l'a attirée (et aussi Sam'ān), pas les gens. Plus tard elle me dit 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 ». Après s'être montrés très réservés par rapport à ces *ṣa'ida* [plur. de *ṣa'īdī*, habitants de Haute-Égypte] et notamment les *mu'allimīn* [les patrons] qui aiment beaucoup l'argent et sont très riches, la femme et son mari font l'éloge de ces gens simples, qui vivent humblement, la Bible toujours dans leur poche qu'ils citent dès qu'ils en ont l'occasion.

On voit dans cet extrait de carnets cette forme d'attraction/répulsion exercée par les chiffonniers. D'un côté, mes interlocuteurs souhaitent les émanciper de leur condition, mais la métaphore vive nécessite, d'un autre côté, que les chiffonniers persistent dans leur être. Est-ce que l'exorcisme attirera toujours autant de spectateurs lorsque les croyances qui y amènent les gens et contre lesquelles luttent les charismatiques se seront affaiblies (si cela se produit) ?

4.2 *Accents millénaristes et prophétiques*

Abūnā Sam'ān rêve d'étendre le rayonnement du christianisme en Égypte, de démontrer la force de la foi chrétienne et d'œuvrer à la conversion du plus grand nombre de coptes et de musulmans. Un « réseau métaphorique¹⁸³ »,

182 Voir chap. 3.

183 Ricoeur, *La métaphore vive*, 306.

mélange de pratiques et de discours, « projette un monde¹⁸⁴ » et fait signe vers de nouveaux horizons de sens. Outre les conversions réelles au christianisme (celles des musulmans ou des *born again*), cette description de la réalité exprime une certaine représentation de la place du chrétien dans la société et de celle du copte au sein de son Église. Au regard des visions et des signes que Samʿān interprète comme autant de confirmations de sa mission divine, on peut décrire le « réseau complexe d'énoncés¹⁸⁵ » émis par le Monastère comme une forme de millénarisme. Celui-ci se nourrit de prophéties eschatologiques qui permettent de poser chaque réalisation de l'activité effrénée du prêtre, en jalons posés sur un chemin tracé par Dieu¹⁸⁶. D'après Sébastien Fath « les pré-millénaristes estiment 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 monde¹⁸⁷ ». Le message émis depuis le Monastère est pourtant loin d'être aussi clair, car il ne peut être exprimé de manière explicite, au grand jour. Dans un pays où la majorité des habitants sont musulmans, les chrétiens ne peuvent affirmer publiquement leur espérance d'une (re)conversion de l'Égypte et l'idée que la révolution pourrait en être le signe annonciateur.

Cet imaginaire trouva particulièrement à s'exprimer dans de grandes réunions œcuméniques de prière organisées en association avec l'Église évangélique de Qaṣr al Dūbāra. Ces rassemblements exprimèrent dans un langage eschatologique, l'attachement des chrétiens à leur pays et, peut-être surtout, leur prééminence sur cette terre biblique. En 2011, notamment, se tint un énorme rassemblement de prière pour l'Égypte qui semblait exprimer l'idée que la vraie révolution consisterait en réalité à devenir chrétien. Je proposerai

184 Ricoeur, *La métaphore vive*, 306.

185 Ricoeur, *La métaphore vive*, 306.

186 Voir Margareth Poloma, « The Millenarianism of The Pentecostal Movement », in *Christian Millenarianism. From the Early Church to Waco*, dir. Stephen Hunt (Londres : Hurst & Company, 2001).

187 Sébastien Fath, « Les charismatiques troisième vague c'est quoi ? », blog du chercheur Sébastien Fath, consulté le 30/06/2021, <http://blogdesebastienfath.hautetfort.com/archive/2007/05/03/les-charismatiques-troisieme-vague-c-est-quoi2.html>. Voir aussi Stéphen Hunt, « The rise, Fall and Return of Post-Millenarianism », in *Christian Millenarianism*.

pourtant de distinguer différentes inflexions dans ces discours, car les prêtres et les pasteurs charismatiques ne se positionnaient pas tous de la même manière au sujet de la révolution. Nous verrons qu'au-delà de la sévérité d'un Abūnā Sam'ān, un prêtre comme Andrāwūs Iskandar exprimait une vision beaucoup plus optimiste, encourageant les jeunes à s'impliquer dans la vie sociale de leur pays. Cela se traduisait chez Iskandar par une appréhension de la révolution en termes positifs, dans la ligne du pasteur de Qaṣr al Dūbāra, mais opposée à celle du prêtre du Muqaṭṭam qui s'était quant à lui montré hostile au soulèvement, organisant même une manifestation en faveur de Moubarak durant la révolution.

Au cours des années 2000, le Monastère accueille de nombreuses manifestations liées à l'église évangélique de Qaṣr al Dūbāra, mais aussi des réunions hebdomadaires du père Andrawūs Iskandar (né en 1960). Ce dernier, responsable d'une paroisse à Damanhour dans le Delta, après avoir été prêtre en Libye (auprès 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 talkshow de Sat 7, *kashshāf al asrār* (révélateur des mystères ou des sacrements). Le père Andrawūs s'est beaucoup impliqué auprès du mouvement interdénominationnel animé par Qaṣr al Dūbāra, participant par exemple aux réunions *iḥsābha ṣaḥḥ*, organisées par l'église évangélique dans sa propriété du Wādī Naṭrūn¹⁸⁸.

L'église-cathédrale du Muqaṭṭam semblait se profiler, depuis 2005, comme une véritable *megachurch* pour la mouvance charismatique. Le terme *megachurch* se réfère aux églises évangéliques américaines qui organisent des réunions spirituelles dans de gigantesques lieux de cultes, parfois des stades. Elles sont souvent autocéphales (le pasteur est indépendant de toutes dénominations) mais entretiennent des liens avec des mouvements prosélytes transnationaux¹⁸⁹. Le Monastère permettait au mouvement charismatique de s'ancrer en Égypte, en s'associant à un lieu de culte copte. Cette image d'une église capable d'unir les chrétiens d'Égypte fut également projetée à l'étranger dans les milieux charismatiques. Ramez et Rebecca Attalla pouvaient ainsi

188 Expression vernaculaire qui pourrait se traduire par « calcule bien ton coup ». Voir : <https://www.youtube.com/watch?v=QYMLr6YTgY&feature=kp>, consulté le 30/06/2021. Ce sont ces rassemblements qui étaient plus particulièrement visés par les déclarations de l'évêque des services sociaux quand il évoquait l'image d'une discothèque.

189 Sébastien Fath, « La projection géopolitique des *megachurches* évangéliques américaines », *Revue internationale de politique comparée* 16, n° 1 (2009).

affirmer en 2010, à la conférence de Cape Town consacrée à l'évangélisation du monde, que Saint-Samʿān est la plus grande église du Moyen Orient¹⁹⁰.

En 2005, Qaṣr al Dūbāra et le Monastère organisaient dans la grande église du Muqaṭṭam, une « Prière mondiale » dont l'initiative revenait à des évangéliques sud-africains qui lancèrent, en 2001, un *Global Day of Prayer* le jour de la pentecôte¹⁹¹. La hiérarchie copte, par la voix de l'Anbā Bishūy, condamna l'événement dans lequel elle voyait un mélange des genres peu orthodoxe et Samʿān fut ensuite empêché d'accueillir de nouvelles manifestations de ce genre jusqu'au 11 novembre 2011 (11/11/11¹⁹²). Ce jour-là, une « prière pour l'Égypte », également désignée comme une « nuit du retour à Dieu », est organisée au Monastère.

Le 11 novembre, des milliers de chrétiens affluent au cœur du Muqaṭṭam pour prier une nuit entière. Les prêtres les plus en vue de la tendance charismatique viennent prêcher dans la grande église du Muqaṭṭam – on retrouve bien sûr Abūnā Samʿān, Abūnā Makārī, 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 prendra guère la parole afin de ménager les susceptibilités coptes¹⁹³. Samʿān prend également soin de ponctuer l'événement de prières traditionnelles et de le clôturer par une messe, préservant ainsi le caractère orthodoxe de cette cérémonie. Les prêches des prêtres les plus vieux, Samʿān et Makārī, 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 personnel, d'une réforme de soi. Chacun

190 Cette conférence était organisée par le *Lausanne Movement*. Ce mouvement évangélique international, consacré à l'évangélisation du monde, a été lancé en 1974 à la suite d'une grande conférence animée par le célèbre pasteur Bill Graham à Lausanne. La vidéo de l'intervention au congrès de Cape Town peut être visionnée en ligne : http://www.youtube.com/watch?v=_5iqAdux1HI, visité le 30/06/2021.

191 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 30/06/2021. *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 30/06/2021.

192 Le prochain événement était programmé le 12/12/12, il a finalement eu lieu le 13/12.

193 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 30/06/2021.

est invité à se repentir et ainsi contribuer à la révolution¹⁹⁴. Un des moments marquants de la cérémonie – dont la réitération est ensuite devenue la marque de fabrique de ces rassemblements – se produisit quand la foule se mit à crier « Jésus » pendant plusieurs minutes, frappant des mains et élevant le bras au moment de prononcer le nom du Christ¹⁹⁵. La prière du 11/11/11 fut relayée par la presse écrite et par ONTV, un canal privé dont le positionnement pro-révolutionnaire était alors très marqué. L'événement était présenté sur cette chaîne satellitaire comme une prière pour la paix, réunissant des chrétiens de toutes les confessions et des musulmans. ONTV ne montra bien sûr pas la foule en train de crier « Jésus » pendant de longues minutes, moment qui aurait à l'évidence atténué la portée patriotique de ce rassemblement et aurait pu mettre en doute son ouverture aux musulmans, d'ailleurs peu nombreux ce jour-là¹⁹⁶.

L'aspect millénariste de cette mouvance se révèle donc dans l'interprétation qu'elle propose de la révolution. Qaṣr al Dūbāra se targue ainsi d'avoir organisé une prière d'« intercession pour l'Égypte » 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 insistaient après la révolution sur les 40 jours de jeûne et de prière qu'ils avaient entrepris à la fin de l'année 2010, dans l'attente « d'une parole de Dieu ».

Over and over again, explique A. Dowell, 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 years¹⁹⁷.

194 Interprétation très proche de celle des télé-prêchers musulmans comme Amr Khaled. Voir Yasmin Moll, « Building the New Egypt : Islamic Televangelists, Revolutionary Ethics, and 'Productive' Citizenship », *Cultural Anthropology. Journal of the Society for Cultural Anthropology* (mis en ligne le 31/1/2012) ; <http://www.culanth.org/?q=node/487>.

195 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=dSxBOV5YDUo>, visité le 30/06/2021.

196 <http://www.youtube.com/watch?v=hHnFe04Pxrq>, consulté le 12/12/2012, plus accessible.

197 Dowell, *The Church*, 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 21/01/2012.

Des rêves ou des visions partagés dans ces assemblées de prière expriment l'espoir d'un retour prochain du Christ. Sam'ān, raconte, lors du rassemblement de novembre 2011, un rêve qu'il a fait récemment : « 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'Égypte ». Le pasteur Sameh Maurice, raconte lui-aussi ce genre de visions aux fidèles de son église : « Il y a 40 ans, Dieu m'a parlé quand j'étais encore un enfant pour me dire qu'Il allait visiter l'Égypte, 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 ». Quelques semaines auparavant, Dieu s'est à nouveau adressé à lui, poursuit-il, pour lui annoncer que sa venue était proche¹⁹⁸. On perçoit bien dans les paroles du pasteur, la formulation d'une espérance aux accents messianiques, s'appuyant notamment sur les citations bibliques concernant l'Égypte, par exemple « bénis soit l'Égypte, mon peuple (Esaïe, 19-25) », et sur sa sanctification par le séjour de la Sainte-Famille, offrant au pays un rôle central dans l'histoire chrétienne¹⁹⁹. Il est pourtant malaisé de saisir la portée réelle d'un tel discours : est-ce l'expression d'un espoir diffus lié à la situation incertaine des chrétiens en des temps troublés, ou s'agit-il d'un véritable croyance mobilisatrice incitant à l'action ? Dans le cas des jeunes prêcheurs charismatiques, ce langage prophétique semble constituer une manière d'exprimer l'engagement des chrétiens dans la société en révolution. Chez les prêtres les plus âgés, ce langage paraît se limiter à la conviction profonde que l'Égypte va redevenir un jour chrétienne. Dans cette dernière optique, l'idéal de christianisation semble constituer un horizon lointain. Au contraire de Sameh Maurice et d'Andrāwus, Sam'ān et Makārī n'articulent guère leurs visions prophétiques à un engagement politique ou social. Les premiers paraissent croire au changement de la société par l'engagement et la prière, les seconds semblent s'accommoder beaucoup mieux de l'ordre autoritaire, tant qu'ils peuvent exercer leur office et gagner des âmes au Christ.

198 Le 30/12/2011, <http://www.youtube.com/watch?v=SecrZfC5MWQ>, consulté le 30/06/2021.

199 Selon une tradition égyptienne, la première église chrétienne aurait d'ailleurs été construite en Égypte. Lire à ce sujet : Valensi, *La fuite en Égypte*.



FIGURE 15 L'église Saint-Samʿān lors d'une grande réunion de prière pour l'Égypte en 2012
PHOTO GAËTAN DU ROY

4.3 *L'engagement des charismatiques dans la révolution*

J'ai décrit précédemment la manière dont Samʿān s'est impliqué 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 parallèlement d'une autre manière sur la scène publique révolutionnaire, à travers sa participation à des manifestations de patriotisme à coloration religieuse, à l'image des réunions de prière pour l'Égypte que je viens d'évoquer. Ce sont ici les évangéliques qui donnent ton. Ces derniers s'impliquent très tôt dans le soulèvement. Dès la deuxième semaine de la révolution, le 6 février 2011, l'église de Qaṣr al Dūbāra envoie certains de ses membres chanter des chants religieux sur la place Taḥrīr pour célébrer la mémoire des victimes de la police, parmi lesquelles se trouvent deux chrétiens. Le groupe récite, depuis une scène dressée sur la place, des versets bibliques dont le sens fait 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 sont lancés, « *īd waḥda* » (une seule main), et une prière commune est improvisée sous forme de phrases lancées à la foule, invitée à y répondre au cri de « *amīn* » : « *ya rabb eḥmi maṣr – amīn* » (Seigneur protège l'Égypte), « *ya robb bārik maṣr* (Seigneur bénis l'Égypte) – *amīn* », « *ya rabb shūl al khūf min*

maṣr (Seigneur, fais disparaître la peur d'Égypte) – *amīn* »²⁰⁰... A nouveau, le 9 février, une manifestation de ce type est organisée à Taḥrīr. Elle a cette fois pour but de commémorer les 40 jours de la mort des martyrs de l'église des Deux-Saints d'Alexandrie²⁰¹. Deux chœurs sont présents ce jour-là, l'un venu de Qaṣr al Dūbāra, l'autre du groupe activiste d'al Katība al Ṭībiyya²⁰². Le 16 avril, quelques jours après la chute du président, les évangéliques organisent une cérémonie en l'honneur des martyrs de la révolution tant musulmans que chrétiens²⁰³. Mais c'est sans doute durant les « événements de Muḥammad Maḥmūd²⁰⁴ », en novembre 2011, que le rapprochement avec les révolutionnaires s'opère de manière décisive, alors que l'église met 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 situera dans la participation aux festivités du Nouvel an, organisées le 31 décembre 2011 à Taḥrīr. C'est alors la première fois que le Monastère participe à un événement se tenant dans l'espace public. Les chrétiens se rendent ce jour-là 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

200 Voir la vidéo réalisée par Sat 7, <http://www.youtube.com/watch?v=ihxAuo7cT-k>, visité le 30/06/2021.

201 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 avait même mené à des affrontements avec la police. Certains analystes y voient l'un des éléments déclencheurs du soulèvement du 25 janvier.

202 Sebastian Elsässer, « *Kreuz und Halbmond wieder vereint ? Revolutionäre Solidarität und religiöse Spannungen während und nach der ägyptischen Revolution* », in *Revolution und Regimewandel in Ägypten*, dir. Holger Albrecht, Thomas Demmelhuber (Baden-Baden : Nomos, 2013).

203 Vidéo du journal *Shurūq*, <http://www.youtube.com/watch?v=3e0U2CmPnAk>, consulté le 07/09/2018, plus disponible.

204 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 Muḥammad Maḥmūd part de Taḥrīr en direction du ministère de l'Intérieur.

invoquent un dieu aux contours indéfinis et pouvant convenir à tous²⁰⁵. A partir de là, les évangéliques 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 la phase précédant l'élection de Morsi, Sam'ān ne participera plus à des événements pouvant 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 se range du côté des autorités en place. La participation de Sam'ān aux festivités du Nouvel an et aux prières dans l'espace public, peuvent laisser perplexe au regard de la nature de son projet spirituel tourné vers la conversion des musulmans. Il faut pourtant noter que les évangéliques de Qaṣr al Dūbāra sont tout autant préoccupés que Sam'ān de convertir les musulmans, mais les fidèles de cette église, issus pour la plupart des classes supérieures, partagent également certaines valeurs avec leurs jeunes spectateurs de la place Taḥrīr. Ils ont en commun un *ethos* de classe moyenne supérieure éduquée, 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-ils 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 et le soutien affiché au changement révolutionnaire, donne l'impression d'une profonde ambivalence. Si certaines prières publiques semblent exprimer indirectement l'idée que la vraie révolution consisterait à se convertir au christianisme, d'autres actes posés après 2011 pointent au contraire vers un élan de solidarité avec la jeunesse en révolte.

Avant les événements de janvier 2011, on pouvait interpréter les vagues prophéties de Sam'ān prédisant la reconversion de l'Égypte au christianisme, comme une forme de projection symbolique dans une espace chrétien transnational, permettant une forme d'échappatoire hors de l'environnement égyptien saturé de symboles musulmans. La déstabilisation provoquée par le choc révolutionnaire semble avoir contribué à réinscrire les discours millénaristes sur le terrain égyptien, où ils contribuèrent à donner sens au cours extrêmement sinueux des événements. Les symboles religieux jouèrent en effet un rôle important au cours du processus révolutionnaire. Les mosquées offrirent des points de ralliement pour les manifestations, la prière sur la place Taḥrīr, protégée par les chrétiens, permit de symboliser l'unité des deux religions et les prêches de Maḥzar Shāhīn, « l'imam révolutionnaire », se muèrent en

205 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 [...] », Sébastien Fath, « Religion civile » in *Dictionnaire des faits religieux*, 1029.

véritables rituels politiques²⁰⁶. D'une certaine manière, la symbolique d'une « République idéale de Taḥrīr²⁰⁷ » nécessitait que des chrétiens s'affichent en tant que tels. Les proclamations de bonne entente entre les deux communautés n'en restèrent pas moins marquées d'ambiguïtés, tant elles dénotaient à la fois un idéal que les manifestants prétendaient incarner et la volonté de masquer les tensions religieuses²⁰⁸. En effet, la convergence avec les « libéraux » s'avèrera fragile, à l'image de ces 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 regretta la vision de certains coptes qui estimaient que « les martyrs de Maspero » avaient été tués parce qu'ils étaient coptes et non en tant qu'Égyptiens²⁰⁹. Ces ponts fragiles se briseront finalement à l'occasion de la restauration autoritaire de l'été 2013, menée par al-Sissi. Ils se sont peut-être reconstitués sous la forme d'un nationalisme aux connotations xénophobes, excluant cette fois les partisans d'une

206 Voir Khalil Al-Anani, « 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)*, <http://english.dohainstitute.org/release/dob4cc5e-93d7-44ef-aacb-c0177157c490>.

207 Giedre Sabaseviciute, « Le peuple contre le régime. La construction de l'idée de rupture dans 'la révolution du 25 janvier' », in *Égypte an 2 de la révolution. L'émergence d'une nouvelle scène politique*, dir. Marc Lavergne (Paris : L'Harmattan/Bibliothèque de l'iReMMo, 2012).

208 Témoignage 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'État à Maspero, et sont reçus violemment par l'armée qui tue une vingtaine de manifestants. 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 ṭā'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 Maurice Chammah, « The Scene of the Crime : October 9th, Maspero, and Egyptian Journalism after the Revolution », *Arab Media and Society* 15 (printemps 2012), <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.

209 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 porté sur sa présence au Caire au moment de son décès et certains se sont aussi demandé si elle était morte ou non au cours d'une manifestation. Walter Armbrust, « The Ambivalence of Martyrs and the Counter-Revolution », *Cultural Anthropology. Journal of the Society for Cultural Anthropology* (mis en ligne le 1/2/2012), <http://www.culanth.org/?q=node/491>.

troisième voie, ne soutenant ni l'armée ni les Frères. Le nouveau patriarche a noué un pacte avec le pouvoir putschiste, au nom du combat d'une nation en guerre contre le terrorisme et les grandes menaces représentées, selon eux, par l'athéisme et l'homosexualité. Il a même mis au service de cette nouvelle alliance la symbolique chrétienne, comme on a pu le voir lors de l'assassinat des travailleurs coptes en Libye par Daesh en 2015. Après le drame, l'armée fit bâtir une église dans le village d'origine des malheureuses victimes, lesquelles furent proclamées martyrs « de la foi et de la nation »²¹⁰.

5 Conclusion

La tension reste forte entre les tenants de l'orthodoxie traditionnelle et les prêtres charismatiques. En définitive cette mouvance, influencée par le courant évangélique, semble occuper une place à la fois marginale et centrale dans le paysage chrétien égyptien. Il n'est guère possible de quantifier le nombre des adhérents ou l'étendue géographique de ces courants mais le phénomène de la circulation des fidèles entre paroisses semble, à tout le moins, prendre de l'ampleur. C'est là un nouveau chantier d'étude que j'espère avoir contribué à ouvrir. Nous avons vu l'importance des petites classes moyennes de province dans l'émergence de mouvements prosélytes itinérants émergeant dans 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 devinrent visibles dès les années 1970. Le rapport au salut, les techniques d'éducation religieuse, l'usage des médias, évoluent et, avec eux, les rapports que les fidèles entretiennent avec leur dieu. Les discours millénaristes coptes et musulmans, gagneraient également 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 Gauthier²¹¹. Des pièces manquent encore au puzzle, lesquelles permettraient de mieux comprendre comment Sam'ān est passé d'un mode de prédication de

210 Angie Heo, « Sectarianism and Terrorism : The Libya Beheadings and ISIS Violence Against Egypt's Copts », in *Middle East Christianity. Local Practices, World Societal Entanglements*, dir. Stephan Stetter, Mitra Moussa Nabou (Cham : Springer Nature/Palgrave Macmillan, 2020).

211 Emma Aubin-Boltanski, Claudine Gauthier, dir., *Penser la fin du monde*, (Paris : CNRS Éditions, 2014).

proximité, à l'époque de Khalaf al Nufūs, à un statut de prêcheur connecté aux réseaux 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 émettant en arabe, apporteront certainement de nouveaux éléments de compréhension concernant ces dynamiques.

Le père Sam'ān, ce missionnaire des quartiers déshérités de la mégapole égyptienne, est parvenu à tirer profit de la situation particulière des chiffonniers pour forger sa légende, comme il l'avait fait pour l'histoire du miracle de la montagne. L'action du prêtre, dont j'ai tenté d'éclairer les nombreuses facettes, constitue un exemple frappant du fait que l'environnement physique, ainsi que les contextes religieux et politiques, ne constituent pas une simple toile de fond, mais bien davantage la matière-même de l'action sociale. Il faut, pour saisir la vie sociale du Muqaṭṭam, tenir compte d'actants parfois négligés par les sciences sociales, comme la montagne, les textes racontant le miracle, les cochons, saint Sam'ān, le développement, la croix de bois qui chasse le démon, Dieu, ou encore le calife qui fonda la ville du Caire au x^e s. Les récits qui rassemblent ces actants hétérogènes et déploient leur puissance métaphorique, furent de vigoureux opérateurs de mobilisation sociale et religieuse. Ils permirent de projeter des mondes eschatologiques faisant presque figure de grammaires publiques parallèles, lesquelles ont trouvé à s'exprimer au grand jour, et pour un bref moment, à l'occasion de la révolution égyptienne de 2011.

Conclusion

Après avoir observé le quartier des chiffonniers du Muqaṭṭam sous différents angles que peut-on dire au final de ce territoire saturé de signifiants, souvent contradictoires ? Comment qualifier cet espace urbain qui semble fasciner les chercheurs, attirer des fidèles coptes venus de toute l'Égypte et susciter la convoitise des politiciens en quête d'électeurs ? Peut-on y voir un de ces hyper-lieux décrits par Michel Lussault, générant un recouvrement des échelles locales et globales et dont *Times square* et les grands malls étasuniens seraient un peu les archétypes¹ ? Probablement pas si l'on tient compte du fait que l'hyper-lieu émerge essentiellement de l'expérience vécue par ceux qui fréquentent les aéroports, malls ou places urbaines des grandes métropoles du nord. Or les habitants du Muqaṭṭam, s'ils ne sont pas totalement passifs, maîtrisent assez peu les représentations qui les prennent pour objet et qui les enrôlent dans des récits relevant d'imaginaires contrastés.

Le cas du Muqaṭṭam montre à quel point la pauvreté et, surtout, l'aide aux pauvres, constituent des enjeux fondamentaux de l'Égypte post-infitaḥ et plus largement dans les relations du pays avec l'Europe et les États-Unis. La représentation de la pauvreté et de ce qu'il convient de faire avec les pauvres, pour les aider (ou les forcer) à changer, a selon moi joué un rôle important dans la mise en place du réseau qui s'est constitué autour de cet espace marginal et dans son évolution en un lieu central à la marginalité paradoxale². La réforme des pauvres et des analphabètes semble avoir constitué un motif récurrent au sein de la société égyptienne au xx^e s. Les réformismes social et religieux entretiennent un ensemble commun de préjugés concernant les pauvres et leur arriération, dont les discours du père Sam'ān constituent un bon exemple. Si l'on souhaite pousser plus loin la comparaison, on remarquera que les *zabbālīn* se voient investir d'un rôle quasi prophétique, à la fois dans les discours environnementalistes et religieux – par leurs pratiques de recyclage et par leur rédemption, les éboueurs du Caire sont supposés montrer le chemin du salut. De manière plus triviale, le développement représente une importante manne financière pour les acteurs qui s'y impliquent, parmi lesquels certains se sont enrichis en travaillant avec les *zabbālīn*, tandis que le lien caritatif constitue un enjeu de pouvoir interne à la communauté copte, dans la concurrence entre élites économiques et haut-clergé. Le quartier se trouve également

1 Michel Lussault, *Hyper-lieux. Les nouvelles géographies de la mondialisation* (Paris : Seuil, 2017).

2 Laure Guirguis a ainsi évoqué à ce propos l'« axialité de la marge ».

au cœur de diverses transactions politiques locales, et même nationales, tant il a permis d'asseoir le réseau caritatif de la famille Sawiris, entrée en politique à l'occasion de la révolution de 2011. Les *zabbālīn* se sont aussi trouvés embri-gadés dans le discours des charismatiques, devenant les symboles vivants du combat spirituel de reconquête de la terre d'Égypte. Tout cela charge le quartier d'enjeux existentiels qui expliquent la convoitise dont celui-ci fait l'objet. Mais cette valeur symbolique se voit contrebalancée par les représentations négatives entourant le Muqaṭṭam, tournant principalement autour de la thématique du danger hygiénique et de l'arriération du pays : les déchets, les animaux « impurs » élevés en ville à proximité des habitations, la saleté des rues, la grippe « porcine », la charrette symbolisant le « retard » de développement du pays ...

Comme je l'avais écrit en introduction du livre, le Muqaṭṭam semble posséder, aux yeux de certains observateurs, les traits d'une utopie et, pour d'autres, ceux d'une dystopie. Ces deux pôles sont d'ailleurs liés, comme le montre le récit de la mission du père Sam'ān dans lequel le « paganisme » des chiffonniers constitue la justification de l'œuvre rédemptrice. Ainsi, le Muqaṭṭam pourrait-il faire figure d'une hétérotopie³. Foucault, à qui l'on doit ce terme, compare dans son essai, l'hétérotopie à un miroir

dans la mesure où le miroir existe réellement, et où il a, sur la place que j'occupe, une sorte d'effet en retour : c'est à partir du miroir que je me découvre absent à la place où je suis puisque je me vois là-bas. À partir de ce regard qui en quelque sorte se porte sur moi, du fond de cet espace virtuel qui est de l'autre côté de la glace, je reviens vers moi et je recommence à porter mes yeux vers moi-même et à me reconstituer là où je suis ; le miroir fonctionne comme une hétérotopie en ce sens qu'il rend cette place que j'occupe au moment où je me regarde dans la glace, à la fois absolument réelle, en liaison avec tout l'espace qui l'entoure, et absolument irréelle puisqu'elle est obligée, pour être perçue, de passer par ce point virtuel qui est là-bas.

Imaginer et raconter les *zabbālīn* permet ainsi de se trouver une place dans la société et sans doute aussi de se rassurer sur sa relation aux démunis et sur la menace latente qu'ils représentent. Les chiffonniers font par ailleurs office de « bons sauvages » aux yeux d'un public inquiet des effets dévastateurs de la société industrielle. L'image de cette corporation informelle, recyclant – ressasse-t-on très souvent sans le démontrer – 80 % des déchets collectés, fait

3 Michel Foucault, « Des espaces autres », *Empan* 54, n° 2 (2004).

figure d'idéal dans une perspective teintée de néolibéralisme, qui ne voit de solutions aux problèmes de la ville qu'en dehors du champ d'action de l'État. Enfin, pour les visiteurs occasionnels, fidèles coptes ou étrangers de passage, il s'agit d'un dépaysement à bon marché. C'est la campagne en ville, le développement à vingt minutes du centre urbain et le pèlerinage à portée de main⁴.

Personne, mieux que Sam'ān n'est parvenu à saisir les ressorts de l'hétérotopie du Muqattam, à en gérer les contradictions et à la façonner à son avantage. Mais l'équilibre entre les facettes utopique et dystopique du lieu s'avère délicat, comme l'épisode de la grippe H1N1 en fit tragiquement la démonstration. Lucie Ryzova a récemment décrit le quartier central de Wust al Balad comme une forme d'hétérotopie, « a place with many competing meanings and a site of multiple claims : social, cultural, political and economic⁵ ». Mais cet espace est surtout un lieu investi par les pratiques de Caireotes appartenant à des mondes sociaux extrêmement variés : étrangers traînant dans les débits de boisson, groupes de jeunes amis attirés par les cafés de rue tolérant la mixité, écrivains et intellectuels, jeunes activistes et, plus récemment, jeunes skateurs. Lucie Ryzova avouait en note avoir opté tardivement pour le qualificatif d'*heterotopia*, lui ayant préféré jusque-là le concept de *liminality*. Ce dernier, apparu dans l'étude anthropologique des rituels, désigne un entre-deux spatial ou temporel, permettant à des comportements variés de s'épanouir en marge des normes dominantes de la société. Peut-être convient-il mieux à l'évocation du centre-ville du Caire, investi par de nombreuses personnes dans des buts différents, tandis qu'hétérotopie décrit à mon sens mieux, un lieu comme le Muqattam, constituant davantage un miroir qu'un cadre à investir. Au-delà de la question terminologique, ce que je cherche à décrire est non seulement cet aspect réflexif mais aussi réfractant, pour poursuivre dans le même champ métaphorique. Le quartier et ses habitants ne font pas que renvoyer une image, cette mise en relation agit sur la nature des liens sociaux, singulièrement dans la dynamique interclassiste de la communauté copte. Le quartier des chiffonniers est une riche matière à récits, un concentré de contrastes qui permet à certains acteurs d'y projeter leur craintes et espoirs et ainsi faire sens des contradictions d'une société profondément divisée.

Durant le courant du mois de juin 2014, des événements sont venus remettre en cause le compromis patiemment tissé par Abūnā Sam'ān. L'évêque qui s'était

4 Ces remarques s'inspirent de réflexions proposées par Catherine Mayeur-Jaouen lors de ma soutenance de thèse.

5 Lucie Ryzova, « Strolling in Enemy Territory: Downtown Cairo, its Publics, and Urban Heterotopias », *Orient-Institut Studies* 3 (2015), https://www.perspectivia.net/publikationen/orient-institut-studies/3-2015/ryzova_strolling/#sdfnote10sym.

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 Sam'ān 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 jouait à plusieurs échelles distinctes. Au sein du quartier, une série de grandes familles en profitèrent pour se défaire de la tutelle de Sam'ān. Ainsi, plusieurs chefs de clan assistèrent au premier anniversaire de la nomination de l'évêque au Muqaṭṭam – cérémonie organisée dans la grande église du Monastère en l'absence d'Abūnā Sam'ān. 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 rendre⁶. Rappelons que l'évêque n'était pas neutre vis-à-vis des 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 Sam'ān ont répondu à ces attaques lors de l'un des prêches du nouveau prélat, 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 a donc rapidement pris de l'ampleur ayant même été évoquée dans les grands titres de la presse nationale, et le secrétaire général du Saint-Synode fit parvenir un message aux jeunes du quartier, les enjoignant à l'obéissance. Ce dernier se rendit en personne au Muqaṭṭam pour reprendre l'affaire en main. Le pape s'exprima à son tour publiquement sur ce conflit et tenta de le désamorcer en le réduisant à une question d'organisation, arguant qu'il s'agissait de mettre un peu d'ordre dans les affaires du Muqaṭṭam. Cette crise montre bien la fragilité de la construction institutionnelle laissée par Shenouda. Une fois le leader charismatique déchu, les luttes de pouvoir éclatent au grand jour. Désormais l'épineuse question de la place des charismatiques au sein de l'Église se pose avec acuité. Le patriarcat semble s'inquiéter de l'attrait croissant exercé par les grands meetings spirituels organisés par Qaṣr al Dūbāra. Les attaques contre les protestants se sont multipliées et sont marquées par de forts accents xénophobes. Ainsi Dāwūd Lam'ī, un célèbre prêtre officiant à Héliopolis, estimait publiquement que la vague d'athéisme frappant l'Occident montrait bien l'infériorité du protestantisme par-rapport à l'Église copte.

En 2016, une cérémonie de réconciliation fut organisée entre Sam'ān et l'évêque, et une paix froide s'est depuis installée – chacun vaque à ses affaires dans ses domaines d'attribution, mais le prêtre est désormais sous surveillance. Il contribua cependant encore à faire parler de son quartier lorsqu'un artiste tunisien, eL Seed, réalisa une gigantesque calligraphie au Muqaṭṭam.

6 Je remercie Julia Varga pour m'avoir relaté ces événements.

Avec le soutien de Samʿān, il obtint l'autorisation de peindre son œuvre sur une cinquantaine d'immeubles du quartier. Une fois encore, le Muqāṭṭam permettait à un intervenant extérieur de valoriser son action en s'appuyant sur les chiffonniers. eL Seed exprima en effet sur Facebook sa volonté de réhabiliter cette communauté injustement stigmatisée. Détail amusant : pour voir la calligraphie dans son entièreté, il fallait se rendre sur le toit d'un bâtiment de trois étages, situé au cœur du Monastère et auquel on accède par un escalier en colimaçon. Beaucoup de visiteurs restèrent cependant bloqués sans pouvoir gravir la dernière volée de marches. L'évêque, dont l'appartement se trouve au dernier étage, avait en effet verrouillé la porte y donnant accès, empêchant d'admirer l'œuvre rendue possible par son rival, le père Samʿān.

En 2021, au moment d'écrire ces lignes et d'achever cet ouvrage, le père Samʿān et l'évêque continuent de coexister tant bien que mal. Le prêtre des chiffonniers a reçu l'autorisation de diffuser à nouveau ses prêches sur Sat7 et continue de tenir son rôle de leader communautaire. La période du covid a peut-être forcé les deux hommes à unir leurs forces pour gérer les difficultés liées à la pandémie. Les *zabbālīn* continuent leur travail dans des conditions économiques difficiles. A nouveau une initiative étatique a été prise sans tenir compte de leurs intérêts. En effet, des kiosques ont été mis en place au Caire où les habitants peuvent venir revendre leurs matériaux recyclables. Les élections législatives ont permis l'élection comme députée d'une chrétienne originaire d'Héliopolis, mais les élections locales sont sans cesse ajournées, probablement dans l'attente que se reconstitue la toile clientéliste du régime et éviter ainsi une politisation par le niveau local de pouvoir. La célébrité des *zabbālīn* n'a pas décliné et je suis récemment entré en contact avec deux réalisateurs souhaitant y développer un projet, l'un de fiction, l'autre de documentaire. Beaucoup d'enjeux restent irrésolus, comme la séparation de l'élevage et du recyclage, des lieux de vie. Samʿān est désormais âgé et sa succession s'avèrera fort probablement conflictuelle. Il apparaît peu probable qu'un proche du prêtre parvienne à conserver la mainmise sur le Monastère, mais la question la plus sensible sera sans doute celle de la mémoire de Samʿān. Un culte va-t-il se développer autour de sa personne ? Le patriarche va-t-il tenter de récupérer son image à son profit ou décréter la *damnatio memoriae*, au risque de déclencher un conflit avec ses nombreux admirateurs ? Si elle était tentée cette dernière opération aurait peu de chance de réussir tant Samʿān est parvenu à lier son histoire personnelle à celle du miracle du Muqāṭṭam. Il est devenu l'une des grandes figures de son Église quelles que soient les relations tendues qu'il ait pu entretenir avec l'institution.

Bibliographie

Sources

Éditions critiques de sources

- Maqrīzī. *Description topographique et historique de l'Égypte*. trad. Urbain Bouriant. Paris : E. Leroux, 1900.
- Raymond, André, et Gaston Wiet. *Les marchés du Caire. Traduction annotée du texte de Maqrīzī*. Le Caire : IFAO, 1979.
- Sawīrus Ibn Al-Mukaffā'. *History of the Patriarchs of the Egyptian Church*. vol II, part II. trad. et annoté par Aziz Atya, Oswald Hugh Ewart Burmester, Yassā 'Abd Al Masīh. Le Caire : Publications de la société d'archéologie copte, 1948.
- Van Ghistele, Joos. *Voyage en Égypte*. trad. et notes Renée Bauwens-Preaux. Le Caire : IFAO, 1976.
- Visit to the Holy Places of Egypt, Sinai, Palestine and Syria in 1384 by Leonardo Fescobaldi, Giorgio Gucci, Simone Sigoli*. trad. de l'italien par Theophilus Bellorni, Eugene Hoade. Jérusalem : Franciscan Press/Publications of the Studium Biblicum Franciscanum, 1948.

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 ḥanīfan musliman, bi qalam al ṣahāfi al qadīra (H) mukataṣh al dasīsa al marqūsīyya '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 vénérable journaliste (H) dévoileur des menées de l'Église copte contre les musulmans]. Le Caire : s.d.
- Al Ra'īs, 'Alī. *Naql gabal al Muqaṭṭam. Mu'giza am khurāfa?* [Le déplacement du Muqaṭṭam. Miracle ou légende?]. Le Caire : Dār hādif, 2008.
- Anonyme. *sīrat al qadīs Sam'ān al kharāz 'al dabāgh'* [La vie du saint Sam'ān, le cordonnier, le tanneur], 7^e éd. Le Caire : Église de Saint-Sam'ān, 2010 [1993].
- Assaad, Fawzia. *Ahlam et les éboueurs du Caire*. S. l. : Éditions de l'Hébe, 2004.
- Blackman, Winifred. *The Fellahin of Upper Egypt*. Le Caire/New York : The American University in Cairo Press. 2000 [1927].
- dalīl bayānāt al ābā' al kahna bilkirāza al murqūsīyya* [Annuaire des prêtres de la prédication de saint Marc], 2^e éd. Le Caire : Secrétariat du Saint-Synode, 2006.
- Debono Ayrout, Jeannette. *Une famille orientale. La chronique des Ayrout*. A compte d'auteur, 2001.
- De Pas, Léon. *Dans le sillage de Sœur Emmanuelle*. s. l. : Éditions du Moustier, s.d.
- Desjardins, Thierry. *L'aventure de Sœur Emmanuelle*. Paris : Éditions n°1, 1993.

- Document publié par le Réseau d'Information Régional Intégré (IRIN), lié à l'ONU, <http://www.greenetvert.fr/2014/03/26/vivre-sans-letat-dans-les-bidonvilles-du-caire/78824>, consulté le 30/06/2021.
- Dreyfus, Paul. *Sœur Emmanuelle*. Paris : Le Centurion, 1983.
- EQI. *Funding Proposal for the Moqattam Composting Plant at the Manshiet Nasser Zabbaleen Settlement*. s. d.
- EQI, *Solid Waste Management Practices in Cairo. Report n° 2. Solid Waste Component First Egypt Urban Development Project*. 1981.
- EQI (Etribi, Tafida, Oldham, Linda, Neametalla, Mounir). *The people of the Gabbal : Life and Work Among the Zabbaleen of Manshiet Nasser, report n° 3*. 1981.
- 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, Leila. *Mokattam Garbage Village*. Le Caire : Édité par APE, 1994.
- Lane, Edward W. *An Account of the Manners and of the Customs of the Modern Egyptians*. Le Caire/New York : The American University in Cairo Press, 2003.
- Matta El-Maskine. *L'expérience de Dieu dans la vie de prière*. s. l. : Abbaye de Bellefontaine, 1997.
- Matta El-Maskine. *La communion d'amour*. s. l. : Abbaye de Bellefontaine, 2007.
- Metwally, Nahed Mahmoud. *Une Égyptienne musulmane convertie au christianisme*. Paris : L'Harmattan, 2008.
- Prêtres de l'Église Saint-Sam'ân. *ha'ûla' aḥabbahum al bābā* [Ceux-là, le pape les aime]. Le Caire : Église Saint-Sam'ân, 1996.
- Qāmūs al tarāgim* [Dictionnaire des biographies]. Le Caire, 1995.
- Robinson, Stuart, et Peter Botross. *Defying Death. Zakaria Botross. Apostle to Islam*. Upper Mt Gravatt (Australie) : City Harvest Publications, 2008.
- Shenouda (pape). *Bida' al khalāṣ fi laḥza* [Les hérésies de la rédemption en un instant]. 6^e éd. Le Caire : Anbā Ruwīs, 2009.
- Sœur Emmanuelle. *Chiffonniers avec les chiffonniers*. Paris : Les Éditions de l'Atelier, 2002 [1977].
- Sœur Emmanuelle, et François Huart. *Yalla. En avant les jeunes*. Paris : Calmann-Lévy (Édition Livre de Poche), 2005 [1997].
- Sœur Emmanuelle, et Pierre Asso. *Richesse de la pauvreté*. Paris : J'ai lu, s. d. [2004].
- Sœur Emmanuelle. *Confessions d'une religieuse*. Paris : Flammarion, 2008.
- Sœur Sara, et Sophie Stril-Rever. *Sœur Emmanuelle, mon amie, ma mère*. Paris : Presses de la Renaissance, 2009.
- Taqwīm al hukūma al miṣriyya lī sana 1931* [Chronique du gouvernement égyptien, année 1931].
- Walker, Wendy. *The Torah Zabbaleen. From Tin Shacks ... To High Rises*. Le Caire : Édité par APE, 2005.
- Waters, John. *Moving Mountains*. Londres : Triangle, 1999.

Sources audiovisuelles

- Al dīr al gidīd (Le nouveau monastère)*, Ramy Samir, http://www.youtube.com/watch?v=gfVlw_Olvz0&feature=c4-overview-vl&list=PL2908FoE2B5391AD3, consulté le 30/06/2021.
- Akhīr al riḡāla al muḥtaramīn* [Le dernier des hommes respectables], réalisé par Samīr Sayf en 1984.
- Déclaration de l'évêque Mussa à propos du danger représenté par les protestants, <https://www.youtube.com/watch?v=N3Bk9QSGK1c>, 30/06/2021.
- Dieu m'a parlé il y a 40 ans*, prêche du prêtre Sameh Maurice du 30/12/2011, <http://www.youtube.com/watch?v=SecrZfC5MWQ>, consulté le 30/06/2021.
- Extrait d'un prêche du père Sam'ān où celui-ci fustige l'omniprésence des saints, <https://www.youtube.com/watch?v=-JekwmeAZmg>, mise en ligne le 13/06/2012 par Sat 7, consulté le 30/06/2021.
- Egypt's World Prayer Day 11/11/11, mise en ligne par *Anphora Youth Extension*, le 21/11/2011, <https://www.youtube.com/watch?v=dSxBOV5YDu0>, consulté le 30/06/2021.
- Film documentaire sur la branche de Minia de l'association *Khalāš al Nufūs*, <http://www.khalaselnefoos.org/our-ministry/who-we-are>, consulté le 30/06/2021.
- Garbage Dreams*, long-métrage documentaire réalisé par Mai Iskander, 2009.
- Global day of prayer history*, mis en ligne le 05/09/2012, https://www.youtube.com/watch?v=_mXu7u1NDHU&feature=youtu.be, consulté le 30/06/2021.
- Intabihū ayuhā al sāda* [Attention gentlemen], Mohammed 'Abd al Azīz, 1980.
- Insān ādī*, avec le père Sam'ān, Sat 7, 2009, en ligne sur : <http://www.youtube.com/watch?v=G4axPuaUSXE>, consulté le 30/06/2021.
- 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 30/06/2021.
- Interview de Sœur Emmanuelle au 20h d'Antenne 2 (France), 17/04/1978, <http://www.ina.fr/video/CAB7800513701/soeur-emmanuelle-video.html>, sur le site de l'Institut National de l'Audiovisuel (INA), consulté le 30/06/2021.
- Intervention de Ramez et Rebecca Attallah au *Lausanne Congress on World Evangelization*, mis en ligne le 27/09/2011, https://www.youtube.com/watch?v=_5iqAdux1HI, consulté le 30/06/2021.
- L'église de Qaṣr al Dūbāra honore les familles des martyrs de la révolution*, 16/02/2011, Soroukvideos, mis en ligne le 17/02/2011, <https://www.youtube.com/watch?v=3e0UzCmPnAk>, consulté le 30/06/2021.
- Makān fil qalb* réalisé par Fādā Fārūq, Coptic Sat production, 2006.
- Miṣr Innahārda* [L'Égypte aujourd'hui], émission du 29/9/2010 à propos des chiffonniers, <http://www.youtube.com/watch?v=SVrQ0Wn8dlc>, consulté le 30/06/2021.
- Mukāfaḥ al shubuhāt*, vidéo mise en ligne en le 1/4/2012, <http://www.youtube.com/watch?v=atWNY3KBSyw>, consultée le 30/06/2021.

- Réunion de *iḥsābha ṣaḥḥ* du 16/11/2013, <https://www.youtube.com/watch?v=QYMVlr6YTgY&feature=kp>, consultée le 30/06/2021.
- Réunion de prière de Qaṣr al Dūbāra du 11/11/2011, https://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=BbH03Pf-M9Y, consulté le 30/06/2021.
- Risāla samāwīyya*, réalisé par by Ibrahim Abdel Sayed, Agape Media Center, 2007.
- Un programme télévisé évoquant l'histoire du déplacement du *Muqaṭṭam* (en arabe), <http://www.youtube.com/watch?v=Vum1BHPVK1E>, mis en ligne le 12/12/2011, consulté le 30/06/2021.
- Vidéo montrant les conditions de l'abattage des porcs en 2009, réalisée par le site d'*al Miṣrī al Yawm*, en ligne : <https://www.youtube.com/watch?v=jwMllw7rCSc&list=PLF974F206DAE2142B>, mise en ligne le 15/05/2009 ; consultée le 30/06/2021.

Entretiens

- Père Abākīr, prêtre dans une église du Vieux-Caire, avril 2010.
- Ibrahim Abdel Sayed, réalisateur, Le Caire, avril 2009.
- Dr 'Adil, Le Caire, mars 2007.
- Philippe Asso (avec J. Furniss), Marseille, février 2010.
- Marie Assaad (avec J. Furniss), Le Caire, avril 2009.
- Ragui Assaad, membre d'EQT au début des années 1980, aujourd'hui professeur à University of Minnesota, mai 2012.
- Rebecca Attalla, Le Caire, mars 2009.
- Romani Badir, recycleur au Muqaṭṭam, mars 2007.
- Frère Jacques Boulad, France, juillet 2009.
- Père Henri Boulad, mars 2009.
- Sœur Anne-Marie Campo, Marseille, mars 2010.
- Pasteur Dennis, Le Caire, avril 2011.
- Māhir Fāyiz, en 2010 (avec S. Gabry-Thienpont) et en 2011 (avec C. Ramzy).
- Sœur Fayza (avec J. Furniss), sœur de Notre-Dame-de-Sion, à Alexandrie, avril, 2009.
- Joseph Gamal, habitant du Muqaṭṭam, Le Caire, avril 2009.
- Su'ād Ibrāhīm, Le Caire, mars 2010.
- Sœur Karina, Sœurs de Sion, mars 2009.
- Kamel, habitant du Muqaṭṭam ayant participé aux activités d'action catholique, ancien responsable de la JOC pour l'Égypte, avril 2009.
- Oum Leyla, Le Caire, habitante du Muqaṭṭam âgée d'une soixantaine d'années, février 2007.
- Yusreyya Loza-sawiris (avec J. Furniss), Le Caire, avril 2009.
- 'Adil Magdi, Le Caire, éleveurs de porcs, mai 2017.
- Sœur Maria, supérieure du couvent de 'Izbat al Nakhl, Le Caire, mars 2009.
- Père Mātyās Naṣr (avec S. Elsässer), 3 octobre 2011.

- Mario, l'artiste qui a décoré le Muqattam, Le Caire, mars 2010.
 Muḥammad al Bāz, journaliste, Le Caire, avril 2010.
 Mounir Neamatalla, fondateur d'EQI, mars 2009.
 Qiddis, le chiffonnier qui a « appelé » Faraḥāt au Muqattam, avril 2010.
 Edouard Ṣābir, ancien professeur de l'école de Sœur Emmanuelle, habitant du Muqattam, mars 2009.
 Jean Sage, Le Caire, mars 2010.
 Sœur Sara, supérieure du couvent du Muqattam, mars 2009.
 Shaḥāta al Muqaddis, notable du Muqattam, 2012.
 Sylviane Sorel, volontaire ayant vécu au Muqattam entre 1984 et 1986 et qui a travaillé au dispensaire, Bruxelles, juin 2012.
 Aḥmad 'Uthmān, ancien chef scout de Sœur Emmanuelle, avril 2009.
 Henry Visart, l'un des fondateurs d'ASMAE, Bruxelles, septembre 2012.
 Kamāl Zaki (avec J. Furniss), recycleur et éleveur de cochons à 'Izbat al Nakhl, mars 2009.

Articles de presse

- Bayyūmī, 'Amr. « 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 Muqattam par l'Anbā Abrām » (en arabe). *Al miṣrī al Yawm*, 5/7/2007. <http://today.almasryalyoum.com/printerfriendly.aspx?ArticleID=67477>.
- Butrus, R. « Meet God in Muqattam ». *Akhīr Sā'a*, 3 janvier 2001, traduit par Arab West Report (Art. 17, Week 1/2001, January 01-January 09).
- El-Rashidi, Sarah. « Zabbaleen : Egypt's traditional garbage collectors struggle for recognition ». *Ahram online*, 25 oct. 2012. <http://english.ahram.org.eg/NewsContent/1/64/55025/Egypt/Politics-/Zabaleen-Egyptys-traditional-garbage-collectors-str.aspx>.
- Hassan, Fawziya. « Yousriya Loza-Sawires : A tradition of Assistance ». *Al-Ahram Weekly Online* 394, septembre 1998. <http://weekly.ahram.org.eg/1998/394/pe1.htm>.
- Johannsen, Asger Toft. « 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>.
- Kansouh-Habib, Seheir. « Caring for Real ». *al-Ahram Weekly*. n° 969, 22-28 oct, 2009. <http://weekly.ahram.org.eg/2009/969/sc81.htm>.
- « Les batailles des cochons embrasent le Caire et Qalyūbiyya (en arabe) ». *al Miṣrī al Yawm*, le 04/05/2009.
- Rabie, Dalia. « Years after deadly rockslide, Duweiqā residents still await relocation ». *Egypt Independent*, mis en ligne le 11/03/2013. <http://www.egyptindependent.com/news/years-after-deadly-rockslide-duweiqā-residents-still-await-relocation>.
- Ṣalāḥ, Khālīd. « La mythologie confessionnelle chez les prêtres » (en arabe). *Al Miṣrī al Yawm*, le 9/7/2007. <http://today.almasryalyoum.com/article2.aspx?ArticleID=67945>.

- Şalāḥ, Khālīd. « Angry Coptic Brothers ». *Al Mişrī al Yawm*, résumé par Arab West Report (14/7/2007 Art. 38, Week 28/2007, July 11-July 17).
- Şalāḥ, Khālīd. « La persécution des coptes » (en arabe). *Al Mişrī al Yawm*, 16/7/2007. <http://today.almazryalyoum.com/article2.aspx?ArticleID=68819>.
- « Sam'ān al-Kharrāz, the saint who protected Copts from the grudges of the Jews », *al qāhira*, 27/3/2007, traduit par Arab West Report (Art. 54, Week 12/2007, March 21-March 27).
- Siddiq, N. « Will the Ministry of Tourism visit it? A church built in Egypt hands at Al-Muqattam Mountain ». *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).

Archives et documents originaux

- Courrier officiel du gouverneur du Caire à Abūnā Sam'ān daté du 19/01/2010 et réponse au gouverneur datée du 21/01/2010.
- Archives d'ASMAE Belgique, non inventoriées. Divers rapports, publications, correspondances et documents à caractère légal, comme des statuts et conventions liées aux associations œuvrant aux côtés de Sœur Emmanuelle.

Mémoires de recherche sur les chiffonniers du Caire (liste non-exhaustive)

- Abadeer, Caroline. *Informality NGOs, and Cairo's Trash Collectors. Economic and Social Welfare Policy in the Authoritarian Egyptian State*. University of Minnesota-Twin Cities, 2011.
- Boonen, Arnaud. *Étude 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*. Université Catholique de Louvain, 1985-1986.
- Bosshard, C. *Kamp und Müll. Eine Feldstudie über das Scheitern der Formalisierung eines informellen Wirtschaftszweiges in Ägypten*. Université de Zurich, 2006.
- Butter, Inge. *An Informal Waste Management System in Cairo : The Garbage Collectors and their Settlements*. Université de Leyde, 2006.
- De Keyser, Emilie. *De Zabbaleen : een evolutie naar formaliteit of een informele gemeenschap binnen de Egyptische samenleving ?* Universiteit Gent, 2011-2012.
- Desvaux, Pierre. *Les impacts de la délégation de la gestion des déchets au Caire sur la filière informelle des ordures*. Université François-Rabelais, 2009.
- Dollet, Soazig. *Une communauté traditionnelle face à la modernité. Le cas des zabbālīn du Caire*. Université d'Aix-Marseille 11, 2003.
- Ford, K.C. *Re-Conceptualizing Sustainability : The Role of Outsiders and the Importance of Human Development*. University of Minnesota, 2003.

- Mahieu, Marie. *L'éducation non-formelle à l'égard des enfants travailleurs chez les chiffonniers du Caire. Une approche anthropologique du déchet*. Université Libre de Bruxelles, 2011.
- Meijnen, Renout. *Planning for Machine and Marriage. Agency of Young Male Garbage Workers in Cairo, in interaction with developmental and social structures*. Université de Leyde, 2011.
- Piccardo, L. *Cooperative and Integrational Projects in Cairo's Urban Areas : The Case of the Zabbaleen of Moqattam*. Università Cattolica Del Sacro Cuore, 2006-2007.
- Volpi, Elena. *Development and Community Organization : Informal Garbage Collectors in Cairo*. American University in Cairo, 1995.

Travaux

- Abaza, Mona. *Changing Consumer Cultures of Modern Egypt*. Leyde/Boston : Brill, 2006.
- Abécassis, Frédéric. *L'enseignement étranger et les élites locales (1920-1960), francophonie et identités nationales*. Thèse de doctorat à l'Université de Provence, 2000.
- Abel, Olivier, Porée, Jérôme. *Le vocabulaire de Paul Ricœur*. Paris : Ellipses, 2007.
- Abullif, Wadi. « Abramo I ». In *Enciclopedia Dei Santi. Le Chiesa Orientali*, vol. 1. Rome : Citta Nuova, 1998.
- Abu-Lughod, Janet. « Migrant Adjustment to City Life ». *American Journal of Sociology* 67, n° 1 (juillet 1961) : 22-32.
- Aclimandos, Tewfik. « L'amour vache. Conversions : quelques remarques sur les discours et les imaginaires ». In *Conversions religieuses. Violences communautaires et transformations politiques (2005-2012)*, dirigé par Laure Guirguis, 49-82. Paris : IISMM/Karthala, 2012.
- Afifi, Muhammad. « The state and the Church in Nineteenth-Century Egypt ». *Die Welt des Islams* 39, n° 3 (nov. 1999) : 273-288.
- Al-Anani, Khalil. « The Role of Religion in the Public Domain in Egypt After the January 25 Revolution ». *Arab Center for Research and Policy Studies (case analysis)* (17 avril 2012), The Role of Religion in the Public Domain in Egypt After the January 25 Revolution (dohainstitute.org).
- Albert, Jean-Pierre. « La place des saints. Virtuosité religieuse et structure du champ religieux ». *Conserveries mémorielles* 14 (2013). <http://cm.revues.org/1509>.
- Al-Issa, Ihsan, et Abdulla Al-Subaie. « Native Healing in Arab-Islamic Societies ». In *Handbook of Culture, Therapy and Healing*, dirigé par Uwe P. Gielen, Jefferson M. Fish, Juris G. Draguns, 343-365. New York : Routledge, 2004.
- Alleaume, Ghislaine. « Hygiène publique et travaux publics : les ingénieurs et l'assainissement du Caire (1882-1907) ». *Annales islamologiques* 20 (1984) : 151-182.

- Anderson, Benedict. *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*. Paris : La Découverte, 1996.
- Armanios, Febe. « The 'Virtuous Woman': Images of Gender in Modern Coptic Society ». *Middle Eastern Studies* 38, n° 1 (janvier 2002) : 110-130.
- Armanios, Febe. *Coptic Christianity in Ottoman Egypt*. Oxford/New York : Oxford University Press, 2011.
- Armanios, Febe, et Andrew Amstutz. « Emerging Christian Media in Egypt : Clerical Authority and the Visualization of Women in Coptic Video Films ». *International Journal of Middle East Studies* 45 (2013) : 513-533.
- Armbrust, Walter. « The Ambivalence of Martyrs and the Counter-Revolution ». *Cultural Anthropology. Journal of the Society for Cultural Anthropology*. <http://www.culanth.org/?q=node/491>.
- Arnaud, Jean-Luc. *Le Caire. Mise en place d'une ville moderne. 1867-1907*. Arles : Actes sud/Sindbad, 1998.
- Assaad, Marie, et Nadia Garas. « Experiments in Community Development in a Zabbaleen Settlement ». *Cairo Papers in Social Sciences* 16, n° 4 (hiver 1993/1994).
- Assaad, Ragui. « L'informel structuré. Les zabbâlin du Caire », *Peuples méditerranéens* 41-42 (oct. 1987-mars 1988) : 181-192.
- Atiya, Aziz. « Sawirus Ibn Al Muqaffa' ». *Coptic Encyclopedia*. <http://ccdlibraries.claremont.edu/cdm/singleitem/collection/cce/id/1736/rec/1>.
- Auber de Lapierre, Julien. « Yuhanna al-Armani al-Qudsi, an Armenian Coptic icons painter in Ottoman Egypt: first perspectives ». *St Shenouda Coptic Quarterly* 4, n° 1-2 (2008) : 15-20.
- Aubin-Boltanski, Emma. « La Vierge, les Chrétiens et la Nation. Liban 2004-2007 ». *Terrain* 51 (2008) : 10-29.
- Aubin-Boltanski, Emma. « Fondation d'un centre de pèlerinage au Liban : Notre-Dame de Béchouate ». *Archives de sciences sociales des religions* 151 (juillet-septembre 2010) : 149-168.
- Aubin-Boltanski, Emma. « Notre-Dame de Béchouate. Un 'objet-personne' au cœur d'un dispositif cultuel », *L'Homme* 203-204, n° 3 (2012) : 291-320.
- Aubin-Boltanski, Emma, et Claudine Gauthier, dir. *Penser la fin du monde*. Paris : CNRS Éditions, 2014.
- Auyero, Javier, Pablo Lapegna, et Fernanda Page Poma. « Contestation et patronage : intersections et interactions au microscope ». *Revue Internationale de Politique Comparée* 17, n° 2 (2010) : 71-102.
- Ayubi, Nazih. *Political Islam. Religion and Politics in the Arab World*. Londres/New York : Routledge 2005.
- Badawi, El-Saïd, et Martin Hinds. *A Dictionary of Egyptian Arabic*. Beyrouth : Librairie du Liban, 1986.

- Badie, Bertrand. *Les deux États. Pouvoir et société en Occident et en terre d'islam*. Paris : Fayard, 1985.
- Baer, Gabriel. *Egyptian Guilds in Modern Times*. Jérusalem : The Israel Oriental Society, 1964.
- Balmer, Randal. *Encyclopedia of Evangelicalism*, éd. revue et augmentée. Warco : Baylor University Press, 2004.
- Barbulesco, Luc. *Participation politique de la communauté copte d'Égypte, 1881-1981 : attitudes collectives et orientations idéologiques*. Thèse de doctorat. Paris : IEP Paris, 1990.
- Baron, Beth. « Nile Mother. Lillian Trasher and the Orphans of Egypt ». In *Competing Kingdoms. Women, Missions, Nation, and the American Protestant Empire, 1812-1960*, dirigé par Barbara Reeves-Ellington, Karthyn Kish Sklar, Connie A. Shemo, 240-265. Durham/Londres : Duke University Press, 2010.
- Baron, Beth. « Nile Mother : Lillian Trasher and Egypt's Orphans ». *Heritage* 5 (2011). http://ifphc.org/Uploads/Heritage/2011_05.pdf.
- Barthel, Pierre-Arnaud, et Safa Monqid. *Le Caire. Réinventer la ville*. Paris : Autrement, 2011.
- Battain, Tiziana. « La divination dans le rituel du zar égyptien ». *Égypte/Monde arabe* 14. <http://ema.revues.org/572>.
- Battesti, Vincent, et Nicolas Puig. « Comment peut-on être urbain ? Villes et vies urbaines ». In *L'Égypte au présent. Inventaire d'une société avant révolution*, dirigé par Vincent Battesti, François Ireton, 145-182. Arles : Sindbad/Actes Sud, 2011.
- Bauden, Frédéric. « al-Maqrîzî ». In *Encyclopedia of the Medieval Chronicle*, dirigé par Raymond Graeme Dunphy, 1074-1076. Leyde/Boston : Brill, 2010.
- Bayat, Asef. *Lifé as Politics. How Ordinary People Change the Middle East*. Le Caire/New York : The American University in Cairo Press, 2009.
- Ben Néfissa, Sara. « Citoyenneté morale en Égypte. Une association entre État et Frères musulmans ». In *ONG et gouvernance dans le monde arabe*, dirigé par Sarah Ben Néfissa, Nabil Abd Al-Fatah, Sari Hanafi, Carlos Milani, 147-179. Le Caire/Paris : Karthala/CEDEJ, 2004.
- Ben Néfissa, Sara. « La vie politique locale : les *mahalliyât* et le refus du politique ». In *L'Égypte au présent. Inventaire d'une société avant révolution*, dirigé par Vincent Battesti, François Ireton, 343-366. Arles : Sindbad/Actes Sud, 2011.
- Ben Néfissa, Sara, et Alâ' Al-Dîn Arafat. *Vote et démocratie dans l'Égypte contemporaine*. Paris : IRD/Karthala, 2005.
- Beuscart, Jean-Samuel, et Ashveen Peerbaye. « Histoires de dispositifs ». *Terrains & Travaux* 11, n° 2 (2006) : 3-15.

- Bianquis, Thierry. « Les pouvoirs de l'espace ismaïlien ». In *États, sociétés et cultures du Monde Musulman médiéval. X^e-XV^e siècle*, dirigé par Jean-Claude Garcin. t. 1. Paris : PUF, 1995.
- Bierschenk, Thomas, Jean-Pierre Chauveau, et Jean-Pierre Olivier de Sardan. *Courtiers en développement : les villages africains en quête de projets*. Paris : Karthala, 2000.
- Blaydes, Lisa et Safinaz El Tarouty. « La concurrence interne au Parti National Démocrate égyptien ». *Égypte/Monde Arabe* 7 (2011), <http://ema.revues.org/index2987.html>.
- Boltanski, Luc. *L'amour et la justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action*. Paris : Métailié, 1990.
- Boltanski, Luc. *La souffrance à distance*. Paris : Métailié, 1993.
- Boltanski, Luc. « The Legitimacy of Humanitarian Actions and their Media Representation : The Case of France ». *Ethical Perspectives* 7, n° 1 (2000) : 3-16.
- Boltanski, Luc. « Passer des épreuves ». *Projet* 289, n° 6 (2005) : 72-75.
- Boltanski, Luc. *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation*. Paris : Gallimard, 2009.
- Boltanski, Luc, et Eve Chiapello. *Le nouvel esprit du capitalisme*. Paris : Gallimard, 1999.
- Boltanski, Luc, et Laurent Thévenot. *De la justification. Les économies de la grandeur*. Paris : Gallimard, 1991.
- Boulos, Samir. « 'A Clean Heart like Clean Clothes' : Cleanliness Customs and Conversion in Egypt (1950-1956) ». *Islam and Christian-Muslim Relations* 21, n° 4 (2010) : 315-330.
- Bourdieu, Pierre. « L'économie des biens symboliques ». In *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*. Paris : Seuil (Points essais), 1996.
- Boutros, Nagla H.D. « Le calife et le patriarche. Entre autorité politique et autorité de la mystique ». In *Les mystiques juives, chrétiennes et musulmanes dans l'Égypte médiévale (VII^e-XVI^e s.). Interculturalités et contextes historiques*, dirigé par Giuseppe Cecere, Mireille Loubet, Samuela Pagani. Le Caire : IFAO, 2013.
- Breviglieri, Marc. « L'insupportable. L'excès de proximité, l'atteinte à l'autonomie et le sentiment de violation du privé ». In *Compétences critiques et sens de la justice*, dirigé par Marc Breviglieri, Claudette Lafaye, Danny Trom, 125-149. Paris : Economica, 2009.
- Brown, Nathan. « Who Abolished Corvée Labour in Egypt and Why ? ». *Past & Present* 144 (août 1994).
- Brown, Peter. *The Cult of the Saints. Its rise and Function in Latin Christianity*. Londres/Chicago : The University of Chicago Press, 1981.
- Burmester, Oswald Hugh Ewart. *The Egyptian or Coptic Church : A Detailed Description of her Liturgical Services and the Rites and ceremonies Observed in the Administration of her Sacraments*. Le Caire : Société d'Archéologie Copte, 1967.

- Butler, Alfred J. *The Ancient Coptic Churches of Egypt*, vol. 1. Oxford : Clarendon Press, 1970 [1884].
- Butler, Alfred J. *The Arab Conquest of Egypt*. Oxford/New York : Clarendon/Henry Fowde, 1902.
- Cahen, Claude. « Ibn al-Ukhuwwa ». In *Encyclopaedia of Islam*, nouvelle éd. en ligne, vol. III.
- Cahen, Claude, et Mohamed Talbi. « Hisba ». *Encyclopaedia of Islam*, nouvelle éd. en ligne, vol. III.
- Cannuyer, Christian. *Les coptes*, édition augmentée et corrigée. Turnhout : Brepols, 1996.
- Cannuyer, Christian. « Les coptes : renouveau spirituel et repli communautaire ». In *L'Égypte au présent. Inventaire d'une société avant révolution*, dirigé par Vincent Battesti, François Ireton, 901-916. Arles : Sindbad/Actes Sud, 2011.
- Carré, Jean-Marie. *Voyageurs et écrivains français en Égypte. I. Des pèlerins du Moyen Âge à Méhémet-Ali*, 2^e éd. revue et corrigée. Le Caire : IFAO, 1956.
- Carter, Barbara L. « On Spreading the Gospel to Egyptians Sitting in the Darkness : The Political Problem of Missionaries in Egypt in the 1930's ». *Middle Eastern Studies* 20, n° 4 (1984) : 18-36.
- Carter, Barbara L. *The Copts in Egyptian Politics 1918-1952*. Le Caire : The American University in Cairo Press, 1986.
- Chalcraft, John T. *The Striking Cabbies of Cairo and Other Stories. Crafts and Guilds, 1863-1914*. New York : State University of New York Press, 2005.
- Chammah, Maurice. « The Scene of the Crime : October 9th, Maspero, and Egyptian Journalism after the Revolution ». *Arab Media and Society* 15 (printemps 2012), <http://www.arabmediasociety.com/?article=783>.
- Charuty, Giulia. « Les liturgies du malheur. Le souci thérapeutique des chrétiens charismatiques ». *Le Débat* 59, n° 2 (1990) : 68-87.
- Charuty, Giulia. « Exorcisme ». In *Dictionnaire des faits religieux*, dirigé par Régine Azria, Danièle Hervieu-Leger, 357-360. Paris : PUF, 2010.
- Chave-Mahir, Florence. *L'exorcisme de possédés dans l'Église d'Occident (X^e-XIV^e siècle)*. Turnhout : Brepols, 2011.
- Chih, Rachida. « Sainteté, maîtrise spirituelle et patronage : les fondements de l'autorité dans le soufisme ». *Archives de sciences sociales des religions* 125 (janvier-mars 2004) : 79-98.
- Chih, Rachida, et Catherine Mayeur-Jaouen. « Le cheikh Sha'râwî et la télévision : l'homme qui a donné un visage au Coran ». In *Saints et héros du Moyen-Orient contemporain*, dirigé par Catherine Mayeur-Jaouen, 189-209. Paris : Maisonneuve et Larose, 2002.
- Claverie, Élisabeth. *Les guerres de la Vierge. Une anthropologie des apparitions*. Paris : Gallimard, 2003.

- Clerget, Marcel. *Le Caire. Étude de géographie urbaine et d'histoire économique*, 2 tomes. Thèse pour le doctorat ès lettres. Faculté des lettres de l'Université de Paris, 1934.
- Cohen, Mark R., et Sasson Somekh. « In the Court of Ya'qûb ibn Killis: A Fragment from the Genizah ». *The Jewish Quarterly* LXXX, n° 3-4 (janvier-avril, 1990) : 283-314.
- Coh'n, Norman. « Réflexions sur le millénarisme ». *Archives de sciences sociales des religions* 5, n° 5 (1958) : 103-107.
- Colonna, Fanny. « Le renouveau copte, invention de la tradition ou élaborations émancipatrices ». *Chronos* 25 (2012) : 59-76.
- Colonomos, Ariel. *Églises en réseaux. Trajectoires politiques entre Europe et Amérique*. Paris : Presses de Sciences Po, 2000.
- Conein, Bernard, Nicolas Dodier, Laurent Thevenot, dir. *Les objets dans l'action. De la maison au laboratoire*. Paris : EHESS, 1993.
- Coquin, Charalambia. *Les édifices chrétiens du Vieux-Caire. 1 : bibliographie et topographie historiques*. Le Caire : IFAO, 1974.
- Coquin René-George, et Aziz Atiya. « Synaxarion, Copto-Arabic ». *Coptic Encyclopedia*, Synaxarion, Copto-Arabic – Claremont Coptic Encyclopedia – Claremont Colleges Digital Library (oclc.org).
- Corcuff, Philippe. « Justifications, stratégie et compassion : apport de la sociologie des régimes d'action ». *Correspondances (Bulletin d'information scientifique de l'Institut de Recherche sur la Maghreb contemporain)* 51 (juin 1998).
- Costet-Tardieu, Francine. « La campagne anti-copte de 1938 ». *Orientalia Lovaniensia Analecta* (Actes du huitième Congrès international d'études coptes, Paris, 28 juin-3 juillet 2004) 163 (2007) : 63-68.
- Csordas, Thomas J. *Language, Charisma and Creativity. The ritual Life of a Religious Movement*. Berkeley/Los Angeles/Londres : University of California Press, 1997.
- Davis, Stephen J. *The Early Coptic Papacy. The Egyptian Church and its Leadership in Late Antiquity (The Popes of Egypt 1)*. Le Caire/New York : The American in Cairo University Press, 2004.
- Davis, Stephen J. *Coptic Christology in Practice. Incarnation and Divine Participation in Late Antique and Medieval Egypt*. Oxford : Oxford University Press, 2008.
- Debarbieux, Bernard. *L'espace de l'imaginaire. Essais et détours*. Paris : CNRS Éditions, 2015.
- Deboulet, Agnès. « État, squatters et maîtrise de l'espace au Caire ». *Égypte/Monde arabe* première série, n° 1 (1990) : 79-96.
- Debout, Lise. *Gouvernements urbains en régime autoritaire. Le cas de la gestion des déchets ménagers en Égypte*. Thèse de doctorat. Université de Lyon II, 2012.
- Debout, Lise. « Privatisation de la gestion des déchets : le laboratoire d'une 'décentralisation' avortée ». In *Chroniques égyptiennes 2009-2010*, dirigé par Marc Lavergne, 45-63. Le Caire : CEDEJ, 2012.

- Debout, Lise et Bénédicte Florin. « Chiffonniers et entreprises privées internationales : stratégies d'adaptation des acteurs formels et informels face à la réforme de la gestion des déchets au Caire ». *Égypte/Monde arabe* 3^e série, n° 8 (2011) : 31-57.
- De Certeau, Michel. *La possession de Loudun*. Paris : Gallimard/Folio histoire, 2005.
- Decherf, Jean-Baptiste. « Sociologie de l'extraordinaire. Une histoire du concept de charisme ». *Revue d'histoire des sciences humaines* 2 n° 23 (2010) : 203-229.
- Décobert, Christian. « Entre Moïse et Pharaon ». *Égypte/Monde arabe* première série, n° 7 (1991), <http://ema.revues.org/index1153.html>.
- Décobert, Christian, dir. *Itinéraires d'Égypte. Mélanges offerts au père Maurice Martin s.j.* Le Caire : IFAO, 1992.
- Delahaye, Gilbert-Robert. « Johann Michael Vansleb (1635-1679). Voyageur en Égypte et en Orient pour le compte de la Bibliothèque royale ». *Le Monde Copte* 33 (2003) : 113-122.
- Delhaye, Grégoire. « La figure de 'la jeune fille convertie et mariée de force' dans le discours militant des coptes en diaspora ». In *Conversions religieuses et mutations politiques en Égypte*, dirigé par Laure Guirguis, 135-152. Paris : Non Lieu, 2007.
- De Lavergne, Nicolas. « La modernisation des *kuttâb* en Égypte au XIX^e siècle ». *Cahiers de la Méditerranée* 75 (2007) : 74-89.
- De Lavergne, Nicolas. « De l'école coranique à l'université d'al-Azhar ». In *L'Égypte au présent. Inventaire d'une société avant révolution*, dirigé par Vincent Battesti, François Ireton, 715-729. Arles : Sindbad/Actes Sud, 2011.
- Den Heijer, Johannes. *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. Louvain : Peeters, 1989.
- Den Heijer, Johannes. « Miraculous Icons and their Historical Background ». In *Coptic art and culture*, dirigé par Hans Hondelink, 89-100. Le Caire : Shouhdy Publishing House, 1990.
- Den Heijer, Johannes. « History of the patriarchs of Alexandria ». In *Coptic Encyclopedia*, t. 4, 1238-1242. New York : Macmillan, 1991.
- Den Heijer, Johannes. « Apologetic Elements in Copto-Arabic Historiography : The Life of Arahâm Ibn Zur'ah 62nd Patriarch of Alexandria ». In *Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period (750-1258)*, dirigé par Samir Khalil Samir, Jorgen Nielson, 192-202. Leyde/New York/Cologne : Brill, 1994.
- Den Heijer, Johannes. « Coptic Historiography in the Fatimid, Ayyubid, and early mamluk periods ». *Medieval Encounters* 2, n° 1 (avril 1996) : 67-98.
- Den Heijer, Johannes. « La conquête arabe vue par les historiens coptes ». In *Valeurs et distance. Identités et sociétés en Égypte*, dirigé par Christian Décobert, 227-244. Paris : Maisonneuve & Larose/Maison des sciences de l'homme, 2000.
- Den Heijer, Johannes. « Les patriarches coptes d'origine syrienne ». In *Studies on the Christian Arabic Heritage in Honour of Father Prof. Dr. Samir Khalil Samir S. I. at the*

- Occasion of his Sixty-Fifth Birthday*, dirigé par Rifaat Ebied, Herman Teule, 45-63. Louvain/Paris/Dudley : Peeters, 2004.
- Den Heijer, Johannes, et Perrine Pilette. « Transmission et diffusion de l'historiographie copto-arabe : nouvelles remarques sur les recensions primitive et vulgate de l'Histoire des Patriarches d'Alexandrie ». In *Cultures in Contact. Transfer of Knowledge in the Mediterranean Context. Selected Papers*, dirigé par Juan Pedro Monferrer Sala, Sofia Torallas Tovar, 93-140. Cordoue : CNERU, 2013.
- Denis, Eric. « La mise en scène des 'ashwaiyyât. Premier acte : Imbâba ». *Égypte/Monde arabe* première série n°20 (1994), <http://ema.revues.org/index36.html>.
- Denis, Eric. « Cent ans de localisation de la population chrétienne égyptienne. Les éléments de distanciation entre citadins et villageois ». *L'Astrolabe* 2 (1999), http://halshs.archives-ouvertes.fr/docs/00/59/12/99/PDF/chrA_tiens_100ans.pdf.
- Denis, Eric. « Du village au Caire, au village comme au Caire ». *Égypte/Monde arabe* deuxième série, n° 4-5 (2001), <http://ema.revues.org/index883.html>.
- Denoix, Sylvie. « Rationnel ou irrationnel : un choix impossible ? Récits et merveilles dans deux œuvres d'historiens arabes du domaine mamelouk ». In *L'écriture de l'histoire. Ecrire l'histoire de son temps (Europe/Monde arabe)*, dirigé par Richard Jacquemond, 83-94. Paris : L'Harmattan, 2004.
- Depaule, Jean-Charles, et Yann Philippe Tastevin. « Deux ethnologues dans le métro ». *Égypte/Monde arabe* troisième série, n°3 (2006), <http://ema.revues.org/index1073.html>.
- Desroches, Henri. *Sociologie de l'espérance*. Paris : Calmann-Lévy, 1973.
- Dodier, Nicolas. « Les appuis conventionnels de l'action. Éléments de pragmatique sociologique ». *Réseaux* 62 (1993) : 63-85.
- Donegani, Jean-Marie. *La liberté de choisir. Pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain*. Paris : Presses de Sciences Po, 1993.
- Dorman, W.J. *The Politics of Neglect. The Egyptian State in Cairo, 1974-1998*. Thèse de doctorat. Londres : SOAS, 2007.
- Dorman, W.J. « Of Demolition and Donors. The Problematic of State Intervention in Informal Cairo ». In *Cairo Contested. Governance, Urban Space and Global Modernity*, dirigé par Diane Singerman, 269-290. Le Caire/New York : The American in Cairo University Press, 2009.
- Douglas, Mary. *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*. Paris : La Découverte/Poche, 2001.
- Dowell, Anna. *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, Barbara. *Living with Djinn. Understanding and Dealing with the Invisible in Cairo*. Londres/San Francisco/Beyrouth : SAQI, 2008.

- Dupont, Anne-Laure, et Catherine Mayeur-Jaouen. « Monde nouveau, voix nouvelles : État, société, islam dans l'entre-deux-guerres ». *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 95-98 (avril 2002) : 9-39.
- du Roy, Gaétan. « Le Caire, errance au cœur de la révolution. Rags and Tatters de Ahmed Abdalla ». *Orient XXI* (24/1/2014), <http://orientxxi.info/lu-vu-entendu/le-caire-errance-au-coeur-de-la>, 0490.
- du Roy, Gaétan, et Jamie Furniss. « Sœur Emmanuelle et les chiffonniers : partage de vie et développement, 1971-1982 ». In *Christianismes et politique. Dés-engagements des acteurs de la mission*, dirigé par Caroline Sappia, Olivier Servais, 87-101. Paris : Karthala, 2010.
- du Roy, Gaétan, et Jamie Furniss. « Mission évangélicatrice et mission développementaliste : deux manières de filmer les chiffonniers du Caire ». In *Mission et cinéma. Films missionnaires et missionnaires au cinéma*, dirigé par Emilie Gangnat, Annie Lenoble-Bart, Jean-François Zorn, 274-291. Paris : Karthala, 2013.
- El-Chazli, Youssef, et Chaymaa Hassabo. « Socio-histoire d'un processus révolutionnaire ». In *Au cœur des révoltes arabes. Devenir révolutionnaires*, dirigé par Amin Allal, Thomas Pierret, 185-213. Paris : Armand Colin, 2013.
- El Khawaga, Dina. *Le Renouveau copte. La communauté comme acteur politique*. Thèse de doctorat. IEP Paris, 1991.
- El Khawaga, Dina. « L'affirmation d'une identité chrétienne copte : saisir un processus en cours ». In *Itinéraires d'Égypte. Mélanges offerts au père Maurice Martin s.j.*, dirigé par Christian Décobert, 345-365. Le Caire : IFAO, 1992.
- El Kadi, Galila. *L'urbanisation spontanée au Caire*. Tours : URBAMA/O.R.S.T.O.M., 1987.
- El-Kholy, Heba. *Defiance and Compliance. Negotiating Gender in Low-Income Cairo*. New York/Oxford : Berghahn Books, 2002.
- El-Messiri, Sawsan. « *The changing role of the futuwwa in the social structure of Cairo* ». In *Patrons and Clients in Mediterranean Societies*, dirigé par Ernst Gellner, John Waterbury, 239-253. Londres : Duckworth, 1977.
- Elsässer, Sebastian. *The Coptic Question in Contemporary Egypt. Debating National Identity, Religion, and Citizenship*. thèse de doctorat. Université libre de Berlin, 2011.
- Elsässer, Sebastian. « Kreuz und Halbmond wieder vereint ? Revolutionäre Solidarität und religiöse Spannungen während und nach der ägyptischen Revolution ». In *Revolution und Regimewandel in Ägypten*, dirigé par Holger Albrecht, Thomas Demmelhuber, 257-280. Baden-Baden : Nomos, 2013.
- Elyachar, Julia. *Markets of Dispossession. NGOs, Economic Development, and the State in Cairo*. Durham/London : Duke University Press, 2005.
- Ener, Mine. *Managing Egypt's Poor and the Politics of Benevolence 1800-1952*. New Jersey : Princeton University Press, 2003.
- Fabiani, Jean-Louis. Compte-rendu de Jacques Revel, dir. *La micro-analyse à l'expérience*. *Annales, histoires, sciences sociales* 53, n° 2 (1998) : 444-447.

- Fahmy, Khaled. *All the Pasha's Men : Mehmed Ali Pasha, His Army and the Founding of Modern Egypt*. Cambridge : Cambridge University Press, 1997.
- Fahmi, Wael. « Contested Spaces Within Cairo's Garbage City ». *Égypte/Monde arabe* troisième série, n°8 (2011) : 59-83.
- Fath, Sébastien. dir. *Le protestantisme évangélique, un christianisme de conversion*. Turnhout : Brepols, 2004.
- Fath, Sébastien. « La projection géopolitique des *megachurches* évangéliques américaines ». *Revue internationale de politique comparée* 16, n° 1 (2009) : 99-117.
- Fath, Sébastien. « Religion civile » In *Dictionnaire des faits religieux*, dirigé par Régine Azria, Daniele Hervieu-Leger, 1029-1036. Paris : PUF, 2010.
- Fenoglio, Irène. « Le français en Égypte (1850-1950). Une création des mission religieuses françaises ». *SIHFLES* 10 (1992) : 67-81.
- Fer, Yannick. « Émotion ». In *Dictionnaire des faits religieux*, dirigé par Régine Azria, Daniele Hervieu-Leger, 312-316. Paris : PUF, 2010.
- Fer, Yannick. *L'offensive évangélique. Voyage au cœur de réseaux militants de Jeunesse en Mission*. Genève : Labor et Fides, 2010.
- Ferrié, Jean-Noël. « Figures de la moralité en Égypte : typifications et publicité ». In *Urbanité arabe. Hommage à Bernard Lepetit*, dirigé par Jocelyne Dakhliya Toulouse : Actes Sud, 1998.
- Ferrié, Jean-Noël. *Le régime de la civilité en Égypte*. Paris : CNRS Éditions, 2003.
- Ferrié, Jean-Noël. *L'Égypte entre démocratie et islamisme. Le système Moubarak à l'heure de la succession*. Paris : Autrement, 2008.
- Fintz, Mathieu, Anne-Marie Moulin, et Saadia Radi. « Figures de la santé publique en Égypte : passé, présent, avenir. Introduction ». *Égypte/Monde arabe* troisième série, n° 4 (2007), <http://ema.revues.org/index1731.html>.
- Florin, Bénédicte. *Itinéraires citadins au Caire. Mobilités et territorialités dans une métropole du monde arabe*. Thèse de doctorat. Université de Tours, 1999.
- Florin, Bénédicte. « Réforme de la gestion des déchets et reconfiguration des territoires professionnels des chiffonniers du Caire ». *Géocarrefour* 85, n° 2 (2010) : 109-118.
- Foda, Omar. « Sainly Soap Operas : An Examination of three Coptic saint Dramas ». *Arab Media and Society* 12 (hiver 2010), <http://www.arabmediasociety.com/?article=761>.
- Foucault, Michel. « Des espaces autres ». *Empan* 54, n° 2 (2004) : 12-19.
- Frankfurter, David. « Where the Spirits Dwell : Possession, Christianization, and Saints' Shrines in Late Antiquity ». *Harvard Theological Review* 103, n° 1 (janvier 2010) : 27-46.
- Furniss, Jamie. *Metaphors of Waste : Several Ways of seeing « Development » and Cairo's Garbage Collectors*. Thèse de doctorat. Oxford, 2012.
- Furniss, Jamie. « Religion, Humanitarianism and Development : The Secular Materialist 'Mission' of Sœur Emmanuelle with Cairo Garbage Collectors ». *A Contrario* 18, n° 2 (2012) : 97-123.

- Furniss, Jamie. « Postrevolutionary land encroachments in Cairo : Rhizomatic urban space making and the line of flight from illegality ». *Singapore Journal of Tropical Geography* 37 (2016) : 310-329.
- Gabry-Thienpont, Séverine. *Anthropologie des musiques coptes Égypte contemporaine. Tradition, identité, patrimonialisation*. Thèse de doctorat. Université Paris Ouest-Nanterre la Défense, 2013.
- Gabry-Thienpont, Séverine. « Dire ou chanter les chants coptes en Égypte contemporaine ». In *Dire/chanter*, dirigé par Anne Damon-Guillot, Béatrice Ramaut-Chevassus, 273-289. Saint-Étienne : Publications Universitaires de Saint-Étienne, 2014.
- Gabry-Thienpont, Séverine. « *Tarânîm* et *madîh* : chants liturgiques coptes ou chansons populaires égyptiennes ? ». *Cahiers rémois de musicologie* 7 (2014) : 87-99.
- Gabry-Thienpont, Séverine, et Laure Guirguis. « Émotions religieuses online : pratiques contemporaines du *tarânîm* dans le monde copte ». *Religioscope. Études et analyses* 29 (2013), http://religion.info/pdf/2013_09_Gabry_Guirguis.pdf.
- Gaffney, Patrice. « The Changing Voices of Islam : The Emergence of Professional Preachers in Contemporary Egypt ». *The Muslim World* LXXXI, n^o1 (1991) : 27-47.
- Gamblin, Sandrine, dir. *Contours et détours du politique en Égypte. Les élections législatives de 1995*. Paris/Montréal/Le Caire : L'Harmattan/CEDEJ.
- Garitte, Gérard. « Ephrem ». In *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, t. 15. Paris : Letouzey et Ané, 1963.
- Gayraud, Rolland-Pierre, Sophia Björnesjö, et Jean-Michel Muller-Woukoff. « Instabl 'Antar (Fostat). Rapport de fouilles ». *Annales islamologiques* 25 (1991) : 57-87.
- Gellner, Ernest, et John Waterbury, éd. *Patrons and Clients in Mediterranean Societies*. Londres : Duckworth, 1977.
- Gershoni, Israël. « Imagining and Reimagining the Past : The Use of History by Egyptian Nationalist Writers ». *History and Memory* 4, n^o 2 (automne-hiver 1992) : 5-37.
- Gershoni, Israël, et James P. Jankowski. *Redefining the Egyptian Nation, 1930-1945*. Cambridge : Cambridge University Press, 1995.
- Ghannam, Farha. *Remaking the Modern. Space, Relocation, and the Politics of Identity in a Global Cairo*. Berkeley/Los Angeles/London : University of California Press, 2002.
- Gilsenan, Michael. *Saint and Sufi in Modern Egypt*. Londres : Weidenfeld and Nicolson, 1973.
- Giroux, Bernard. « De l'Action catholique au JMJ. L'Église et la jeunesse catholique de France ». *Transversalités* 119, n^o 3 (2011) : 119-134.
- Godron, Gerard. « Healings in Coptic Literature ». In *Coptic Encyclopedia*, <http://ccdl.libraries.claremont.edu/cdm/fullbrowser/collection/cce/id/933/rv/singleitem/rec/10>.
- Goldschmidt, Arthur. *Biographical Dictionary of Modern Egypt*. Boulder/Londres : Lynne Rienner Publishers, 2000.

- Goldschmidt, Arthur, et Robert Johnston. *Historical Dictionary of Egypt*, 3^e éd. Lanham (Maryland)/Oxford : The Scarecrow Press, 2003.
- Gonzalez, Philippe. *Voix des corps, voix des textes. Une sociologie du protestantisme évangélique*. Thèse de doctorat. Université de Fribourg/EHESS, 2009.
- Gros, Frédéric. « Y a-t-il un sujet biopolitique ? ». *Noema* IV, n° 1 (2013), <http://riviste.unimi.it/index.php/noema>.
- Guirguis, Laure. « L'autre succession. L'Église copte à l'approche d'un tournant ». *Religioscope* (7/10/2010), http://religion.info/french/articles/article_501.shtml.
- Guirguis, Laure. *Les Coptes d'Égypte. Violences communautaires et transformations politiques (2005-2012)*. Paris : IISMM/Karthala, 2012.
- Guirguis, Magdi. *An Armenian Artist in Ottoman Egypt. Yuḥannā al-Armanī and His Coptic Icons*, trad. de l'arabe par Amina Elbendary. Le Caire/New York : The American University in Cairo Press, 2008.
- Guirguis, Magdi, et Nelly van Doorn-Harder. *The Emergence of the Modern Coptic Papacy (The Popes of Egypt vol 3)*. Londres/ New York : The American University in Cairo Press, 2011.
- Haenni, Patrick. *L'ordre des Caïds. Conjurer la dissidence urbaine au Caire*. Le Caire/ Paris : CEDEJ/Karthala, 2005.
- Haenni, Patrick. *L'islam de marché. L'autre révolution conservatrice*. Paris : Seuil, 2005.
- Halbwachs, Maurice. *La topographie légendaire des Évangiles en Terre sainte*. Paris : PUF/Quadrige, 2008 [1941].
- Halm, Heinz. « Sitt al-Mulk ». *Encyclopédie de l'islam*, nouvelle édition, IX. Leyde : Brill, 1998, http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-de-l-islam/sitt-al-mulk-SIM_7076.
- Hamam, Marco. « Habib Girgis (1876-1951) : la santità dell'ordinario ». *Tralci-niklima. La rivista dei giovani copti italiani* (22/6/2013), <http://www.tralci-niklima.com/2013/06/22/habib-girgis-1876-1951-la-santita-dellordinario-2/>.
- Hartog, François. *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps*. Paris : Le Seuil, 2003.
- Hasan, S.S. *Christians versus Muslims in Modern Egypt. The Century-Long Struggle for Equality*. Oxford/New York : Oxford University Press, 2003.
- Hauser, Julia. *German Religious Women in Late Ottoman Beirut*. Leyde/Boston : Brill, 2015.
- Haynes, Kingsley E., et Sharif M. El-Hakim. « Appropriate Technology and Public Policy : The Urban Waste Management System in Cairo ». *Geographical Review* 19 (1979) : 101-108.
- Heinich, Nathalie. *Être écrivain. Création et identité*. Paris : La Découverte, 2000.
- Henein, Nessim Henri. *Mārī Girgis. Village de Haute-Egypte*, 2^e éd. Le Caire : IFAO, 2001.
- Henein, Nessim Henri, et Thierry Bianquis. *La magie par les psaumes. Édition et traduction d'un manuscrit arabe chrétien d'Égypte*. Le Caire : IFAO, 1975.

- Heo, Angie. « The Virgin Made Visible : Intercessory Images of Church Territory in Egypt ». *Comparative Studies in Society and History* 54, n° 2 (2012) : 361-391.
- Heo, Angie. « The Bodily Threat of Miracles : Security, Sacramentality, and the Egyptian politics of Public Order ». *American Ethnologist* 40, n° 1 (2013) : 149-164.
- Heo, Angie. « 'Money and Chandeliers' : Mass Circuits of Pilgrimage to Coptic Egypt ». *Journal of the American Academy of Religion* 82, n° 1 (mars 2014) : 516-528.
- Heo, Angie. « Sectarianism and Terrorism : The Libya Beheadings and ISIS Violence Against Egypt's Copts ». In *Middle East Christianity. Local Practices, World Societal Entanglements*, dirigé par Stephan Stetter, Mitra Moussa Nabo, 113-124. Cham : Springer Nature/Palgrave Macmillan, 2020.
- Herrera, Linda. « Éduquer la nation : les dilemmes d'un système éducatif à l'ère de la mondialisation ». In *L'Égypte au présent. Inventaire d'une société avant révolution*, dirigé par Vincent Ballesti, François Ireton, 685-714. Arles : Sindbad/Actes Sud, 2011.
- Hervieu-Leger, Danièle. *Le pèlerin et le converti*. Paris : Champs Flammarion, 2003.
- Heyberger, Bernard. « Entre Byzance et Rome : l'image au Proche-Orient au XVII^e siècle ». *Histoire, économie et société* 4 (1989) : 527-550.
- Heyberger, Bernard. « De l'image pieuse à l'image profane ? L'essor de l'image chez les chrétiens de Syrie et du Liban (XVIII^e-XIX^e siècle) ». In *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)*, dirigé par Bernard Heyberger, Sylvia Naef, 31-56. Würzburg : Ergon Verlag, 2003.
- Heyberger, Bernard. « Clercs et ascètes chrétiens du Proche-Orient ». In *Histoire des hommes de Dieu dans l'islam et le christianisme*, dirigé par Dominique Iogna-Prat, Gilles Veinstein, 205-232. Paris : Flammarion, 2003.
- Heyberger, Bernard. « Morale et confession chez les Melkites d'Alep d'après une liste de péchés (fin XVII^e s.) ». In *L'Orient chrétien dans l'empire musulman. Hommage au professeur Gérard Troupeau*, dirigé par Geneviève Gobillot, Marie-Thérèse Urvoy, 283-306. Versailles : Éditions de Paris, 2005.
- Heyberger, Bernard. « Pratiques religieuses et lieux de culte partagés entre islam et christianisme (autour de la Méditerranée) ». *Archives de sciences sociales de religions* 149 (janvier-mars 2010) : 273-283.
- Heyberger, Bernard. « L'autorité cléricale chez les Maronites : mythe politique et dispositif social ». In *Les autorités religieuses entre charisme et hiérarchie. Approches comparatives*, dirigé par Denise Aigle, 87-98. Turnhout : Brepols, 2011.
- Heyberger, Bernard. *Les chrétiens au Proche-Orient. De la compassion à la compréhension*. Paris : Manuels Payot, 2013.
- Hibou, Béatrice. « Retrait ou redéploiement de l'État ». *Critique internationale* 1, n° 4 (automne 1998) : 151-168.

- Hindemarsch, Bruce D. *The Evangelical Conversion Narrative. Spiritual Autobiography in Early Modern England*. Oxford/New York : Oxford University Press, 2007.
- Hirschkind, Charles. « The Ethics of Listening : Cassette-Sermon Audition in Contemporary Egypt ». *American Ethnologist* 28, n° 3 (août 2001) : 623-649.
- Hobsbawm, Eric, et Terence Ranger, dir. *The Invention of Tradition*. Cambridge : Cambridge University Press, 1983.
- Hoffman, Valerie J. « The Role of Vision in Contemporary Egyptian Religious Life ». *Religion* 27, n° 1 (1997) : 45-63.
- Hopkins, Nicholas. « Spirit Mediumship in Upper Egypt ». *Anthropos* 102 (2007) : 403-419.
- Hulsman, Cornelis. « Discrepancies between Coptic Statistics in the Egyptian Census and Estimates Provided by the Coptic Orthodox Church ». *MIDEO* 29 (2012) : 419-482.
- Hulsman, Cornelis. « Ecumenical relations of the Coptic Orthodox Church as mentioned in the decisions of the Holy Synod of the Coptic Orthodox Church ». *Arab West Report*, Week 12 (2012), <http://www.arabwestreport.info/year-2012/week-12/43-ecumenical-relations-coptic-orthodox-church-mentioned-decisions-holy-synod>.
- Hunt, Stephen. « The rise, Fall and Return of Post-Millenarianism ». In *Christian Millenarianism. From the Early Church to Waco*, dirigé par Stephen Hunt, 50-61. Londres : Hurst & Company, 2001.
- Ibrahim, Vivian. *The Copts of Egypt. The Challenges of Modernisation and Identity*. Londres/New York : I.B. Tauris, 2011.
- Ismail, Salwa. « The Popular Movement Dimensions of Contemporary Militant Islamism : Socio-Spatial Determinants in the Cairo Urban Setting ». *Comparative Studies in Society and History* 42, n°2 (2000) : 363-393.
- Ismail, Salwa. *Political Life in Cairo's New Quarters. Encountering the Everyday State*. Minneapolis/Londres : University of Minnesota Press, 2006.
- Kaoues, Fatiha. *Convertir le monde arabe. L'offensive évangélique* (Paris : Presses du CNRS, 2018).
- Keriakos, Sandrine. « Saint Marc : enjeux communautaires et dynamiques politiques ». *Conserveries mémorielles* 14 (2013), <http://cm.revues.org/1723>.
- Kreil, Aymon. « Se faire cheikh au Caire. Exemplarité et intériorité religieuse ». *Archives de sciences sociales des religions* 149 (janvier-mars 2010) : 255-272.
- Kreil, Aymon. *Du rapport au dire. Sexe, amour et discours d'expertise au Caire*. Thèse de doctorat. EHESS/Université de Neuchâtel, 2012.
- Lacroix, Stéphane. « Sheikhs and Politicians : Inside the New Egyptian Salafism ». *Brookings Doha Center. Policy Briefing* (juin 2012), <https://www.brookings.edu/research/sheikhs-and-politicians-inside-the-new-egyptian-salafism>.

- Langen, Linda. « Icon-Painting in Egypt ». In *Coptic art and culture*, dirigé par Hans Hondelink, 55-72. Le Caire : Shouhdy Publishing House, 1990.
- Larkin, Bryan et Birgit Meyer. « Pentecostalism, Islam & Culture. New Religious Movements in West Africa ». In *Themes in West Africa's History*, dirigé par Emmanuel Kwaku Akyeapong, 286-312. Athens/Oxford/Accra : Ohio University Press/ James Currey/Woeli Publishing Services, 2006.
- Latour, Bruno. *Changer de société, refaire de la sociologie*, trad. de l'anglais par Nicolas Guilhot. Paris : La Découverte/Poche, 2007.
- Latourette, Kenneth Scott. *Youth for Christ, Christianity in a Revolutionary Age*, vol. v. New York/Evanston : Harper & Row, 1962.
- Leca, Jean, et Yves Schemeil. « Clientélisme et patrimonialisme dans le monde arabe ». *Revue internationale de sciences politiques* 4, n° 4 (1983) : 454-494.
- Le Goff, Jacques. « Le rituel symbolique de la vassalité ». In *Un autre Moyen Age*. Paris : Quarto Gallimard, 1999.
- Lemieux, Cyril. *Le devoir et la grâce*. Paris : Economica, 2009.
- Lemieux, Cyril. « Peut-on ne pas être constructiviste ? ». *Politix* 10, n°4 (2010) : 169-187.
- Lepetit, Bernard. « De l'échelle en histoire ». In *Jeux d'échelles. La microanalyse à l'expérience*, dirigé par Jacques Revel, 71-94. Paris : EHESS/Gallimard/Seuil, 1995.
- Lepetit, Bernard. « Le présent de l'histoire ». In *Les formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*, 2^e éd., dirigé par Bernard Lepetit, 273-298. Paris : Albin Michel, 2013.
- Leroy, Jules. « Histoire d'Abraham le Syrien ». *Revue de l'orient chrétien* 14 (1909).
- Leturcq, Jean-Gabriel. « HERZ Miska dit Max ». In *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, 2^e éd., dirigé par François Pouillon. Paris : IISMM/Karthala, 2008.
- Levi, Giovanni. *Le pouvoir au village. Histoire d'un exorciste dans le Piémont du XVII^e siècle*, trad. Monique Aymard. Paris : Gallimard, 1989.
- Longuenesse, Élisabeth. « Logiques d'appartenance et dynamiques électorales dans une banlieue ouvrière. Le cas de la circonscription 25 à Hilwân ». In *Contours et détours du politique en Égypte. Les élections législatives de 1995*, dirigé par Sandrine Gamblin. Paris/Montréal/Le Caire : L'Harmattan/CEDEJ, 1997.
- Lussault, Michel. *L'homme spatial. La construction de l'espace humain*. Paris : Seuil, 2007.
- Lussault, Michel. *Hyper-lieux. Les nouvelles géographies de la mondialisation*. Paris : Seuil, 2017.
- Luthi, Jean-Jacques, et Mohamed Anouar Moghira. *L'Égypte en république. La vie quotidienne*. Paris : L'Harmattan, 2006.
- Makari, Peter E. *Conflict & Cooperation : Christian-Muslim relations in Contemporary Egypt*. Syracuse : Syracuse University Press, 2007.
- Makhoul, Manhal. *La vie du 62^e Patriarche d'Alexandrie « Afrahām ibn Zur'a »*. Édition critique et synoptique de la version indépendante, traduction annotée et commentaire, 2 vol. mémoire de master. Université catholique de Louvain, 2011-2012.

- Mary, André. « Sincrétisme ». In *Dictionnaire des faits religieux*, dirigé par Régine Azria, Danièle Hervieu-Léger, 1197-1202. Paris : PUF, 2010.
- Masson, Jacques. « Théologies comparées : Shenouda III et Mattâ al-Maskin ». *Proche Orient Chrétien* 55, n° 1-2, (2005) : 52-61.
- Masson, Jacques. « La divinisation de l'homme. Les raisons de l'opposition de Shenouda III ». *Proche Orient Chrétien* 57, n° 3-4 (2007) : 279-290.
- Mayeur-Jaouen, Catherine. « Les débuts d'une revue néo-salafiste : Muhhibb al-Dîn al-Khatîb et Al-Fath de 1926 à 1928 ». *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 95-98 (avril 2002) : 227-255.
- Mayeur-Jaouen, Catherine. « La fonction sacrale de l'image dans l'Égypte contemporaine : de l'imagerie traditionnelle à la révolution photographique ». In *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)*, dirigé par Bernard Heyberger, Sylvie Naef, 57-80. Würzburg : Ergon Verlag, 2003.
- Mayeur-Jaouen, Catherine. « Bashnûna : l'invention d'un saint copte médiéval dans l'Égypte contemporaine ». In *L'orient chrétien dans l'empire musulman. Hommage au professeur Gérard Troupeau*, dirigé par Geneviève Gobillot, Marie-Thérèse Urvoy, 511-532. Paris : Éditions de Paris, 2005.
- Mayeur-Jaouen, Catherine. *Pèlerinages d'Égypte. Histoire de la piété copte et musulmane. XV^e-XX^e siècles*. Paris : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2005.
- Mayeur-Jaouen, Catherine. « Le saint et la sainteté comme objets des sciences de l'homme : quelques réflexions à propos du colloque de Carthage ». In *Saints et sainteté dans le christianisme et l'islam. Le regard des sciences de l'homme*, dirigé par Nelly Amri, Denise Aigle, 353-372. Paris/Aix-en-Provence : Maisonneuve & Larose/Maison méditerranéenne des sciences de l'homme, 2007.
- Mayeur-Jaouen, Catherine. « Que partagent les coptes et les musulmans d'Égypte ? L'enjeu des pèlerinages ». In *Religions traversées. Lieux saints partagés entre chrétiens, musulmans et juifs en Méditerranée*, dirigé par Dionigi Albera, Maria Couroucli, 219-254. Arles/Marseille : Actes Sud/MMSH, 2009.
- Mayeur-Jaouen, Catherine. « Umm Irîni : l'engagement monastique copte au féminin ». *Le Mouvement social* 231, n° 2 (2010) : 101-121.
- Mayeur-Jaouen, Catherine. *Voyage en Haute-Égypte. Prêtres, coptes et catholiques*. Paris : CNRS Éditions, 2019.
- Mccallum, Fiona. *Christian Religious Leadership in the Middle East : The Political Role of the Patriarch*. Lewinston : Edwin Mellen Press, 2010.
- McCallum, Fiona. « Religious Diaspora and Information. Communications Technology : the Impact of Globalization on Communal Relations in Egypt ». In *The New Arab Media. Technology, Image and Perception*, dirigé par Mahjoob Zweiri, Emma C. Murphy. Ithaca : Ithaca Press, 2011.

- Medina, Martin. *The World Scavengers. Salvaging for Sustainable Consumption and Production*. Lanham/New York/Toronto/Plymouth : Alta Mira Press, 2007.
- Meinardus, Otto. *Two Thousand Years of Coptic Christianity*. Le Caire/New York : The American University in Cairo Press, 1999.
- Meinardus, Otto. *Coptic Saints and Pilgrimages*. Le Caire/New York : The American University in Cairo Press, 2002.
- Meinardus, Otto. *Christians in Egypt. Orthodox, Catholic, and Protestant Communities Past and Present*. Le Caire/New York : The American University in Cairo Press, 2006.
- Meyer, Birgit. « Mediation and Immediacy : Sensational Forms, Semiotic Ideologies, and the Question of the Medium ». In *A companion to the Anthropology of Religion*, dirigé par Janice Boddy, Michael Lambeck, 309-326. Malden/Oxford/Chichester : Wiley Blackwell, 2013.
- Meyer, Günter. « Die Zuwanderung aus den ägyptischen Oasen nach Kairo. Zur räumlichen und beruflichen Integration von Fellachen in die Stadt ». *Der Islam* 57, n° 1 (1980) : 36-50.
- Meyer, Günter. « Waste-Recycling as Livelihood in the Informal Sector. The Example of Refuse Collectors in Cairo ». *Applied Geography and Development* 30 (1987) : 78-94.
- Miller, Catherine. « Réseaux et territoires : Migrants de Haute-Égypte à Gizah (agglomération du Caire) ». In *Les compétences des citoyens dans le Monde arabe : penser, faire et transformer la ville*, dirigé par Isabelle Berry-Chikhaoui, Agnès Deboulet, 221-246. Paris/Tours/Tunis : Karthala/URBAMA/IRMC, 2000.
- Miller, Catherine. « Between Myth and Reality: The construction of the Sa'idi Identity ». In *Upper Egypt, Identity and Change*, dirigé par Nicholas Hopkins, Rim Saad. Le Caire/New York : The American University in Cairo Press, 2004, <https://halshs.archives-ouvertes.fr/file/index/docid/150403/filename/Saidiidentite.pdf>.
- Mitchell, Timothy. *Colonising Egypt*. Berkeley/Los Angeles/New York : University of California Press, 1988.
- Moll, Yasmin. « Building the New Egypt : Islamic Televangelists, Revolutionary Ethics, and 'Productive' Citizenship ». *Cultural Anthropology. Journal of the Society for Cultural Anthropology* (31/1/2012), <https://culanth.org/fieldsights/building-the-new-egypt-islamic-televangelists-revolutionary-ethics-and-productive-citizenship>.
- Monciaux, Didier. « 'L'Égyptien pour l'Égyptien' (1930-1931), campagne nationaliste économique et controverses sur l'identité ». *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 95-98 (avril 2002) : 355-380.
- Monin, Benoît. « Cognitive Dissonance ». In *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 1, dirigé par William Darity, 509-601. Farmington Hill : Macmillan, 2008.
- Nessim Youssef, Yuhanna. « The Miracle of Ibn Zar'ah in Coptic tradition Texts and Icons ». *Coptica* 8 (2009) : 81-96.

- Nikolov, Boris. *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, 2008.
- Oram, Elizabeth. *Constructing Modern Copts : The Production of Coptic Christian Identity in Contemporary Egypt*. thèse de doctorat. Princeton, 2004.
- Ostrow, Steven F. « Paul V, the column of the Virgin, and the new pax romana ». *Journal of the Society of Archeological Historians* 69, n° 3 (septembre 2010) : 253-377.
- Paulse Galal, Lise. « Sacred Women in Coptic Cinema : Between Faith and Resistance ». *Al Raida (The Institute for Women studies in the Arab World, Lebanese American University)* 125 (printemps 2009), <http://alraidajournal.com/index.php/ALRJ/article/view/106/105>.
- Picard, Élizabéth. « Les liens primordiaux, vecteurs de dynamiques politiques ». In *La politique dans le monde arabe*, dirigé par Élizabéth Picard, 55-77. Paris : Armand Colin, 2006.
- Picaudou, Nadine. *L'islam entre religion et idéologie. Essai sur la modernité musulmane*. Paris : Gallimard, 2010.
- Piette, Albert. *Le fait religieux. Une théorie de la religion ordinaire*. Paris : Economica, 2003.
- Pilette, Perrine. « L'Histoire des patriarches d'Alexandrie. Une nouvelle évaluation de la configuration du texte en recensions ». *Le Muséon* 126, n° 3-4 (2013) : 419-450.
- Poloma, Margaret. « The Millenarianism of the Pentecostal Movement ». In *Christian Millenarianism. From the Early Church to Waco*, dirigé par Stephen Hunt, 166-186. Londres : Hurst & Company, 2001.
- Potel, Julien. *Portes ouvertes chez les religieuses*. Paris/Montréal : L'Harmattan, 1999.
- Puig, Nicolas. *Farah. Musiciens de noces et scènes urbaines au Caire*. Arles : Actes Sud/Sindbad, 2010.
- Radi, Saadia. « Les maux entre Dieu, les génies et les hommes ». In *Soigner au pluriel. Essais sur le pluralisme médical*, dirigé par Jean Benoist, 171-203. Paris : Karthala, 1996.
- Radi, Saadia. « L'hépatite C et les défaillances du système égyptien de santé publique ». *Égypte/Monde arabe* troisième série, n° 4 (2007), <http://ema.revues.org/index1766.html>.
- Raymond, André. « Le Caire sous les Ottomans (1517-1798) », In *Palais et maisons du Caire II. Époque Ottomane (XVI^e-XVIII^e siècles)*, dirigé par Bernard Maury, André Raymond, Jacques Revault, Mona Zakariya, 15-89. Paris : Éditions du CNRS, 1983.
- Raymond, André. *Le Caire*. Paris : Fayard, 1993.
- Reeves, Edward B. *The Hidden Government : Ritual, Clientelism, and Legitimation in Northern Egypt*. Salt Lake City : University of Utah Press, 1990.
- Reid, Donald Malcolm. « Archeology, Social Reform, and Modern Identity Among the Copts ». In *Entre réforme sociale et mouvement national. Identité et modernisation en*

- Égypte 1882-1962*, dirigé par Alain Roussillon. Le Caire : CEDEJ, 1995, <https://books.openedition.org/cedej/1422?lang=fr>.
- Reid, Donald Malcolm. *Whose Pharaohs. Archeology Museums, And Egyptian National Identity from Napoleon to World War I*. Berkeley/Los Angeles/London : University of California Press, 2002.
- Reiss, Wolfram. *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*. Hambourg : Lit Verlag, 1998.
- Reynaud, Philippe. *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*. Paris : PUF/Quadrige, 1998.
- Ricoeur, Paul. *La métaphore vive*. Paris : Seuil, 1975.
- Ricoeur, Paul. *Temps et récit 3. Le temps raconté*. Paris : Seuil/Points, s.d.
- Ricoeur, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris : Seuil/Points, 1996.
- Ricoeur, Paul. *Parcours de la reconnaissance. Trois études*. Paris : Gallimard/Folio Essais, 2005.
- Rougier, Bernard. *L'Oumma en fragments. Contrôler le sunnisme au Liban*. Paris : Presses Universitaires de France, 2011.
- Roussillon, Alain. *L'Égypte et l'Algérie au péril de la libéralisation*. Le Caire : CEDEJ, 1996.
- Roussillon, Alain. « Visibilité nouvelle de la 'question copte' : entre refus de la sédition et revendication citoyenne ». In *L'Égypte dans l'année 2005*, dirigé par Florian Kohstall, 137-173. Le Caire, CEDEJ, 2006.
- Roussillon, Alain. « Les coptes à la marge ». *Égypte/Monde Arabe* troisième série, n° 7 (2011) : 97-127.
- Roy, Olivier. *L'islam mondialisé*. Paris : Seuil, 2002.
- Roy, Olivier. *La sainte ignorance. Le temps de la religion sans culture*. Paris : Le Seuil, 2008.
- Rugh, Andrea. *Family in Contemporary Egypt*. New York : Syracuse University Press, 1984.
- Ryad, Umar. « Muslim Response to Missionary Activities in Egypt : With a Special Reference to the Al-Azhar High Corps of 'Ulama (1925-1935) ». In *New Faith in Ancient Lands. Western Missions in the Middle East in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries*, dirigé par Heleen Murre-Van den Berg, 281-307. Leyde/Boston : Brill, 2006.
- Ryzova, Lucie. *L'effendiyya ou la modernité contestée*. Le Caire : CEDEJ, 2004.
- Ryzova, Lucie. « Egyptianizing Modernity through the 'New Effendiya' ». In *Re-Envisioning Egypt. 1919-1952*, dirigé par Arthur Glodschmidt, Amy J. Jonso, Barak A. Salmoni, 124-163. Le Caire/New York : The American University in Cairo Press, 2005.

- Ryzova, Lucie. The Battle of Muhammad Mahmud Street : Teargas, Hair Gel, and Tramadol ». *Jadaliyya* (16/6/2013), http://www.jadaliyya.com/pages/index/3312/the-battle-of-muhammad-mahmud-street_teargas-hair-.
- Ryzova, Lucie. « Strolling in Enemy Territory : Downtown Cairo, its Publics, and Urban Heterotopias ». *Orient-Institut Studies* 3 (2015), https://www.perspectivia.net/publikationen/orient-institut-studies/3-2015/ryzova_strolling/#sdfootnote10sym.
- Sabaseviciute, Giedre. « Le peuple contre le régime. La construction de l'idée de rupture dans 'la révolution du 25 janvier' ». In *Égypte an 2 de la révolution. L'émergence d'une nouvelle scène politique*, dirigé par Marc Lavergne, 51-68. Paris. L'Harmattan/Bibliothèque de l'iReMMo, 2012.
- Salmoni, Barak A. « Historical Consciousness for Modern Citizenship. Egyptian Schooling and the Lessons of History during the Constitutional Monarchy ». In *Re-Envisioning Egypt 1919-1952*, dirigé par Artur Goldschmidt, Amy J. Johnson, Barak A. Salmoni, 164-193. Le Caire/New York : The American University in Cairo Press, 2005.
- Schielke, Samuli. « Ambivalent Commitments : Troubles of Morality, Religiosity and Aspiration Among Young Egyptians ». *Journal of Religion in Africa* 39 (2009) : 158-185.
- Schielke, Samuli. « There will be Blood. Expectations and Ethics of Violence during Egypt's Stormy Season ». *Middle East Critique* 26, n° 3 (2017) : 205-220.
- Scott, James. *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*. Yale/Londres : Yale University Press, 1990.
- Sedra, Paul. *From mission to modernity. Evangelicals, reformers and education in nineteenth-century Egypt*. Londres : I.B. Tauris, 2011.
- Seikaly, Samir. « Coptic Communal Reform : 1860-1914 ». *Middle Eastern Studies* 6, n° 3 (octobre 1970) : 247-275.
- Séjourné, Marion. « The History of Informal Settlements ». In *Cairo Informal Areas Between Urban Challenges and Hidden Potentials. Facts, Voices, Visions*, GTZ, 17-19. Le Caire, s.d.
- Séjourné, Marion. *Les politiques récentes de "traitement" des quartiers illégaux au Caire : nouveaux enjeux et configuration du système d'acteur ?* thèse de doctorat. Université François-Rabelais, 2006.
- Séjourné, Marion. « La banalité d'une urbanisation illégale », dirigé par Vincent Battesti, François Ireton, 111-128. Arles : Sindbad/Actes Sud, 2011.
- Shafik, Viola. *Popular Egyptian Cinema. Gender, Class and Nation*. Le Caire/New York : The American University in Cairo Press, 2007.
- Sharkey, Heather. « Empire and Muslim Conversion : Historical Reflections on Christian Missions in Egypt ». *Islam and Muslim Christian Relations* 16, n° 1 (2005) : 43-60.
- Sharkey, Heather. *American Evangelicals in Egypt : Missionary encounters in an age of Empire*. Princeton : Princeton University Press, 2008.

- Shatzmiller, Maya. *Labour in The Medieval Islamic World*. Leyde/New York/Cologne : Brill, 1994.
- Sheehan, Peter. *Babylon of Egypt. The Archeology of Old Cairo and the Origins of the City*. Le Caire/New York : The American University in Cairo Press, 2010.
- Shenoda, Anthony. *Cultivating Mystery. Miracles and the Coptic Moral Imaginary*. thèse de doctorat. Cambridge : Harvard University, 2010.
- Sidarus, Adel. « Ibn al-Râhib ». In *Encyclopedia of Islam*, supplément vol. XI, 2004.
- Sims, David. *Understanding Cairo. The Logic of a City out of Control*. Le Caire/New York : The American University in Cairo Press, 2010.
- Singerman, Diane. *Avenues of Participation. Family, Politics and Networks in Urban Quarters of Cairo*. Princeton : Princeton University Press, 1996.
- Skalova, Zuzana, et Gawdat Gabra. *Icons of the Nile Valley*, 2^e éd. Giza : International publishing Company, 2006.
- Soliman, Samir. « The Radical Turn of Coptic Activism. Path to Democracy or to Sectarian Politics ? ». *Cairo Papers in Social Sciences* 29, n° 2/3 (2009).
- Springborg, Robert. « Sayed Bey Marei and Political Clientelism in Egypt ». *Comparative Political Studies* 12, n° 3 (octobre 1979) : 259-288.
- Stene, Nora. « Becoming a Copt : The Integration of Coptic Children into the Church Community ». In *Between Desert and City : The Coptic Orthodox Church Today*, dirigé par Nelly van Doorn-Harder, Kari Vogt, 190-211. Oslo : Novus Forlag, 1997.
- Stene Preston, Nora. « The Challenge as reflected in a Coptic Sunday School ». *Journal of Eastern Christian Studies* 54, n° 1-2 (2002) : 77-89.
- Steuer, Clément. « L'islam 'officiel' et ses relations avec l'Etat », dirigé par Vincent Battesti, François Ireton, 855-866. Arles : Sindbad/Actes Sud, 2011.
- Steuer, Clément. « En Égypte la révolution continue, notamment dans les urnes ». In *Le Moyen-Orient un an après. Entre révolution, révolte et stagnation*, dirigé par Clément Steuer, Jean-Baptiste Beauchard, Élisabeth Vandenheede, 9-26. Paris : Éditions du Cygne, 2012.
- Steuer, Clément. « Égypte : une révolution politique encore inachevée ». In *Le Moyen-Orient en marche. Perspectives croisées*, dirigé par Julie Chapuis, 19-31. Paris : Éditions du Cygne, 2012.
- Steuer, Clément. « Les stratégies de campagne des partis politiques au niveau local : étude comparée de trois circonscriptions ». *Égypte/Monde arabe* troisième série, n° 10 (2013), <http://ema.revues.org/3156>.
- Tadros, Mariz. « Scapepigging : H1N1 Influenza in Egypt ». In *Epidemics. Science, Governance and Social Justice*, dirigé par Sarah Dry, Melissa Leach, 213-238. Londres/Washington : Earthscan, 2010.
- Tekçe, Belgin, Linda Oldham, et Frédéric C. Shorter. *A Place to Live. Families and Child Health in a Cairo Neighborhood*. Le Caire : The American University in Cairo Press, 1994.

- Thévenot, Laurent. *L'Action au pluriel. Sociologie des régimes d'engagement*. Paris : La Découverte, 2006.
- Thévenot, Laurent. « Des liens du proche aux lieux du public. Retour sur un programme franco-russe pionnier ». *Revue d'études comparatives Est-Ouest* 48, n° 3 (2017) : 9-43.
- Thorbjornsrud, Berit. « Born in the Wrong Age : Coptic Women in a Changing Society ». In *Between Desert and City : The Coptic Orthodox Church Today*, dirigé par Nelly van Doorn-Harder, Kari Vogt, 167-189. Oslo : Novus Forlag, 1997.
- Todd, Emmanuel. *Allah n'y est pour rien ! Sur les révoltes arabes et quelques autres*. Loubiana : Arretsurimage.net, 2011.
- Toelle, Heidi. « Monts, Montagnes ». In *Dictionnaire du Coran*, dirigé par Mohammad Ali Amir-Moezzi, 566-568. Paris : Robert Laffont, 2007.
- Tribe, Tania C. « Icon Narration in Eighteenth-Century Christian Egypt : The Works of Yuhanna al-Armani al-Qudsi and Ibrahim al-Nasikh ». *Art History* 27, n° 1 (février 2004) : 62-94.
- Turner Strong, Pauline. « Ethnohistory ». In *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, vol 8, 2^e éd., dirigé par James D. Wright, 192-197. Amsterdam/Paris/New York/Oxford/Shannon/Singapour/Tokyo : Elsevier, 2001.
- Valensi, Lucette. *La fuite en Égypte. Histoire d'Orient et d'Occident*. Paris : Le Seuil, 2002.
- Van der Vliet, Jacques. « Demons in early Coptic Monasticism. Image and Reality ». In *Coptic art and culture*, dirigé par Hans Hondelink, 135-157. Le Caire : Shouhdy Publishing House, 1990.
- Van Doorn, Nelly. « The Importance of Greeting the Saints the Appreciation of Coptic Art by Laymen and Clergy ». In *Coptic art and culture*, dirigé par Hans Hondelink, 101-118. Le Caire : Shouhdy Publishing House, 1990.
- Van Doorn-Harder, Nelly. *Contemporary Coptic Nuns*. Columbia : University of South Carolina Press, 1995.
- Vannetzel, Marie. « Les voies silencieuses de la contestation : les Frères musulmans égyptiens, entre clientélisme et citoyenneté alternative ». *Raisons politiques* 29, n° 1 (2008) : 23-37.
- Vannetzel, Marie. « Secret public, réseaux sociaux et morale politique. Les Frères musulmans et la société égyptienne ». *Politix* 92, n° 4 (2010) : 77-97.
- Vannetzel, Marie. « 'Ils nous ont déjà essayés ! Clientélisme et mobilisation électorale frériste en Égypte ». *Politique africaine* 108, n° 4 (2007) : 47-66.
- Vatikiotis, Panayotis J. *The History of Modern Egypt. From Muhammad Ali to Mubarak*, 4^e éd. Londres : Weidenfeld and Nicolson, 1991.
- Verhaegen, Benoît. *L'histoire immédiate*. Gembloux : Duculot, 1974.
- Viaud, Gérard. *Magie et coutumes populaires chez les coptes d'Égypte*. Sisteron : Éditions Présence, 1978.
- Vivier, Anne-Sophie. « Quand le Caire se révèle Copte ... Traits et enjeux des pratiques de sociabilité des coptes orthodoxes dans le Caire contemporain ». *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 107-110 (sept. 2005) : 205-227.

- Voile, Brigitte. *Les coptes d'Égypte sous Nasser. Sainteté, miracles, apparitions*. Paris : Presses du CNRS, 2004.
- Volait, Mercédès. « Autres regards : le Caire des urbanistes égyptiens de l'entre-deux-guerres ». In *Mélanges en l'honneur d'André Raymond*, dirigé par Guislaine Alleaume, Sylvie Denoix, Michel Tuscherer, 111-128. Le Caire : IFAO, 2009.
- Volpi, Elena. « Community Organization and Development among the Zabbalin of Muqattam ». *Cairo Papers in Social Science* 19, n° 4 (1997).
- Wachtel, Nathan. *Le retour des ancêtres. Les indiens Urus de Bolivie, XX^e-XVI^e siècles. Essai d'histoire régressive*. Paris : Gallimard, 1990.
- Wakin, Edward. *A Lonely Minority. The Modern Story of Egypt's Copts*. An Authors Backprint.com edition, 2000 [1963].
- Weber, Max. *Économie et société 1. Les catégories de la sociologie*. Paris : Agora Pocket, 1995.
- Weber, Max. *Sociologie de la religion*. Paris : Flammarion, 2006.
- Willaime, Jean-Paul. « Œcuménisme/œcuménicité ». In *Dictionnaire des faits religieux*, dirigé Régine Azria, Danièle Hervieu-Leger, 821-828. Paris : PUF, 2010.
- Winkler, Hans Alexander. *Ghost Riders of Upper Egypt. A Study of Spirit Possession*, traduit de l'Allemand par Nicolas Hopkins. Le Caire/New York : The American University in Cairo Press, 2009 [1936].
- Winter, Michael. « al-Sha'rānī ». In *Encyclopaedia of Islam*, nouvelle éd. vol. IX.
- Wissa Wassef, Cérés. *Pratiques rituelles et alimentaires des coptes*. Le Caire : IFAO, 1971.
- Zambon, Francesco. « La lettre de Petrus et le motif de la 'lettre tombée du ciel' dans la littérature gnostique et apocryphe ». *Senefiance* 11 (1981) : 371-383.
- Zanetti, Ugo. « La prière copte de vénération d'une icône ». *Le monde copte* 19, 1991 : 93-98.
- Zeghal, Malika. *Gardiens de l'islam. Les oulémas dans l'Égypte contemporaine*. Paris : Presses de Sciences Po, 1996.

Index

- 'Abdallah 'Inān 196, 232
Abūnā Makārī Yunān 123, 298, 307, 311, 316,
318, 319, 321, 322, 325, 326, 330, 332, 334
Aḥmad Zakī (1867-1934) 193-194, 196, 200
al Ahrām 53, 193, 196
Al Fuṣṭāt 23, 206
Al Mu'allaqa (église) 183, 185, 188-189, 200,
212, 217-218, 220, 225, 230
Al Mu'izz, calife fatimide (932-975) 10, 181,
182 n. 11, 183, 185, 191, 193-196, 206, 209,
225, 232, 345
Alfred Butler (1850-1936) 191, 192, 195, 196,
215 n. 123
Anbā Athanāsīūs, (1923-2000) 66, 68-71,
79, 107
Anbā Bishūy (1985-2018) 229, 261, 262, 310,
322, 330, 349
Anbā Mūsā xiii, 242, 294, 301
Anbā Samu'īl (1920-1981) 63-66, 88, 90, 91,
96, 100, 104-107, 123, 202, 252-253
Andrawūs Iskandar 329, 331 n. 197, 332, 334
Anouar al Sadate xiii, 14 n. 7, 41, 66, 88, 106,
147-148, 159 n. 93, 169 n. 123
Armānyūs Habashī (1894-1939) 197-198
Audio-visuel 8-9, 42-45, 50, 51 n. 146, 56,
82 n. 88, 94, 102, 123, 125 n. 30, 127, 152
n. 75, 155 n. 80, 157, 166 n. 114, 204, 211
n. 110, 220, 221-228, 232, 233, 238, 245,
270 n. 81, 271, 280, 287 n. 50, 293, 311,
321, 325-326, 330 n. 191
Autorité 9-10, 130-131, 136 n. 23,
137 n. 29, 141, 145, 154-155, 172, 179,
207 n. 103, 218, 235, 237, 239, 246, 249,
259 n. 55, 261, 263, 274-276, 278, 293,
295 n. 81, 296, 304, 335
Chaînes satellitaires 201, 205, 222, 223, 226,
227, 230, 234, 271, 295, 309, 311, 321, 338
Charismatique 3, 10, 66 n. 22, 69, 104-105,
117, 120, 145, 154, 177, 204, 223, 226,
235-236, 239, 240, 246, 248, 251, 261,
277-279, 280-281, 282 n. 25, 290 n. 59,
292-296, 299, 302, 305, 307, 309-310,
316, 318, 323, 325, 327, 328 n. 187, 329-
330, 332-334, 337, 340, 342
Clientélisme 58, 88, 96, 103, 113, 115-116, 132,
135-136, 143, 147-151, 160, 162, 164, 169-
172, 248, 252, 254, 257, 263, 272, 343
Cochons 1, 12, 16, 18, 31, 33, 35-37, 45, 51-57,
77, 100, 128-129, 155, 165 n. 107, 227,
338
Conversion 36 n. 98, 61, 106, 120, 131, 181,
188, 191, 194-196, 204, 206, 208, 225, 230,
232-233, 257-258, 277, 279, 281, 283, 286,
291, 296, 298, 301, 304, 309-310, 319-321,
324-325, 327-328, 335
Écoles du dimanche (catéchismes) 63-66,
111, 120, 122, 125 n. 29, 201-202, 204,
222, 239-243, 245, 247, 251, 254-255,
257-258, 260, 290, 297, 300 n. 101, 301,
306 n. 116, 307
Élections 10, 21, 65, 66 n. 21, 79, 98,
110 n. 183, 111 n. 184, 133, 146 n. 54,
148-149, 151-153, 157-159, 161, 163-164,
168-176, 247, 333, 334 n. 204, 335,
339, 343
Émotions religieuses 6, 239-240, 277, 279-
280, 294-295, 303
Épreuve (concept) 4-5, 182, 198-199, 213,
236, 238, 254 n. 49, 269, 279-280
Exorcisme 3, 5 n. 8, 10, 122, 130, 197, 228,
256, 265, 274, 278, 296, 298, 305,
309-322, 325-327
Gamal Abdel Nasser xiii, 14, 15, 37, 40, 41,
63, 86, 104-105, 135, 203
Girgis Filūthā'us 'Awad 197
Guérison 211, 227, 270, 278, 286, 296, 305,
311, 312, 314, 322, 325-326
Hagiographie 8, 10, 88, 113, 119-120, 123, 130-
131, 183, 197, 200-205, 207-208, 210, 217,
221-223, 225-227, 232, 234, 243, 247, 270,
292-293, 302, 311, 314
Histoire des patriarches d'Alexandrie
180, 181 n. 8, 182, 183 n. 16, 184 n. 19,
184 n. 21, 184 n. 22, 184 n. 23, 187,
198-199

- Hosni Moubarak 15, 18, 54, 71, 110, 147-148, 151, 157, 158 n. 92, 159, 161, 166 n. 113, 174 n. 135, 329
- Images coptes 1, 203, 214-220, 293, 294, 306
- Jeûne 188-189, 205, 209-210, 222, 224-225, 230, 304, 316, 331
- Khâdim 107, 110, 123, 140, 172, 176, 200, 211, 212, 223, 242, 249, 251-253, 254 n. 49, 255, 257-263, 274, 298 n. 91, 302-303, 305, 309, 322, 325-327, 342
- Khalâş al Nufûs 65, 120-122, 125 n. 28, 250, 254 n. 49, 287-288, 298, 301-302, 304, 338
- Kīrillus IV (1854-1861) 201
- Kīrillus VI (1959-1971) 63-64, 69, 201-203, 216, 261, 289
- Manifestations 48-49, 160, 240, 252, 310, 333, 334 n. 201, 335, 336 n. 209
- Martyr xii, 165-166, 168, 202-204, 212, 213 n. 113, 216-217, 220, 221 n. 140, 222, 224, 242, 244, 266, 321, 326, 334, 347, 336-337
- Maspero 2, 165-167, 176, 336
- Mattâ al Miskīn (1919-2006) 63-64, 66 n. 22, 67, 69, 202, 252, 288-293, 297, 299, 308 n. 119
- Miracle 9-10, 119, 124, 130, 145, 179-180, 181 n. 10, 184-185, 187-191, 193, 196-201, 204-211, 213-214, 215 n. 121, 219, 223-225, 228-244, 265, 268, 270, 285, 292, 305-306, 311, 314, 318, 323, 338, 343, 373
- Monachisme 1, 8, 35, 53 n. 156, 59-60, 63-64, 66-70, 73, 76 n. 58, 82 n. 88, 107-108, 110, 113, 115-116, 125, 130, 135, 140, 143 n. 46, 167 n. 119, 183, 188, 194-195, 197, 202-204, 213-216, 218-220, 224, 229, 235, 239, 241, 244, 248, 252, 257, 228 n. 158, 259 n. 55, 261, 265, 268, 277, 281, 289, 290, 292-294, 299, 302, 308, 310 n. 127, 312, 325, 332
- Montagne(s) 3, 10, 21 n. 35, 32, 93-94, 156, 181-182, 184-188, 191, 195, 198-201, 205-206, 208, 211, 219, 232-233, 253, 270, 332, 338
- Murqus Simaika (1864-1944) 191 n. 47, 192-197, 199, 232-233, 285
- Musulmans xiii, 1, 16 n. 14, 17-19, 23 n. 42, 31 n. 81, 35-36, 51, 53, 61-62, 71, 77, 104-105, 109, 118 n. 1, 126-127, 131, 133-136, 137 n. 29, 141, 146 n. 54, 147, 152, 154-155, 159, 169 n. 123, 170-172, 173 n. 132, 174, 176, 185-188, 191, 194, 197, 199, 203 n. 94, 204, 214 n. 119, 214 n. 120, 216, 228, 230-231, 232 n. 169, 234, 237 n. 5, 240-241, 243, 250, 256, 273, 281, 283-286, 288-289, 293, 295-296, 298, 299 n. 96, 301, 306 n. 116, 309-310, 312-313, 317-322, 324, 326-328, 331, 334-335, 336 n. 208, 337
- Paroisse 8, 111, 117, 121 n. 13, 134, 137-138, 145, 162, 235, 238, 240, 246-253, 257, 259, 264-265, 272, 275-276, 278, 297-298, 303, 329, 337
- Paul Riceur 200, 320 n. 170, 323
- Pharaonisme 196, 201, 294 n. 80
- Procession 24, 198, 212
- Qaşr al Dübâra 267, 302, 307, 309, 328-331, 333-335, 342
- Recyclage 18, 21, 23, 37, 40, 47-48, 49 n. 137, 55-56, 95, 98-99, 101-102, 114-115, 269, 339, 343
- Reliques 202, 203, 206, 211-215, 217, 265, 271, 311
- Repentance/Rédemption 121, 127 n. 35, 225, 234, 246-247, 259, 287, 297-298, 302-304, 311, 323, 330, 339
- Révolution de 2011 2, 14 n. 4, 16 n. 14, 50 n. 142, 51, 55, 59, 90, 95 n. 129, 103, 110-111, 116-117, 130, 133, 138, 145 n. 51, 147, 148 n. 62, 151, 153, 155, 157-163, 165, 166, 168 n. 120, 169, 172-173, 174 n. 135, 177, 214 n. 119, 267, 281, 328-336, 338, 340
- Saint-Mercure (Abū Sayfayn), monastère 66, 185, 191, 193, 195, 209, 213, 225
- Saleté (champ lexical de la) xii, 1, 9, 12, 17 n. 19, 24-32, 35, 37, 40-46, 48-53, 55-56, 58, 75-76, 84, 91-93, 98-99, 102,

- Saleté (champ lexical de la) (*cont.*)
 114-115, 123, 127, 138, 146, 148, 161, 163, 165
 n. 107, 227, 323-324, 326-327, 340
- Sameh Maurice 309, 330, 332, 334
- Shenouda III (1923-2012) xii-xiii, 53,
 63-66, 69-70, 104, 106, 122 n. 15, 137, 158
 n. 92, 177, 202, 205, 209, 211, 213,
 218 n. 134, 224, 235-236, 238, 240, 242,
 244, 246, 248, 250, 252, 259, 261-262,
 264, 266, 269-271, 276, 289-290, 292,
 294-295, 298, 299 n. 93, 301-302,
 305, 322, 342-343, 352
- Sœur Emmanuelle 6, 8-9, 17-19, 46, 58-59,
 67, 68 n. 30, 70-88, 90-92, 99-101,
 107-108, 110-116, 117, 125, 127-130, 140,
 159, 224 n. 149, 250-251, 259
- Sœur Sara (1946-) 67-68, 70, 78-79, 82, 87,
 92 n. 117, 99, 101, 108, 112, 114
- Su'ād Ibrāhīm (épouse du père Sam'ān) 123,
 227, 245-248, 250-251, 303
- Vierge xii, 1, 86, 104, 110, 131, 140, 167, 183,
 188-189, 191, 199-200, 202, 208-209, 211,
 214, 216, 219, 224-225, 229-230, 242,
 259-260, 263, 280, 292-293, 306,
 318 n. 160, 342
- Violence 2, 76, 127, 133-134, 147 n. 60, 148,
 156, 170 n. 125, 206, 310, 324, 336 n. 208
- Wādī Natrūn 183, 258, 264, 329
- Zakariyyā Buṭrus (1934-) 64, 121, 123, 200,
 205, 225, 232, 234, 246, 297-298, 307,
 309, 316, 318-319, 338
- Zeitoun 202, 292, 307