

Le débat sur les coptes : le dit et le non-dit

Dina El-Khawaga



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/ema/492>

DOI : [10.4000/ema.492](https://doi.org/10.4000/ema.492)

ISSN : 2090-7273

Éditeur

CEDEJ - Centre d'études et de documentation économiques juridiques et sociales

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 1994

Pagination : 67-76

ISSN : 1110-5097

Référence électronique

Dina El-Khawaga, « Le débat sur les coptes : le dit et le non-dit », *Égypte/Monde arabe* [En ligne], 20 | 1994, mis en ligne le 08 juillet 2008, consulté le 07 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/ema/492> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ema.492>

Ce document a été généré automatiquement le 7 juillet 2022.

Tous droits réservés

Le débat sur les coptes : le dit et le non-dit

Dina El-Khawaga

- 1 Au cours de l'année 1994, le statut politico-religieux des coptes a fait périodiquement la une des journaux gouvernementaux et d'opposition. Cet intérêt soudain ne signifie cependant pas que cette question a cessé d'être refoulée. Il s'agit plutôt d'une instrumentalisation du sujet, soit pour réitérer certains concepts mobilisateurs du nationalisme égyptien, soit pour discréditer certains courants et personnalités politiques. Cette stratégie voulant faire des coptes le « passage obligé » pour animer un débat politique n'a pas été l'oeuvre d'une seule tendance. C'était le dénominateur commun de tous les intervenants, qu'ils soient nassériens, démocrates, indépendants, islamistes ou même... coptes. Certes, les modalités d'intervention, le calcul et les finalités qui sous-tendaient chacune des réflexions n'étaient pas les mêmes. Il n'empêche que la majorité des instigateurs a trouvé dans cet « ancien-nouveau » débat une aubaine pour affirmer sa place sur la scène politique au sens large.
- 2 C'est au sociologue égyptien Sa'd al-Dîn Ibrâhîm que l'élite politique doit — de manière événementielle — l'ouverture d'un débat sur les coptes. C'est lui qui, en avril 1994, avait invité, conjointement avec une organisation britannique de défense des droits des minorités, une centaine de personnalités politiques arabes à un colloque sur « les minorités dans le monde arabe » comprenant six ateliers — sur les coptes, les kurdes, les chrétiens soudanais du Sud, les maronites, les Berbères et les chiites de la Péninsule arabique. Voulant dès le départ rassembler acteurs politiques et chercheurs, les co-organisateurs étaient allés jusqu'à convier des responsables politiques irakiens et des militants soudanais ainsi que des représentants des phalanges libanaises, des forces kurdes et des organisations berbères. Ce faisant, le sociologue organisateur du colloque n'entendait pas lancer une « bombe médiatique », ni même entrer dans un affrontement avec l'*establishment*. Figuraient au contraire, parmi ses invités, des noms officiels tels que Boutros Boutros-Ghali. Amr Musa¹ et Mustafa al-Fîqî², ce qui laisse entendre qu'aucune crise politique ne pouvait être prévue.

- 3 C'est Muhammad Hasanayn Haykal qui a transformé ces préparatifs en guerre politique ouverte. Avec une maestria digne de sa réputation, l'éminent écrivain a publié dans le quotidien *al-Ahrâm* un article intitulé « Les coptes d'Égypte ne constituent pas une minorité », dans lequel il a non seulement récusé le fait d'inclure les coptes parmi les groupes minoritaires concernant le colloque, mais aussi l'intérêt de lancer une recherche sur les minorités appartenant à cette aire culturelle dans une conjoncture régionale et internationale marquée par la montée des ethnicités et du « différentialisme ». Affirmant d'emblée que « coptes et musulmans appartiennent depuis toujours au même tissu national et civilisationnel ». Haykal a mis ouvertement en doute les intentions qui régissaient l'organisation d'une telle rencontre, a accusé les organisateurs d'avoir usé de la célébrité de certaines personnalités politiques — sans les avoir consultées auparavant — pour soutenir leur initiative, et a posé publiquement le problème des « financements étrangers des colloques et de la recherche en sciences sociales », ranimant ainsi le thème — ô combien mobilisateur de l'affect nationaliste — du « complot externe »³ utilisant les « problèmes des minorités » pour ébranler la cohésion nationale des sociétés arabes en général et de la société égyptienne en particulier.
- 4 Les arguments de Haykal à ce propos n'étaient pas totalement neufs. D'une part, associer tout débat sur les minorités avec l'esprit conspirateur occidental voulant interférer dans les sociétés arabes constitue effectivement l'épine dorsale du discours nationaliste égyptien depuis les années 20 de ce siècle⁴. D'autre part, il existait déjà, depuis le début des années 80, une véritable campagne politique contre les centres de recherche occidentaux et les chercheurs égyptiens qui profitaient de leur financement pour mener leurs travaux de terrain⁵. C'est surtout l'articulation de ces deux présomptions, l'une ancrée historiquement, l'autre actuelle et brûlante, qui a permis à l'écrivain de persuader l'ensemble des acteurs, chercheurs et journalistes, de boycotter ce colloque.
- 5 Ainsi, des responsables et ministres aux chefs des partis de l'opposition, en passant par la presse et même l'Eglise — sauf de rares exceptions — tous ont déclaré publiquement leur refus de participer au colloque. Le boycott ne fut pas l'unique manifestation d'hostilité. Parallèlement, des articles paraissaient par dizaines, tantôt sur « l'idylle entre coptes et musulmans » d'Égypte, tantôt sur les « manœuvres historiques des Occidentaux contre l'unité nationale » des Égyptiens, tantôt encore sur les recherches « suspectes » financées par les fondations américaines et européennes, voire même « sionistes », pour scinder la « société égyptienne soudée ». Face à ce ralliement inattendu, l'organisateur du colloque, se trouvant subitement sur la défensive, s'est contenté de publier un article intitulé « Les coptes d'Égypte constituent une majorité sans problèmes », dans lequel il dénonçait les partisans du « refoulement des problèmes des minorités en général et des coptes en l'occurrence », et insistait sur l'acception sociologique de la notion de « minorité » au détriment de sa signification politique. Estimant qu'il s'agissait d'une équivoque strictement égyptienne, il a parallèlement envoyé une lettre officielle au patriarche copte orthodoxe Chenouda III, lui expliquant que le but du colloque n'était pas de confiner les coptes dans un statut minoritaire, mais de débattre des nombreux problèmes auxquels ils étaient confrontés sur les plans politique et religieux. Il s'expliquait également sur la nature « civile » du colloque qui ne permettait pas, d'après lui, d'y inviter le représentant institutionnel de l'Eglise copte, mais uniquement des personnalités « civiles » appartenant à l'Eglise⁶.

6 Malgré le ton conciliateur de l'article et de la lettre, les arguments de S. al-D. Ibrâhîm n'ont fait qu'attiser davantage la méfiance à l'égard du colloque. Son refus de débattre de la question des financements étrangers, son insistance à banaliser les effets politiques des recherches concernant les minorités et son échec à gagner le soutien du sommet ecclésiastique n'ont fait que multiplier les critiques de part et d'autre, non seulement contre le colloque mais contre sa personne. Devant cette mobilisation acharnée, S. al-D. Ibrâhîm n'a pas voulu baisser les bras. D'une part, il a choisi de publier, dans le bulletin du Centre d'études Ibn Khaldun, qu'il dirige, un article virulent⁷ récusant les forces « obscurantistes » (*zalâmiyya*) qui dominent la scène politique égyptienne, des groupes islamistes pratiquant le « terrorisme physique » aux personnalités politiques, tel M. H. HaykaI, exerçant le « terrorisme intellectuel ». En outre, il a décidé de tenir le colloque dans une ville non arabe (Limassol, à Chypre), étant donné les pressions « anti-démocratiques » s'exerçant contre la liberté d'expression. Malgré la tenue de la rencontre hors du Caire, le conflit s'est poursuivi. Tout a été fait pour qu'aucune personnalité politique crédible n'y participe et pour que le colloque soit considéré comme une réunion de tendances minoritaires douteuses⁸.

Les modalités d'intervention au débat : saisir les divers motifs

7 Tout au long de la polémique, aucune mouvance politique n'a épargné ses efforts pour se refaire une visibilité. Du camp gouvernemental incarné par le quotidien *al-Ahrâm* et l'hebdomadaire *al-Musawwar* jusqu'aux progressistes de l'hebdomadaire *al-Ahâlî* en passant par le journal *al-Sha'b*, la tendance islamiste, la quasi-totalité des auteurs s'est empressée de participer à la dénaturation des propos du sociologue et d'avancer, du même coup, leurs propres visions des fondements — tantôt historiques ou anti-colonialistes, tantôt purement ethniques — de l'unité entre coptes et musulmans.

8 C'est le discours nationaliste identitaire et triomphant, reprenant le thème de l'unité des adeptes des deux religions face à l'occupation britannique, qui servait de référence la plupart du temps. Les éditorialistes d'*al-Sha'b* ont en revanche marqué leur différence en insistant sur l'injustice qui régit actuellement les rapports Nord-Sud et, plus spécifiquement, les rapports Islam/Occident. Insinuant que seuls les coptes pro-occidentaux pouvaient concevoir de participer à de telles rencontres, ils visaient implicitement une fraction des coptes et non Sa'd al-Dîn Ibrâhîm⁹. Cette stratégie consistant à exercer un « chantage politique » non pas sur les organisateurs du colloque, mais sur les chrétiens égyptiens a déjà été adoptée par les journalistes de ce bihebdomadaire lors des dernières élections parlementaires. Il faut ajouter que durant cette campagne, les journalistes d'*al-Sha'b* ont insisté, plus que jamais, sur le fait que coptes et musulmans appartiennent historiquement au même modèle culturel — non pas nationaliste, mais islamique —, sans s'aventurer à se prononcer clairement sur la notion de « minorité » ou sur celle de *ahl al-dhimma* (« protégés ») existant *de jure* et *de facto* dans le vocabulaire islamique.

9 Face à cet accord tacite entre forces politiques rivales, la marge entre prises de positions différentes ou, du moins, plus nuancées, se rétrécissait considérablement. Aussi a-t-on eu recours à des journaux moins marqués politiquement, ou plus marginaux dans le jeu politique. C'est principalement *Rose al-Yûsuf*, hebdomadaire laïc dirigé par un comité de rédaction relativement jeune, et *al-Hayat*, quotidien libano-saoudien très lu au Caire, qui ont servi de seconde tribune aux intellectuels voulant se démarquer des deux protagonistes directs¹⁰. En fait, c'est *al-Hayat* qui a entamé cette « stratégie de participation » en acceptant tous les articles d'opinion à propos du

colloque, qu'ils aient été publiés ou qu'ils aient été censurés dans la presse officielle ou partisane égyptienne. Cet intérêt du quotidien à participer au débat « inter-égyptien » trouvait doublement sa justification. D'une part, nombre d'intellectuels égyptiens avaient déjà publié dans ses colonnes des articles de réflexion critique au sujet de la scène politique nationale. Cela avait fini par devenir une constante de la politique d'édition du journal, constante qu'il fallait entretenir. D'autre part, les impératifs de rentabilité en Égypte conduisaient, plus que jamais, à développer une telle stratégie pour faire d'*al-Hayat* le premier quotidien politique dans le monde arabe¹¹.

- 10 En ce qui concerne *Rose al-Yûsuf*, le calcul était bien différent. Ayant choisi depuis trois ans d'affronter avec ténacité la mouvance islamique tout en évitant d'être considérés comme progouvernementaux, ses rédacteurs ne pouvaient ignorer l'aubaine qui se présentait à eux pour confirmer enfin leur indépendance politique, tant vis-à-vis du pouvoir que vis-à-vis de l'élite politique. C'est dans cette perspective que l'hebdomadaire s'est d'abord mis à couvrir le débat de la façon la plus neutre qu'il soit¹². C'est selon le même calcul que son comité de rédaction n'a publié ensuite que des articles de fond se gardant de nourrir la polémique montante entre M. H. Haykal et S. al-D. Ibrâhîm. C'est, enfin, en vue d'acquérir une crédibilité supérieure à celle d'*al-Musawwar*, hebdomadaire anti-islamiste jugé trop proche du pouvoir, que le magazine a refusé de s'attarder sur des sujets comme le « financement occidental suspect » du colloque ou « l'amour idyllique entre coptes et musulmans ». Il est vrai que ses rédacteurs sont intervenus parfois de façon contradictoire¹³ à propos du colloque. Mais tout laisse à penser que cette divergence était maîtrisée et qu'elle se voulait le signe palpable de l'esprit démocratique régissant le magazine et son équipe.
- 11 Parallèlement à ces stratégies politiciennes et éditoriales, l'on pouvait repérer un troisième niveau d'action ; celui des interventions effectuées à titre personnel. L'aspect frénétique du débat et la large participation qui l'a caractérisé ont encouragé nombre d'intellectuels et universitaires à intervenir afin d'affirmer leurs thèses au sujet des coptes ou des représentations politiques à leur propos. C'est à ce niveau — et à ce niveau uniquement — que de véritables arguments ont été avancés, que des cadres d'analyse politique et sociologique ont été esquissés et qu'une participation dénuée d'intérêt politicien immédiat a pu être repérée. Cela dit, bien que ce type d'intervention se soit caractérisé par une plus grande liberté d'expression, il est tout de même resté marqué par des « finalités politiques » au sens large : affirmation de statut de l'écrivain, attaque de stéréotypes dominants, revalorisation de certaines options de recherche en sciences sociales, etc.
- 12 Le premier exemple, celui de Marlène Tadrus — jeune femme écrivain et copte critiquant l'emprise de la hiérarchie religieuse sur ses ouailles — ne peut être qu'instructif. Après avoir publié un ouvrage pertinent sur l'évolution intercommunautaire copte, l'auteur, encore sans notoriété, s'est empressée de soutenir publiquement S. al-D. Ibrâhîm afin d'affirmer ses positions critiques et élargir la portée de ses thèses sur la communauté copte¹⁴. Ce faisant, M. Tadrus a toutefois restreint son angle d'attaque en ne s'en prenant qu'à « ceux qui refusent d'admettre le côté « démissionnaire » des coptes ». Son choix, très approprié par rapport à l'ouvrage qu'elle venait de publier, ne pouvait qu'affirmer son statut d'écrivain copte indépendant, statut que monopolise âprement l'ancienne génération de technocrates coptes liés à l'époque nassérienne.

- 13 Le second exemple concerne le jeune psychosociologue protestant Raffiq Habîb. Ayant publié auparavant trois livres très documentés sur le renouveau religieux et les mouvements politico-religieux coptes et musulmans, le jeune auteur avait fait l'objet de violentes accusations de la part des coptes, clercs et laïcs. C'est probablement en guise de contre-attaque qu'il a choisi de commenter l'affaire du colloque dans les colonnes du journal *al-Sha'b*, en mettant l'accent sur les nouveaux liens ecclésiastiques et civils qui commencent à s'établir entre les coptes et l'Occident à une époque de réveil identitaire et religieux ; là aussi, le choix de R. Habîb pouvait s'inscrire dans une stratégie d'affirmation de son parti-pris, lequel lui a d'ailleurs valu d'être injustement surnommé « Judas » par plusieurs auteurs coptes.
- 14 Le dernier exemple concerne un auteur plus célèbre et plus actif, Muhammad Sayyid Saïd. Vice-directeur du Centre d'études politiques et stratégiques *d'al-Ahrâm*, ce chercheur a choisi d'intervenir à partir d'un autre type de raisonnement. Son appartenance à l'institution *d'al-Ahrâm* ne lui permettait pas de critiquer ouvertement Haykal, ex-rédacteur en chef du quotidien et fondateur de son Centre d'études. Son statut au sein de ce dernier commençait d'ailleurs à être marginalisé du fait de polémiques croissantes entre les « libéraux engagés » de la formation *al-Nidâ' al-Gadîd* (Le « nouvel appel ») et les « progressistes endurcis » de la gauche égyptienne. L'intérêt qu'il avait manifesté à l'idée de créer une association panarabe des droits de l'homme lui avait également valu une réputation « d'activiste romantique ». Ces divers éléments ont poussé M. S. Saïd à adopter une position de principe face à la montée des enjeux politiques au sein de son entourage professionnel. Son excellent article sur la dynamique de la conscience minoritaire dans un contexte d'exclusion sociale et de vide idéologique¹⁵ se voulait avant tout une « leçon d'intégrité » scientifique et politique. En commentant résolument non pas la polémique en soi mais les principes devant régir le débat, il a pu redorer le blason de ses options scientifiques et politiques tant vis-à-vis du « libéralisme montant » des chercheurs de son centre que vis-à-vis des stratégies de pouvoir qui ont régi la plupart de leurs interventions au sujet du colloque.

Les affaires inter-coptes : l'éveil d'une curiosité

- 15 Nul ne peut dire si ce sont ces interventions de fond ou de simples faits événementiels qui ont nourri l'intérêt et prolongé le débat sur les coptes au-delà de l'affaire du colloque. En effet, dès le début du mois de juillet et jusqu'à la fin septembre 1994, les articles publiés sur les coptes ont considérablement augmenté. Ce n'était plus, toutefois, leur statut minoritaire ou national qui constituait le cœur du débat, mais les rapports inter-cléricaux et leur aspect « sectaire ». Rien ne permettait pourtant de présager une mobilisation médiatique autour d'un tel sujet. D'une part, les rapports inter-cléricaux constituaient jusqu'ici un thème ignoré non seulement des musulmans mais aussi d'une bonne partie des coptes. D'autre part, la forte focalisation sur l'organisation interne de la mouvance islamique, depuis plus de vingt ans, avait fini par éclipser tout intérêt médiatique sur l'Eglise copte comme second pendant de l'éveil religieux.
- 16 C'est un événement paroissial mineur qui, en apparence, a déclenché le deuxième « round ». A la suite du classement de l'église Abû Safayn, située dans le quartier du Vieux-Caire, au nombre des monuments religieux de la capitale, le Ministère de la Culture avait entrepris de la rénover. Le prêtre-moine de la paroisse, très actif durant cette période, ne cessait de vanter le nouvel aspect de son église, attitude qui lui valut d'être renvoyé dans son monastère d'origine par le patriarche Chenouda III, selon

lequel un tel enthousiasme contrevenait à « l'humilité qui doit triompher dans le cœur de tout chrétien »¹⁶. Le prêtre-moine, qui jouissait d'une popularité immense non seulement parmi les coptes mais aussi parmi les musulmans de son quartier, ne s'est pas soumis aux consignes patriarcales. Le quartier a fait pression pour que le patriarche revienne sur sa décision, et il s'en est ensuivi une véritable campagne médiatique sur les rapports patriarche/prêtres et, plus généralement, les rapports cléricaux/fidèles.

- 17 C'est principalement *Rose al-Yûsuf*, *al-Sha'b* et *al-Musawwar* qui ont été les supports de cette campagne, quoiqu'en émettant des points de vue variés. Au départ, l'affaire s'est limitée à des comptes rendus des différents points de vue dans *Rose al-Yûsuf*. Le prêtre-moine y exposait ses arguments, certains fidèles témoignaient en sa faveur et quelques personnalités coptes commentaient l'affaire. Bien plus tard, des articles d'opinion envoyés par des coptes opposés au patriarche ont élargi la portée du débat : remise en cause des décrets patriarcaux concernant les prêtres-moines et certains laïcs, accusation de « laxisme face à Chenouda III » dirigée contre le synode, dénonciation des pratiques « répressives » de certains évêques coptes, etc. Quant à l'hebdomadaire *al-Musawwar*, il est resté fidèle à sa ligne politique. Ouvrant ses colonnes à des « coptes de la cour » tels que Yunân Labîb Rizq¹⁷, il a nourri, quoique de façon moins directe, la mise en cause du pouvoir patriarcal illimité. Le journal *al-Sha'b*, qui avait tout à gagner en rejoignant le débat, n'a pas tardé à mobiliser les intellectuels et députés coptes de son entourage pour se prononcer sur le sujet.
- 18 Ainsi, pendant plus de deux mois, tous les opposants au « sommet clérical » ont pu s'exprimer pleinement sur la « répression inter-communautaire à laquelle ils avaient dû faire face »¹⁸. Depuis les prêtres et moines déplacés, voire excommuniés, jusqu'aux laïcs évincés des conseils communautaires ou des institutions pédagogiques coptes, en passant par de simples fidèles indignés par les abus du pouvoir religieux dans telle ou telle localité, tous ont apporté leur témoignage en s'en prenant ouvertement soit à la personne du patriarche, soit à certains membres de sa famille (son neveu), soit au corps des évêques coptes. Le statut de Chenouda III paraissait tellement mis en cause qu'on pouvait s'interroger sur les motifs cachés de cette guerre ouverte.
- 19 Par ailleurs, le recours des coptes à la presse nationale pour débattre de leurs problèmes inter-communautaires était pour le moins surprenant. Depuis les années 40, les coptes, qu'ils appartiennent à l'élite ou au peuple, ont appris à régler leurs différends au sein même de la communauté, loin du jeu politicien manipulateur. Ce principe, acquis après les interférences politiques ayant présidé à la nomination de trois patriarches successifs entre 1927 et 1947, était devenu une règle d'or, sous Nasser puis sous Sadate, assurant l'indépendance non seulement du corps clérical, mais de la communauté copte tout entière. Comment expliquer cette « transgression » pour le moins collective ?
- 20 La mobilisation de l'opposition copte n'était en fait que réactionnelle. Plutôt conçue comme une revanche, elle se voulait une contre-attaque appropriée face au patriarche Chenouda III, qui n'avait pas hésité lui-même à s'exprimer dans la presse nationale. Ayant excommunié un moine adulé par le biais d'une simple annonce dans *al-Ahrâm*¹⁹, ou ayant exhibé ses différends avec le moine Matta al-Maskîn dans un entretien mené par le journaliste Mahmûd Fawzi²⁰, Chenouda III était donc le premier à enfreindre la solidarité inter-communautaire et à débattre des problèmes coptes hors des limites de la communauté. De plus, ses actes n'étaient pas perçus comme un « dépassement du repli communautaire copte », mais comme un moyen d'affirmer à travers la

médiatisation, à l'intérieur comme à l'extérieur de la communauté, son pouvoir inégalable parmi les fidèles. C'est donc le malaise de certains opposants qui était à la base de cette mobilisation anti-chénoudienne ; mobilisation que les hebdomadaires comme *Rose al-Yûsuf*, *al-Musawwar* et *al-Sha'b* n'ont pas hésité à exploiter à fond.

- 21 Là encore, l'intérêt médiatique répondait moins au désir d'informer qu'à celui de consolider la ligne politique de chacun des trois journaux. Par son insistance sur le sujet, *Rose al-Yûsuf* pouvait enfin démontrer qu'il n'était pas simplement un magazine anti-islamiste, mais une publication combattant tous les abus des pouvoirs religieux, qu'ils soient islamistes ou coptes. Par ailleurs, il pouvait, à travers cette campagne, généraliser davantage ses propos en soulignant que le religieux, quel qu'il soit, n'est que l'équivalent d'un despotisme potentiel. Tout laisse à penser, par contre, qu'*al-Musawwar* ne s'est pas autant investi dans cette campagne. L'aspect inégal de ses interventions, la clôture brusque du débat en son sein et l'apologie du patriarche juste après montrent que la participation d'*al-Musawwar* à la controverse était davantage régie par sa rivalité avec *Rose al-Yûsuf* et son hostilité vis-à-vis d'*al-Sha'b* que par l'affirmation d'une thèse officielle à ce propos. Seule la tactique d'intervention d'*al-Sha'b* peut être qualifiée de « politicienne » et non d'« éditoriale ». Désireux d'affirmer le statut des coptes proches de la mouvance islamique, le journal a choisi le moment propice pour médiatiser cette présence tout en soutenant jusqu'au bout les opposants au patriarche. L'organisation de nombreuses tables rondes à ce sujet, tout comme la formulation du débat en termes de « communautarisme accablant » et de « despotisme ecclésiastique » ne pouvaient effectivement que renforcer la position tant des coptes proches d'*al-Sha'b* que du journal lui-même.
- 22 S'agit-il d'un cercle vicieux où tout débat sur les coptes ne peut être envisagé que pour servir des intérêts politiques immédiats (de forces, d'acteurs ou d'organes de presse) qui n'ont rien à voir avec les coptes eux-mêmes ? Assistons-nous plutôt à une vulgarisation du débat, faute de ne pouvoir réellement en entamer un ? Ou doit-on, enfin, percevoir tout ce remue-ménage comme un signe positif, une sorte de preuve nouvelle que le refoulement du statut ambigu des coptes ne peut tenir éternellement ? Toutes ces lectures s'avèrent possibles, voire soutenables. Cependant, seuls les prochains débats et l'élargissement éventuel des interventions de part et d'autre pourront confirmer telle ou telle hypothèse et briser ce mouvement cyclique d'intérêt/refoulement non seulement des problèmes des coptes mais aussi des fondements du nationalisme égyptien.

NOTES

1. Ministre égyptien des Affaires étrangères.
2. Ex-conseiller du président Mubarak.
3. C'est avec une habileté toute politicienne que Haykal a introduit ce thème brûlant dans le débat. Dissociant subtilement le discours idéologique qualifiant « l'histoire d'un complot continu » de l'approche « avisée sachant repérer le complot au cours de

l'histoire », il a su éviter de glisser dans les stéréotypes identitaires nationalisto-nassériens, tout en mobilisant l'opinion publique contre le colloque.

4. A la fin de la première guerre mondiale, l'occupation britannique avait établi le principe de la « protection des minorités » pour renforcer sa présence et affaiblir le mouvement nationaliste naissant. Pour plus de détails à ce sujet, cf. Al-Bishri T., *Les musulmans et les coptes dans le cadre du lien national*, Dar al-Wahda, Beyrouth, 1983.
5. Voir, à titre d'exemple, la campagne qui a occupé, tout au long de l'année 1984, les colonnes de l'hebdomadaire *al-Ahrâm al-Iqtisâdi* sous le titre « La description de l'Égypte à l'américaine ».
6. Voir *Rose al-Yûsuf*, le 2/5/94.
7. Voir *al-Muqtama' al-Madani* (la société civile), mai 94 : bulletin mensuel du Centre d'études Ibn Khaldûn.
8. Les désistements massifs ont largement entretenu cette dimension : la rencontre de Limassol s'est réduite aux discours militantistes ou indépendantistes de coptes extrémistes de la diaspora et de chrétiens soudanais.
9. Voir *al-Sha'b* les 1 et 8/7/94.
10. Voir à titre d'exemple l'article de Muhammad Sayyid Saïd. *Rose al-Yûsuf*. 9/5/94, et celui de Mustafâ al-Fîqi. *al-Hayat*. 20/5/94.
11. Une âpre rivalité oppose les deux quotidiens arabes, *al-Hayat* et *al-Sharq al-Awsat*, non seulement en Égypte mais dans la plupart des capitales arabes. Le premier, plus récent, essaie depuis quelques années de développer sa dimension « arabe » pour contrer l'esprit « pétro-dollars » qui domine le second.
12. Voir à titre d'exemple le long reportage de *Rose al-Yûsuf* consacré au colloque, le 2/5/94.
13. Voir à ce propos les articles d'Ibrâhîm 'Isa el de 'Asim Hanafi entre les 2 et 17/5/94.
14. Voir *al-Muqtama' al-Madani*, mai et juin 94.
15. *Rose al-Yûsuf*, *op. cit.*
16. *Al-Musawwar*, 297/94.
17. Historien égyptien très proche du président Sadate au cours des années 70 et jouissant de peu d'estime dans les milieux coptes éduqués.
18. *Rose al-Yûsuf*, 18/7/94.
19. C'est effectivement ce qui s'est passé lors de l'excommunication du moine Daniel al-Baramûsî en 1991.
20. Mahmûd Fawzi a publié en 1992 une biographie très élogieuse du patriarche, basée sur de longs entretiens avec Chenouda III.

INDEX

Mots-clés : politique, débats, religion, Coptes

AUTEUR

DINA EL-KHAWAGA

CEDEJ-Université du Caire