

**ÉMOTIONS RELIGIEUSES ONLINE :
PRATIQUES CONTEMPORAINES DU *TARÂNÎM*
DANS LE MONDE COPTE**

**Séverine GABRY-THIENPONT
Laure GUIRGUIS**

Études et analyses – N° 29 – Septembre 2013

URL : http://religion.info/pdf/2013_09_Gabry_Guirguis.pdf

© 2013 Séverine Gabry-Thienpont et Laure Guirguis

Les projets politiques sécularistes n'ont pas su intégrer l'émotion¹. Tributaires d'une conception de la modernité et de la sécularisation impliquant la dissociation de l'ordre des raisons et des dynamiques émotionnelles, ils ont cependant échoué à reléguer dans la sphère dite privée les manifestations de ferveur religieuse. Non seulement ils ont joué des dynamiques émotionnelles (dans les constructions nationalistes, par exemple), mais ils recélaient une dimension eschatologique : ils prétendaient contribuer à l'avènement d'un monde autre, dans lequel les hommes, libérés de l'emprise du religieux et de l'émotion, seraient maîtres et acteurs de leur histoire. Plus que toute autre émotion, la *passion*, considérée comme subie, déposséderait l'humain de toute puissance (*agency*)². L'analyse des pratiques religieuses, sociales, et culturelles associées aux *tarânîm*, ces « chants dévotionnels strophiques »³ qui se sont développés en Égypte en marge de la musique liturgique copte orthodoxe, permettra de montrer comment des dynamiques émotionnelles contribuent à des transformations sociales et politiques inassignables à un sujet ou à un agent conscient.

Depuis une dizaine d'années, les *tarânîm* prolifèrent dans le monde copte. Ces chants ont inspiré un nombre pléthorique de vidéo-clips, consommés avec frénésie par une grande partie de la jeunesse copte. Omniprésente, l'image du martyr du Christ figure les inquiétudes actuelles et les attentes individuelles d'une rédemption future. Mais ces artefacts s'intègrent également à des séances de prières collectives. Performances individuelles et collectives du « croire en actes »⁴, ces chants, les vidéos qu'ils ont inspirées, et les pratiques auxquelles ils se combinent, cristallisent plusieurs transformations contemporaines des modes de subjectivation. Ils signalent en effet la reconfiguration des rapports entre les aspirations religieuses individuelles, les modalités de référence à la communauté et l'attachement à un idéal national en déclin.

Cette étude reprend des éléments d'un article plus court : « <i>Taranim</i> et vidéos-clips. L'Église égyptienne mise à nue par ses enfants ? », dans <i>Jeunesses arabes. Loisirs, cultures et politique</i> , Laurent BONNEFOY, François BURGAT et Myriam CATUSSE dir., Paris, La Découverte, 2013.

¹ Jean-Luc MARION, « Church, State, Resistance », dans *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*, Hent de VRIES et Lawrence E. SULLIVAN dir., Fordham University Press, 2006.

² Talal ASAD, « Agency and pain: An exploration », *Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal*, vol. 1, n° 1 (2000), p. 29-60.

³ Séverine GABRY-THIENPONT, « Dire ou chanter les chants coptes en Égypte contemporaine », dans *Dire/chanter*, Béatrice RAMAUT-CHEVASSUS et Anne DAMON-GUILLOT dir., Publications Universitaires de Saint-Etienne, collection « Musicologie », à paraître (2014).

⁴ Emma AUBIN-BOLTANSKI et Nour FARRA HADDAD, « Présentifier les saints ou l'oscillation du croire en actes », dans *Croire en actes : distance, intensité ou excès ?*, Emma AUBIN-BOLTANSKI, Anne Sophie LAMINE et Nathalie LUCA dir., Paris, AFSR-L'Harmattan, 2012.

L'individualisation des pratiques religieuses s'articule à la réinvention d'un horizon d'attente communautaire, ou à la projection d'une communauté idéale. Et elle s'inscrit dans des processus de communautarisation transnationaux qui intègrent des éléments issus de courants religieux et culturels globalisés.

Le trait saillant de ces pratiques religieuses-culturelles réside dans la centralité de l'émotion « religieuse », impliquant un nouveau rapport entre le corps, l'image et la figuration de l'autorité. Ce qui est en jeu n'est rien moins que le problème de l'incarnation dans un monde séculier. Manifestation d'un rapport au transcendant, les sentiments religieux prennent corps en vertu des supports d'inscription (du corps à l'écran) et des codes figuratifs qui leur confèrent leur spécificité singulière, historique. Ils se concrétisent dans des pratiques collectives, des objets, des textes... et diverses « modalités relativement fixes et autorisées d'invocation et d'organisation de l'accès au transcendant⁵ », que Birgit Meyer nomme *sensational forms*.

Les *sensational forms* constituent le milieu sensible d'interaction entre, d'une part, les structures sociales et idéologiques, héritées mais en transformation incessante, et, d'autre part, toute émotion mettant en jeu un rapport au transcendant ou à la formation d'un lien communautaire (par la communion). L'étude des religiosités contemporaines invite dès lors à analyser les modalités d'information réciproque existant entre les émotions religieuses et ces dynamiques structurantes. Deux tendances transnationales jouent un rôle crucial dans l'émergence des pratiques religieuses associées à l'essor et à la diversification des *tarânîm*. Elles déterminent la division du présent texte en deux sections : la production d'une culture copte transnationale abouchée aux codes figuratifs d'une culture de masse globalisée ; l'influence du protestantisme, puis des courants charismatiques contemporains, sur l'Église et sur la genèse du *tarânîm*, des vidéo-clips et des pratiques qui leur sont liées.

CULTURE COMMUNAUTAIRE ET CONTRE-CONDUITES

Le succès des *tarânîm*, ces chants de louange à Dieu dissociés de la musique liturgique, résulte du développement d'une « culture de masse » copte concomitant à l'expansion de l'espace ecclésial. Considérés par la plupart des coptes comme l'expression actuelle d'une histoire plurimillénaire, les *tarânîm* concrétisent le sentiment d'appartenance à la communauté. Pour autant, ces cantiques sont investis par des significations antagonistes.

⁵ Birgit MEYER, « Why Media, Aesthetics, and Power Matter in the Study of Contemporary Religion? », dans *Religion: Beyond a Concept*, Hent de VRIES dir., Fordham University Press, New York, 2008.

À l’instar d’une multiplicité d’autres produits religieux, ils manifestent la diversification des formes de piété que l’Église ne parvient pas toujours à intégrer dans son cadre institutionnel, le seul supposé incarner le peuple copte, ses désirs, ses attentes, sa foi. Or les *tarânîm* et les vidéo-clips qu’ils ont inspirés stimulent des pratiques sociales, religieuses et culturelles qui, parfois, dévient de la ligne de conduite tracée par l’Église, voire opposent à l’orthodoxie une *Weltanschauung* remettant en question ses principes fondateurs.

LA REFONTE DE L’INSTITUTION CLÉRICALE ET LA MUSIQUE LITURGIQUE

L’Église copte orthodoxe prodigue un ensemble de valeurs, de normes et de symboles, au travers desquels les fidèles se reconnaissent comme membres d’une même communauté. Cette institution de stature internationale, solide en dépit de l’existence de fractures divisant le clergé, est le produit récent de plusieurs projets, parfois concurrents, lancés au cours des deux précédents siècles.

Avec la construction étatique et le projet de libération nationale au XIXe siècle, la religion, en tant que signe distinctif par rapport aux Puissances occupantes, devint d’emblée un marqueur identitaire de la définition de la nation et de l’État, en Égypte et dans tous les États issus des ruines du géant ottoman⁶. La référence à la religion représentait le seul mode d’articulation entre l’unité, voire l’uniformité, du groupe et le fondement supposé de l’autorité politique. Résultant du processus de modernisation de l’appareil d’État et de l’autonomisation croissante de la province égyptienne par rapport à l’Empire ottoman, la formation d’un nationalisme égyptien⁷ coïncida avec l’élaboration d’une « identité » copte qui incluait des variables culturelles. Les représentations des entités nationales et communautaires s’informèrent réciproquement, ainsi qu’en témoigne la production jumelée des expressions *umma qibtiyya* (nation copte) et *umma misriyya* (nation égyptienne) au cours de la seconde moitié du XIXe siècle. Dans les débats relatifs à l’identité nationale qui agitèrent les années 1920-1930, la valorisation

⁶ Hamit BOZARSLAN, « Sécularisme, religion et nation : les cas turcs, pakistanais et israélien », *Esprit*, n° 333, mars-avril 2007, p. 235-241.

⁷ Sur l’émergence d’un nationalisme égyptien : Tewfik ACLIMANDOS, « Nationalismes machréquins et nassérisme », dans *Nationalismes en perspectives*, DELANNOI ET TAGUIEFF dir., Paris, Berg International, 2001 ; Ralph COURY, « Who Invented Egyptian Arab nationalism? », *International Journal of Middle East Studies*, vol. 14, n° 3, août 1982, p. 249-281, et n° 4, novembre 1982, p. 459-479 ; Israel GERSHONI et James JANKOWSKI, *Egypt, Islam, and the Arab. The Search for Egyptian Nationhood*, New York, Oxford University Press, 1987 et *Rethinking the Egyptian Nation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

d'une spécificité culturelle et religieuse copte n'apparaissait pas incompatible avec la définition de l'égyptianité alors prédominante.

La « renaissance » (*nahda*) copte fut promue par les élites coptes laïques à la fin du XIXe siècle. Elle s'inscrivait dans un projet de modernisation de l'Église qui, à leurs yeux, apparaissait solidaire de l'intégration des coptes à la vie sociale et politique de la nation naissante. Puis, dès les années 1950, les clercs, partisans d'un projet de Renouveau (*Ihya*) visant la refondation de l'Église d'origine, reléguèrent les acteurs laïcs à l'arrière plan de la scène communautaire. Ils gravirent les échelons de la hiérarchie cléricale, avec le soutien d'un régime nassérien soucieux de contrôler les institutions religieuses. Dans ce contexte, la musique liturgique copte, considérée comme un héritage direct de l'ère pharaonique, a constitué la pierre de touche de l'édifice communautaire. Sa transcription fut systématiquement entreprise et en modifia notablement la teneur⁸. La standardisation conduisit à l'uniformisation et à la rigidité, d'autant plus qu'elle devint partie intégrante de l'effort d'institutionnalisation et de contrôle de toutes les expressions de la foi.

Accomplissement transitoire des mutations de l'Église copte amorcées dès le XIXe siècle, la transformation de l'espace ecclésial en espace communautaire⁹ sous le patriarcat de Chenouda III (1971-2012) a en effet redoublé les processus de minorisation gouvernant l'ordre politique national et a par conséquent entériné la logique d'exclusion du non musulman (sunnite) structurant la société égyptienne¹⁰. Car au fur et à mesure que la nation égyptienne se définissait de manière plus prononcée en référence à l'islamité, les coptes tendirent à accorder la priorité à l'appartenance communautaire au détriment de l'engagement dans un mouvement national dont les promesses énoncées dans l'euphorie de la lutte contre l'occupant britannique en 1919 étaient demeurées lettre morte. La refonte de l'Église concrétisa et encouragea la tendance copte au repli sur l'espace communautaire considéré par la plupart des fidèles comme une aire de refuge dans un environnement national hostile. Chenouda engagea deux opérations conjointes de centralisation et d'expansion de l'Église copte orthodoxe. Il sut à cette fin mobiliser affectivement la communauté. Il ne se contenta pas d'imposer son interprétation des textes bibliques, mais s'employa à contrôler les rouages de l'institution cléricale. Il

⁸ Séverine GABRY, « L'enregistrement des chants coptes. Vers une fossilisation du répertoire ? », *Revue des Traditions Musicales des Monde Arabe et Méditerranéen*, n° 4, 2010, p. 67-82 ; Carolyn RAMZY, « Notating Coptic Music: A Brief Historical Survey », *Coptic Orthodox Liturgical Chant and Hymnody, The Ragheb Mofteh Collection at the Library of Congress*, <http://lcweb2.loc.gov/diglib/ihms/loc.natlib.ihms.200155974/default.html> (consulté le 29 janvier 2013), dernière mise à jour le 17 août 2012.

⁹ Dina EL-KHAWAGA, *Le Renouveau copte : la communauté comme acteur politique*, Paris, IEP (thèse de doctorat en science politique), 1993.

¹⁰ Laure GUIRGUIS, *Les coptes d'Égypte : violences communautaires et transformations politiques*, Paris, Karthala, 2012.

intégra les fidèles aux activités ecclésiales, en même temps qu'il étendit l'espace ecclésial aux sphères profanes de leur existence. Mode de résistance à la violence multiforme exercée à tous les échelons du Léviathan, la formation d'un espace communautaire clos fut solidaire de la production d'un discours hégémonique. La presque totalité des activités des fidèles fut incorporée aux logiques signifiantes et normatives d'un univers communautaire devenu le principal « producteur de sens et de valeurs¹¹».

INTERNET ET LA DIVERSIFICATION DE L'OFFRE RELIGIEUSE

L'expression d'une ferveur copte hors des lieux de culte officiels n'est pas un phénomène nouveau. Les mouleds, les miracles et le culte des saints comptent au nombre des pratiques religieuses que l'Église avait encouragées sous le patriarcat de Cyrille VI et dont elle avait tenté d'encadrer plus rigoureusement l'expansion sous le patriarcat de Chenouda III¹². Alors que d'aucuns déplorent l'indigence d'une culture religieuse copte qui serait fondée par l'étude rigoureuse des textes fondateurs, ceux des Pères de l'Église et de la littérature exégétique¹³, on assiste par contre depuis la fin des années 1960 au développement d'une « culture de masse » copte. Car la ferveur religieuse anxieuse, avivée à la fin de l'ère nassérienne par le déclin de l'idéal national et par l'exacerbation des sentiments hostiles aux chrétiens, ne se manifesta pas simplement dans des pratiques régulières ou des événements extraordinaires (des apparitions de la Vierge à Zaytûn en 1968 à celles de 2009 à Imbaba, deux quartiers du Caire), elle se transcrivit dans la production massive d'artefacts religieux¹⁴. Produits et commercialisés par et pour les coptes, ces artefacts en secrètent une multitude d'autres. Chaque hagiographie de saints célèbres fait l'objet de plusieurs publications, sur une variété de supports imprimés et

¹¹ EL-KHAWAGA, *op. cit.*, p.192-213.

¹² Catherine MAYEUR-JAOUEN, *Pèlerinages d'Égypte : histoire de la piété copte et musulmane XVe-XXe siècles*, Paris, EHESS, 2005 ; « Que partagent les coptes et les musulmans d'Égypte ? L'enjeu des pèlerinages », dans *Religions traversées. Lieux saints partagés entre chrétiens, musulmans et juifs en Méditerranée*, Dionigi ALBERA et Maria COUROUCLI dir., Arles, Actes Sud/MMSH, 2009, p. 219-254 ; « Bashûna, l'invention d'un saint copte médiéval dans l'Égypte contemporaine », dans *L'Orient chrétien dans l'empire musulman, Hommage au professeur Gérard Troupeau*, Marie-Thérèse URVOY et Geneviève GOBILLOT dir., collection "Studia arabica", Éditions de Paris, 2005, p. 511-532.

¹³ Jacques MASSON, « La divinisation de l'homme : les raisons de l'opposition de Chenouda III », *Proche-Orient Chrétien*, vol. 57, n° 3-4, 2007, p. 279-290.

¹⁴ En particulier les hagiographies de saints, Brigitte VOILE, *Les coptes d'Égypte sous Nasser : sainteté, miracles, apparitions*, Paris, CNRS, 2004.

audiovisuels. Il en est de même des *tarânîm*, qui ont inspiré la production récente d'une pléthore de vidéo-clips.

Âgé de 35 ans, Da^cûd, célibataire, vit dans un hameau de Haute Égypte situé en lisière de désert, au *hagîr*, non loin d'un monastère de sœurs coptes orthodoxes. À perte de vue s'étendent des vallons désertiques, la montagne thébaine, où reposent les vestiges d'ermitages et d'anciennes laures. Des immeubles rouges ponctuent la bande verdoyante de champs étirés le long du Nil. Des tiges métalliques, parfois, se dressent hors d'un amas de briques et de poussières mêlées, laissant deviner la configuration future d'une bâtisse inachevée. Loin de la cacophonie cairote, des klaxons, de la foule dense et empressée, les coptes de ce village manifestent leur ferveur religieuse et s'engagent activement dans la vie de l'Église. À l'instar de leurs coreligionnaires cairotes, ils ne se contentent pas des biens prodigués par une institution cléricale qui ne représente pas l'unique lieu d'expression des sentiments religieux. Et ils veulent être « dans le coup » : disposer à domicile d'une connexion Internet ou aller régulièrement au cyber-café le plus proche, sur la route principale, goudronnée depuis une quinzaine d'années seulement, télécharger des clips religieux, les stocker sur ordinateur ou sur téléphone portable, les faire tourner en boucle. Car si Da^cûd, de même que les autres villageois et les moniales, demeure attaché aux chants liturgiques, considérés comme la « vraie » musique copte, legs immuable de l'antiquité, il succombe au charme des *tarânîm*, généralement exécutés pour glorifier Dieu en dehors des offices. Il a emmagasiné dans son ordinateur des dizaines de gigaoctets de clips de ces chansons, sans se soucier de qualité. Il lui importe surtout d'en avoir le plus possible, de les échanger d'un téléphone portable à l'autre, de les écouter et de les chanter, en chœur ou en solitaire. Il aime comparer les diverses interprétations de ses chants favoris et apprend par cœur les paroles de ses auteurs ou interprètes préférés, en particulier les textes du prêtre maronite libanais Mansur Labaky et ceux composés par le patriarche Chenouda III.

Empruntant une fois de plus à un héritage protestant dont il affirme cependant se démarquer¹⁵, Chenouda III écrivit quantité de ces chants. Cette pratique patriarcale signale la tendance de l'Église à contrôler leur production et les modalités de leur diffusion, précédant et stimulant les désirs des fidèles, ou suivant et encadrant après coup leurs innovations. Ainsi, quelques *tarânîm*, les plus anciens, éléments du patrimoine ecclésial selon les clercs, se confondent parfois avec le *madîh* (chant de louange) et font partie intégrante de certains offices. Nombreux sont les *tarânîm* également enseignés dans

¹⁵ Sur l'influence de la théologie et de l'enseignement protestants sur les pratiques pédagogiques coptes et les conceptions patriarcales : Jacques MASSON, *art. cit.* ; Paul SEDRA, « John Lieder and his Mission in Egypt: The Evangelical Ethos at Work among the Nineteenth-Century Copts », *Journal of Religious History*, n° 28, octobre 2004, p. 219-239.

les Écoles du dimanche¹⁶. Quant aux librairies des monastères et des églises, elles mettent à disposition de tous de nombreux recueils de *tarânîm*, aux côtés d'icônes et autres objets de piété.

Sans être contraints par un quelconque carcan canonique, les *tarânîm* s'inspirèrent de la mouvance protestante, dont l'un des objectifs fut de redorer le blason des cantiques dès le XIXe siècle. À l'heure actuelle, sur les plans mélodique, harmonique et instrumental, ils s'apparentent clairement à la variété pop arabe et occidentale. Leur reproduction et leur diffusion à grande échelle contribuent à une standardisation notable de leur construction musicale. Conforme à l'échelle diatonique, qui se trouve au fondement de la musique de variété occidentale, elle se caractérise cependant par la pâte orientalisante typique de la musique pop arabe : quelques secondes augmentées, une rythmique associant « dum-tak-tak-dum-tak » de darbouka (*maqsûm*) et boîte à rythme, des violons, un synthétiseur et, parfois, du *cûd*. Ainsi la composition de la chanson *Ana gây lîk*, « Je viens vers toi », interprétée par Mina Sobhî¹⁷, ne suit-elle pas les principes du *maqâm*, mode musical des musiques arabes. Elle adopte en effet une échelle diatonique et épouse la tonalité de Fa mineur, largement assumée par les appuis harmoniques. Or force est de constater que l'usage d'échelles diatoniques et tempérées n'est pas une signature historique égyptienne. Cette construction musicale simple, structurée par l'alternance couplets/refrain, facilite la mémorisation, et les coptes peuvent interpréter ces airs retenus sans effort.

Les thèmes du texte de *Ana gây lîk*, communs à la plupart des *tarânîm* récents et des vidéo-clips, évoquent la perdition et la crainte d'être seul, et la joie éprouvée à suivre la voie indiquée par le Christ. Dans l'un des clips accompagnant ce chant, la représentation de la rédemption s'élabore au fil de scènes du Nouveau Testament. Dans des décors et costumes censés rappeler ces antiques époques, le Christ apparaît vêtu d'une rude robe en toile beige, les traits angéliques, le regard intense, les cheveux légèrement ondulés, les doigts fins, un sourire séduisant, une barbe très courte... Champs et contre-champs alternent, sans surprise, en un va-et-vient répétitif entre ce visage charmeur et séraphique, et ceux, extasiés, des témoins de ses miracles. Selon diverses modalités, textes et vidéos insistent sur la proximité du Christ. On s'adresse à lui de manière directe, on le tutoie. De nombreuses vidéos montrent des moments de complicité et de rapprochements physiques, telles les images montées pour un texte de Sâmih Samîr, sur une musique de Peter

¹⁶ Instaurées au début du XXe siècle par Habîb Girgis, qui sut rassembler les réformateurs laïcs et les partisans du Renouveau sous l'égide de son projet éducatif, elles suivent le modèle protestant dont elles empruntent le nom. Sur ces lieux de formation de la jeunesse copte cf. Wolfram REISS, *Erneuerung in der Koptisch-Orthodoxen Kirche*, Lit Verlag, Hambourg, 1998.

¹⁷ <https://www.facebook.com/mena.sobhel>

Ragâ^{ci}¹⁸. Ou encore celles de *Imsik Idî* (« Tiens ma main »), extraites d'un feuilleton diffusé sur les chaînes de télévision copte et relatant la vie controversée de Marie-Madeleine, considérée comme pécheresse¹⁹ : tandis que la voix en appelle au soutien du Christ (« Prends ma main quand j'ai peur »), accompagnée par une mélodie là encore en Fa mineur aux soutiens harmoniques clairs, la vidéo montre un Christ enchaînant les marques d'affection. Du bout des doigts, il caresse le visage de la jeune femme en pleurs, tient son menton, lui serre la main, effleure ses cheveux, la couve des yeux, cependant que le synthétiseur produit alternativement le timbre du piano, puis de la guitare électrique et des violons, sur fond de boîte à rythme.

Les réalisateurs de ces vidéos multiplient les variations sur les thèmes du martyr et de la rédemption. Ils empruntent au cinéma et aux séries télévisées « grand public » des schémas narratifs et visuels d'usage mondialisé, en dépit de variantes locales. À défaut d'une spécificité chrétienne, ou copte, inhérente à la forme de ces artefacts, les sujets et les thèmes traités leur confèrent une teneur indéniablement chrétienne et égyptienne.

Dans un premier type de récit, qu'illustrent les clips précédemment évoqués, la relation individuelle avec le Christ apparaît au premier plan. Elle constitue l'événement qui initie un tournant radical dans la vie d'un individu et signifie la rédemption. Les modalités de figuration du Christ et de ses gestes suggèrent une dimension érotique qui apparaît solidaire de l'expérience proprement physique et individuelle de ce tournant. La même tendance est observable dans de nombreuses vidéos narrant une conversion religieuse au christianisme comme un soulagement spirituel et corporel au terme d'une période de détresse, de doutes et de douleur physique²⁰. Susceptible de représenter la rémission des péchés et de figurer le désir (mais à travers la geste du Christ et non une image supposée idéale du corps féminin), l'histoire de Marie-Madeleine devient paradigmatique. Dans ce type de narration centrée sur la rédemption personnelle, la figure du Christ prend le visage de l'amant, à moins que ce dernier n'évoque les traits du Christ. Certes, l'érotisation de la relation à Dieu, ou au Christ, constitue un trait récurrent et ancien de la littérature mystique. Mais ces vidéo-clips mettent en scène l'individu commun, qui ne prétend ni à la sainteté, ni au martyre.

Un second type de récit met en exergue la persécution comme trait distinctif et fondateur de la communauté copte. Dans ces scénarios, l'imagerie et la mise en scène

¹⁸ http://www.youtube.com/watch?v=DN_e82l0pbA

¹⁹ <http://www.youtube.com/watch?v=HyTZQ6UCakQ&NR=1&feature=endscreen>

²⁰ Par exemple dans les vidéos relatant la conversion au christianisme : Thomas BRISSON, « De l'islam au christianisme : dire et mettre en scène la conversion », dans *Conversions religieuses et mutations politiques. Tares et avatars du communautarisme égyptien*, Laure GUIRGUIS dir., Paris, Non Lieu, 2008, p. 217-231.

s'apparentent à celles du péplum de série B, ou d'autres superproductions « antiquisantes » : les images du calvaire du Christ en costumes « d'époque » succèdent à celles de batailles rangées et à la relation commémorative du martyr de tel saint célèbre tombé entre les mains romaines, c'est-à-dire – génériquement et a-temporellement, donc essentiellement – ennemies. Notons également l'influence décisive du film américain *La Passion du Christ* de Mel Gibson sur la représentation du martyr du Christ dans un nombre significatif de ces clips, plusieurs d'entre eux intégrant tels quels des plans, voire des séquences, du long métrage qui avait fait scandale en Europe et aux Etats-Unis.

Du premier au second type de récit se dégagent par conséquent deux modèles eschatologiques différents. Tandis que la communauté et le christianisme occupent la place centrale dans les seconds, les premiers s'inscrivent dans le modèle narratif de la rédemption individuelle des *born again Christians*. Ce second modèle témoigne de la priorité accordée à l'individu, attestée par d'autres pratiques contemporaines. Pour autant, cette priorité manifeste de l'individu n'est pas synonyme de la privatisation des pratiques religieuses, et n'implique pas un délitement du lien communautaire. On assiste plutôt à un décrochage entre la diversification des pratiques religieuses, d'une part, et une appartenance communautaire qui se définit de plus en plus en termes ethniques et se transnationalise, d'autre part.

Le projet théologico-politique de Chenouda connut un échec relatif dû à des facteurs externes aussi bien qu'aux contradictions recélées par sa réalisation même. Le développement de l'Église a secrété et intégré une diversité de postures, de pratiques, de produits, équivoques en ce sens qu'ils contribuent à l'intensification du sentiment communautaire, tout en s'écartant de l'orthodoxie défendue par le Patriarche. Ainsi, la prospérité de l'Église et son expansion internationale ont-elles favorisé l'émergence de discours et revendications communautaristes qui, telles les versions « ethnicisantes » de l'identité copte d'abord formulées par les militants en diaspora, se démarquent de la conception patriarcale, mais consolident le dispositif communautariste de la société égyptienne. De même, *tarânîm* et vidéo-clips, à l'instar de tant d'autres produits en vogue sur le marché copte, constituent des objets équivoques, en phase ou en rupture avec l'idéologie communautaire véhiculée par l'Église. L'exigence de totalisation inhérente au projet patriarcal dictait l'intégration, selon des modalités différenciées, des voix déviantes et des contre-conduites. Or l'intégration créait en retour des failles dans le système totalisant, ainsi que des transformations de l'espace communautaire. Conjugée à l'attraction que les courants charismatiques et les *born again Christians* exercent sur les jeunes chrétiennes en Égypte depuis une vingtaine d'années, la pratique du *tarânîm* manifeste l'insatisfaction copte à l'égard du dogmatisme clérical.

TARÂNÎM ET CHARISMATISATION DE L'ÉGLISE COPTE ORTHODOXE

L'espace communautaire copte accorde, certes, une large place aux *tarânîm*. Cependant, les églises protestantes et quelques rares églises coptes orthodoxes dirigées par des prêtres sous l'influence des courants charismatiques accueillent les productions les plus récentes. De plus, le chant s'associe dans ces églises à de nouvelles formes de piété, mettant en jeu une vision de l'individu et de la foi s'opposant à celle privilégiée par l'Église mère. Objets ambivalents, de nombreux *tarânîm* sont investis par cette vision alternative. Parfois, ils s'inscrivent même dans des projets de contestation de l'autorité cléricale auxquels de nombreux fidèles participent sans mesurer les implications de leurs actes, contribuant à leur insu à l'une des transformations les plus marquantes de l'Église : sa « charismatisation », écrivait l'historienne Febe Armanios.

ORTHODOXIE ET PROTESTANTISME : LES FRÈRES ENNEMIS

Filles égyptiennes des missions britanniques et, surtout, presbytériennes américaines, les dénominations protestantes reconnues par l'État égyptien ont régulièrement accueilli dans leurs églises ou leurs associations les coptes orthodoxes qui se dirigeaient vers elles, en général sans renier leur appartenance officielle à l'Église copte orthodoxe. À la fin des années 1960, le clergé copte s'inquiéta une fois de plus de la fuite des fidèles. Dans ce contexte de rivalité, les apparitions de la Vierge à Zaytûn en 1968, par exemple, fournirent à l'Église l'occasion d'affirmer sa supériorité sur les autres dénominations chrétiennes. Au cours des deux dernières décennies, le nombre de coptes fréquentant les Églises protestantes s'est accru, d'après les témoignages de plusieurs pasteurs qui observent une différence notable entre le nombre d'auditeurs affiliés à la paroisse et le nombre total de ceux venant plus ou moins régulièrement écouter les prédications ou participer aux activités de l'église. Les Églises pentecôtistes, en particulier, telles les Assemblées de Dieu, dénomination protestante présente en Égypte depuis les années 1930, connurent un essor sans précédent au cours des dernières années et un large succès auprès des coptes orthodoxes.

Quoique limitées, ces pérégrinations transconfessionnelles s'inscrivent partiellement dans la continuité des pratiques des coptes orthodoxes. Cependant, la mobilité contemporaine a augmenté en même temps que se multipliaient les offres d'un marché du religieux en expansion, même en Égypte, dès lors qu'aux produits disponibles dans les Églises s'ajoutent ceux accessibles sur le réseau Internet. De plus, la vision alternative

véhiculée par ces nouveaux mouvements influencés par les églises charismatiques remet en question le *credo* fondateur de ce discours et le leadership clérical. Elle suppose une vision de l'autorité -et, plus précisément, du processus d'incarnation de l'autorité en tant que présentification du collectif, de la communauté- opposée à celle de l'Église. Or son impact ne se limite pas aux fidèles souvent déjà familiers des pérégrinations en terre protestante, mais il touche des membres du clergé copte orthodoxe lui-même : Sam^éân, Makarî Yunân, Zakaryâ Butrus²¹, ont intégré des éléments de discours et de pratiques véhiculés par les courants charismatiques et les télévangélistes.

L'Église orthodoxe est censée constituer l'unique médiateur entre le divin et les fidèles, incarnation du divin sur terre aussi bien qu'intercesseur entre les fidèles et Dieu. Et les patriarches ont tous mis en scène, selon des modalités et dans des styles distincts, la dimension charismatique de l'autorité qui leur échoit afin de mobiliser affectivement la communauté²². Par contre, les pratiques en cours dans les églises pentecôtistes et les *new born Christians*, par exemple, impliquent un rapport individualisé du fidèle au divin indépendant de l'institution cléricale –distinction qui opposait déjà le protestantisme au catholicisme et à l'orthodoxie. Aussi l'attraction renouvelée des Églises protestantes et, corrélativement, l'émergence de prêtres coptes orthodoxes charismatiques indiquent-elles l'aspiration des fidèles à exprimer des sentiments religieux que ne contraignent pas le carcan de l'appareil clérical. En ce sens, elles témoignent de la multiplication des « contre-conduites », initiées en résistance à l'hégémonie que l'Église copte orthodoxe exerce sur les pratiques religieuses.

TARÂNÎM ET RÉDEMPTION : LE CAS EXEMPLAIRE DE MÂHIR FAYYIZ

Les *tarânîm* s'articulent aux pratiques des Églises qui, coptes ou protestantes, accueillent les influences des courants charismatiques et *born again*. Ils invitent les chrétiens égyptiens à une expérience religieuse transcendant les clivages entre les Églises. De l'église de l'Assemblée de Dieu, à Shubra, à l'église évangélique de Qasr al-Dubbâra,

²¹ Sur Zakaryâ Butrus : ACLIMANDOS, « L'amour vache... », *art. cit.*. Sur les rapports de ce personnage avec la hiérarchie cléricale : Muhammad AL-BÂZ, *Zakaryâ Butrus, op. cit.*, 2010, Laure GUIRGUIS, *Les coptes d'Égypte, op. cit.*, et Rafiq HABÏB, *Al-masîhiyya al-siyâsiyya fî Misr, op. cit.*, 1990. Sur l'Abûna Sam^éân et le Muqattam, le quartier du Caire où il officie, le quartier des chiffonniers, on lira avec intérêt les travaux de Gaétan Du Roy, qui mène depuis plusieurs années un travail de terrain en ce lieu, en particulier Gaétan DU ROY, « Abûnâ Sam^éân and the "Evangelical Trend" within the Coptic Church », dans *Reconsidering Coptic Studies* (Actes du colloque *The Future of Coptic Studies: Theories, Methods, Topics*, Wake Forest University, Winston Salem, NC, USA), Nelly VAN DOORN-HARDER dir. (à paraître, automne 2013). Sur ces trois personnalités, on peut également se référer à Laure GUIRGUIS, *Les coptes d'Égypte, op.cit.*, chapitre II.5.

²² Sur Chenouda III et le processus charismatique : Laure GUIRGUIS, *Les coptes d'Égypte, op.cit.*, chapitre II.4.

de l'Abûna Sam^éân, prêtre copte orthodoxe officiant à l'église du Muqattam, à Mâhir Fayyiz, des récits similaires circulent, relatant la sortie du péché et le commencement d'une vie nouvelle à la suite d'une rencontre personnelle avec le Christ, synonyme d'une délivrance spirituelle et physique²³. Les *tarânîm* perdent leur équivocité dès lors qu'ils transcrivent un projet élaboré en opposition explicite à la pédagogie copte orthodoxe d'une piété guidée par l'idée du sacrifice, le modèle du martyr, et la perspective d'une rédemption collective dans l'au-delà.

Le projet spirituel, politique et esthétique de Mâhir Fayyiz remet en question les fondements de la théologie et du pouvoir clérical. De ses premiers pas dans une carrière de musicien marquée par le refus des règles d'interprétation canoniques à son avènement comme personnalité charismatique, Fayyiz articule la revendication musicale d'authenticité à l'expérience d'une rédemption personnelle ici-bas, plaçant au premier plan la joie et la victoire spirituelle.

À l'Institut de musique du Caire, rue Ramsès, Mâhir Fayyiz a appris à jouer du *'ûd*, ainsi que l'histoire de la musique arabe et de ses compositeurs, les traités et la théorie des *maqâm*. Fort de cette formation classique dont le cursus n'incluait aucun cours sur la musique copte, il devint un musicien professionnel. Il gagnait sa vie en animant les mariages et autres fêtes, côtoyant alcool et drogue, jusqu'au jour de l'année 1987 où, relate-t-il, un appel divin lui enjoignit d'abandonner cette voie de perdition. Cette date marqua une rupture entre un « avant », assimilé à la dépravation et à la perte de soi, et un « après » correspondant à sa nouvelle vie, la vraie vie, dans laquelle il engagea sa musique au service de la foi et renoua avec la « coptitude ».

D'appartenance copte orthodoxe, il œuvre cependant dans un esprit transconfessionnel, voire interreligieux, et s'adresse aux chrétiens, toutes dénominations confondues. De même, la plupart des participants aux séances de prières et de chants présents dans ces églises se définissent comme chrétiens. Faisant sien le précepte paulinien prônant la valorisation des charismes (c'est-à-dire les dons de l'Esprit Saint) de tout un chacun²⁴, qu'adoptèrent le pentecôtisme et les mouvements charismatiques, il considère les *tarânîm* comme un véhicule de la parole divine. Mais les *tarânîm* manifestent le divin aussi dans la mesure où l'expression individuelle de l'émotion religieuse fait partie de l'exercice de la foi. Accordant une place prépondérante à la louange et aux chants d'adoration dans les prières, les courants charismatiques mettent en exergue l'une des caractéristiques

²³ Sur les pratiques du *tarânîm* dans l'Église du Muqattam cf. Laure GUIRGUIS, « *Tarânîm* et vidéo-clips. L'Église mise à nue par ses enfants ? », dans *Jeunesses arabes. Loisirs, cultures et politique*, Laurent BONNEFOY, François BURGAT et Myriam CATUSSE dir., Paris, La Découverte, 2013.

²⁴ Anthony J. BLASI, *Making Charisma: The Social Construction of Paul's Public Image*, Londres, Transaction Publishers, 1991 et Raphael FALCO, *Charisma and Myth*, Londres, Continuum International Publishing Group, 2010.

essentielles du protestantisme et de la genèse des *tarânîm* en Égypte. Les protestants introduisirent en effet la pratique du chant choral dans les assemblées religieuses dès la Réforme protestante au XVI^e siècle, mais elle se développa surtout au XIX^e siècle, sous l'impact du mouvement du Réveil qui marqua le protestantisme et, plus particulièrement, les mouvements évangélistes²⁵. À la faveur de cette ferveur régénérée, de nouveaux cantiques furent composés et d'importants recueils publiés, s'inspirant des musiques contemporaines en vogue.

Chaque samedi à 19h, Mâhir Fayyiz officie dans l'église de l'Assemblée de Dieu, dans le quartier cairote de Shubra, à forte densité de population chrétienne. Ces réunions mobilisent les fidèles de tous âges et dénominations. L'église est dotée de l'appareillage audiovisuel indispensable : des caméras, un vidéo-projecteur, un écran géant, des micros, dont l'un, flanqué au bout d'une perche, est orienté vers les fidèles. En première partie de soirée, plusieurs chanteurs se relaient, jouant du *‘ûd* électrique ou du synthétiseur, accompagnés de quelques percussions (triangle, cymbales, parfois djembé) et d'un chœur mixte. Chants, intention de prière et prêches alternent, toujours sur fond sonore, tandis que les textes défilent sur l'écran géant. Les fidèles, debout, se recueillent pendant les récitations de prières, puis entonnent en chœur dès que les *tarânîm* reprennent, suivant un schéma chaque fois identique : sur l'introduction au *‘ûd* amplifié se greffent progressivement les instruments présents, généralement un violon, une guitare électrique, deux synthétiseurs et des cymbales. Le rythme syncopé du *maqsûm* (courant dans la musique pop et les chants populaires) prédomine, plus ou moins rapide et ornementé. Mâhir Fayyiz dirige la seconde partie, également scandée par l'alternance de chants et de prières. Pendant une heure et demie, Fayyiz, par écran interposé, fait office d'intercesseur entre le divin et l'audience : il s'adresse directement à Dieu ou au Christ par les chants de louange, et aux fidèles dont il orchestre savamment les émotions, les invitant au chant puis au recueillement. En fin de réunion, Mâhir Fayyiz choisit, lit à voix haute, et commente certaines de requêtes ou questions que l'audience lui a adressées sur papier (pratique initiée par Chenouda III et reprise par bon nombre de prêtres coptes orthodoxes, notamment les charismatiques soucieux de mettre en scène leur rôle d'intercesseur en même temps que leur proximité des fidèles).

Mâhir Fayyiz est également l'hôte privilégié de plusieurs chaînes de télévision protestantes interconfessionnelles, telle SAT-7. Quelques mois après la chute du clan Moubarak, cette dernière diffusa la retraite au désert organisée par Fayyiz et intitulée « Reconquérir/Sauver la terre » (*Da^cwa al-fidaiyya li al-ard*). Dans une communication

²⁵ W. Reginald WARD, *The Protestant Evangelical Awakening*, Cambridge, 1992. Le terme « évangéliste » est entendu ici dans un sens non spécifique, et désigne les multiples mouvements internes au protestantisme (BEBBINGTON, 2005) pour lesquels la pratique de la musique est indispensable pour exprimer la foi.

présentée au mois de septembre 2012²⁶, l'ethnomusicologue Carolyn Ramzy relata cet événement : en compagnie d'invités nigériens et ghanéens du *Global Apostolic and Prophetic Network* (une organisation africaine se donnant pour tâche d'établir la présence de Dieu en toutes sphères de la société), Mâhir Fayyiz et un groupe de plusieurs centaines de coptes et de protestants se réunirent du 27 au 30 juin 2011 pour des séances de prières, de prédications et de *tarânîm*. La ferveur exprimée au cours de ces journées se nourrissait de la déception suscitée par les suites immédiates d'un début de révolution qui, en révélant publiquement la diversité des points de vue et les fractures de la société égyptienne, avait contribué au regain des violences contre les chrétiens. Tout en promouvant l'engagement individuel et citoyen pour le bien-être collectif national, le projet de Fayyiz ne dicte pas de posture politique, du moins pas au sens étroit du terme se référant à la participation à la scène électorale et gouvernementale. Il met en jeu une vision éthique et des pratiques spirituelles individualisées. Il prône une rédemption individuelle ici-bas, dont le chant constitue l'expression privilégiée, et esquisse à l'horizon la figure d'une communauté chrétienne rédimée.

Ces pratiques développées en opposition tacite ou explicite à l'hégémonie de l'idéologie cléricale copte orthodoxe n'impliquent pas de remise en question de l'un de ses principes : la norme fondatrice du sens et des valeurs mondaines demeure révélée par la référence à la religion. Et celle-ci reste un marqueur identitaire permettant de circonscrire les contours de la communauté.

CONCLUSION

L'essor de ces multiples courants religieux et leur différenciation par rapport au protestantisme ne s'expliquent pas simplement par leur dimension diachronique et, en particulier, leur filiation avec la réforme luthérienne et le renouveau évangélique. Certes, leur analyse demeurerait lacunaire sans la compréhension de cet héritage. Mais ils ressortent aussi d'un nouveau dispositif technique et idéologique spécifique à une époque donnée. Aussi partagent-ils davantage de caractéristiques avec d'autres phénomènes sociaux et politiques actuels qu'avec les pratiques protestantes en vigueur au XVI^{ème} siècle.

²⁶ RAMZY Carolyn, "*Repossessing the Land: Maher Fayeze Negotiates Coptic Citizenry Through Charismatic Encounters and Songs*", communication délivrée au Xe Congrès International d'Études Coptes, Rome, 17 au 22 septembre 2012.

En effet, un trait saillant des formes de piété évoquées marque également d'autres pratiques du monde contemporain : la représentation de n'importe quel individu peut jouer le rôle d'intercesseur (qu'il s'agisse d'incarner le divin ou le collectif, la communauté), pour peu qu'elle fasse image. Pour se limiter à l'aire égyptienne, la figure qui incarna, momentanément, le collectif, et catalysa la colère des Égyptiens à l'égard du régime, la figure dont l'impondérable apparition précipita les dynamiques émotionnelles et, partant, la production de l'événement révolutionnaire, l'image du jeune Khâlid Saïd assassiné par la police est celle d'un *homme sans qualité*. Par son anéantissement même, le corps-organe se transforme en médium grâce auquel la communauté acquérant visibilité apparaît comme quelque chose de réel. Cadavre, le corps individuel du martyr se donne comme l'image parfaite du corps, son effigie, et comme un corps-image, *l'incarnation d'une autorité* (à distinguer du pouvoir)²⁷, quelque éphémère que soit cette dernière.

Ces processus charismatiques, dont la production du martyr constitue une figure, peuvent être mis en œuvre en raison de la multiplication des supports d'inscription, et des facilités actuelles de reproduction et de diffusion massives des représentations. Aussi la valorisation de l'expérience émotionnelle individuelle et la possibilité formelle que l'homme sans qualité en vienne à incarner le transcendant ou le collectif apparaissent-elles solidaires de la perte de singularité de l'individu, solidaire, en d'autres termes, de la production de l'homme jetable²⁸ à l'ère du surnuméraire gouvernée par une idéologie consumériste faite chair.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

ACLIMANDOS Tewfick, « Nationalismes machréquins et nassérisme », dans *Nationalismes en perspectives*, Gil DELANNOI et André TAGUIEFF dir., Paris, Berg International, 2001.

AL-BÂZ Muhammad, *Zakaryâ Butrus*, Le Caire, Kunûz li al-nachr wa al-tawzîc , 2010.

ARENDRT Hannah, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1989.

ASAD Talal, « Agency and pain: An exploration », *Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal*, vol. 1, n° 1 (2000), p. 29-60.

²⁷ Hannah ARENDRT, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1989 et Myriam REVAULT D'ALLONNES, *Le pouvoir des commencements*, Paris, Seuil, 2006.

²⁸ Bertrand OGILVIE, *L'Homme jetable : Essai sur l'exterminisme et la violence extrême*, Paris, Éditions Amsterdam, 2012.

AUBIN-BOLTANSKI Emma et FARRA HADDAD Nour, « Présenter les saints ou l'oscillation du croire en actes », dans *Croire en actes : distance, intensité ou excès ?*, Emma AUBIN-BOLTANSKI, Anne Sophie LAMINE et Nathalie LUCA dir., Paris, AFSR-L'Harmattan, 2012.

AYROUT Henri, « Regards sur le christianisme en Égypte hier et aujourd'hui », *Proche-Orient Chrétien*, 15 (1965), p. 3-42.

ARMANIOS Febe, « Coptic Charismatic Renewal in Egypt », Communication délivrée au Xe Congrès international d'Études coptes, Rome, septembre 2012.

BEBBINGTON David W., *The Dominance of Evangelicalism: The Age of Spurgeon and Moody*, Nottingham, Inter-Varsity Press, 2005.

BLASI Anthony J., *Making Charisma: The Social Construction of Paul's Public Image*, Londres, Transaction Publishers, 1991.

BOZARSLAN Hamit, « Sécularisme, religion et nation : les cas turcs, pakistanais et israélien », *Esprit*, n° 333 (mars-avril 2007).

BRISSON Thomas, « De l'islam au christianisme : dire et mettre en scène la conversion », dans *Conversions religieuses et mutations politiques. Tares et avatars du communautarisme égyptien*, Laure GUIRGUIS dir., Paris, Non Lieu, 2008, p. 217-231.

CHENOUDA III, *The Heresy of Jehovah's Witnesses*, 2003 (recueil d'articles téléchargeables sur le site patriarcal et publiés dans *al-Kirâza*) : http://www.copticope.org/MODULES.php?name=Web_Links&l_op=viewlink&cid=7&min=40&orderby=titleA&show=10 (consulté le 10 février 2011)

COURY Ralph, « Who Invented Egyptian Arab nationalism? », *International Journal of Middle East Studies*, vol. 14, n° 3 (août 1982), p. 249-281, et n° 4 (novembre 1982), p. 459-479.

DU ROY Gaétan, « Abûnâ Sam'ân and the "Evangelical Trend" within the Coptic Church », dans *Reconsidering Coptic Studies* (Actes du colloque *The Future of Coptic Studies: Theories, Methods, Topics*, Wake Forest University, Winston Salem, NC, USA), Nelly VAN DOORN-HARDER dir., (à paraître, automne 2013).

— et FURNISS Jamie, « Sœur Emmanuelle et les chiffonniers. Partage de vie et développement, 1971-1982 », dans *Mission et engagement politique après 1945*, Caroline SAPPRIA et Olivier SERVAIS dir., Paris, Karthala, 2010.

EL-KHAWAGA Dina, *Le Renouveau copte : la communauté comme acteur politique*, Paris, IEP (thèse de doctorat en science politique), 1993.

FALCO Raphael, *Charisma and Myth*, Londres, Continuum International Publishing Group, 2010.

GABRY Séverine, « Processus et enjeux de la patrimonialisation de la musique copte », in Omnia ABOUKORAH et Jean-Gabriel LETURCQ dir., *Pratiques du Patrimoine en Égypte et au Soudan. Égypte/monde arabe*, 3^e série, n° 5-6, Le Caire, CEDEJ, 2009, p. 132-153.

— « L'enregistrement des chants coptes. Vers une fossilisation du répertoire ? », *Revue des Traditions Musicales des Monde Arabe et Méditerranéen*, n° 4, 2010, p. 67-82.

GABRY-THIENPONT Séverine, « Dire ou chanter les chants coptes en Égypte contemporaine », in Béatrice Ramaut-Chevassus et Anne Damon-Guillot, *Dire/chanter*, Publications Universitaires de Saint-Etienne, collection « Musicologie », à paraître (2014).

GERSHONI Israel et JANKOWSKI James, *Egypt, Islam, and the Arab. The Search for Egyptian Nationhood*, New York, Oxford University Press, 1987.

— *Rethinking the Egyptian Nation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

GUIRGUIS Laure, *Les coptes d'Égypte. Violences communautaires et transformations politiques*, Paris, Karthala, 2012.

— « *Tarânîm* et video-clips. L'église mise à nue par ses enfants ? », dans *Jeunesses arabes. Loisirs, cultures et politique*, Laurent BONNEFOY, François BURGAT et Myriam CATUSSE dir., Paris, La Découverte, 2013.

HABÎB Rafîq, *Al-masîhiyya al-siyâsiyya fî Misr : madkhal ilâ al-tayârât al-siyâsiyya lada al-aqbât* [Le christianisme politique en Égypte : introduction aux courants politiques coptes], Yâfâ li al-dirâsât wa al-abhâth, 1990.

HAMILTON Alastair, *The Copts and the West, 1439-1822. The European Discovery of the Egyptian Church*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

LEFORT Claude, « Permanence du théologico-politique », *Essais sur le politique*, Paris, Seuil, 1986.

MARION Jean-Luc, « Church, State, Resistance », dans *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*, Hent de Vries et Lawrence E. Sullivan dir., Fordham University Press, 2006.

MASSON Jacques, « La divinisation de l'homme : les raisons de l'opposition de Chenouda III », *Proche-Orient Chrétien*, vol. 57, n° 3-4 (2007), p. 279-290.

MAYEUR-JAOUEN Catherine, « Bashûna, l'invention d'un saint copte médiéval dans l'Égypte contemporaine », dans *L'Orient chrétien dans l'empire musulman, Hommage au professeur Gérard Troupeau*, Marie-Thérèse URVOY et Geneviève GOBILLOT dir., Éditions de Paris, 2005, p. 511-532 (collection "Studia arabica").

— *Pèlerinages d'Égypte : histoire de la piété copte et musulmane XVe-XXe siècles*, Paris, EHESS, 2005.

MEYER Birgit, « Why Media, Aesthetics, and Power Matter in the Study of Contemporary Religion? », dans *Religion: Beyond a Concept*, Hent de Vries dir., Fordham University Press, New York, 2008.

OGILVIE Bertrand, *L'Homme jetable : Essai sur l'exterminisme et la violence extrême*, Paris, Éditions Amsterdam, 2012.

PINK Johanna, « The Concept of Freedom of Belief and its Boundaries in Egypt: The Jehovah's Witnesses and the Baha'i Faith. Between Established Religions and an Authoritarian State », *Culture and Religion*, vol. 6, n° 1 (2007), p. 135-160.

RAMZY Carolyn, *Taratil: Songs of Praise and the Musical discourse of Nostalgia among Coptic Immigrants in Toronto, Canada*, The Florida State University, mémoire de Master non publié, 2006.

— « Notating Coptic Music: A Brief Historical Survey », *Coptic Orthodox Liturgical Chant and Hymnody, The Ragheb Moftah Collection at the Library of Congress*, <http://lcweb2.loc.gov/diglib/ihas/loc.natlib.ihas.200155974/default.html> (consulté le 29 janvier 2013), dernière mise à jour le 17 août 2012.

— « *Repossessing the Land: Maher Fayez Negotiates Coptic Citizenry Through Charismatic Encounters and Songs* », Communication délivrée au Xe Congrès International d'Études Coptes, Rome, 17-22 septembre 2012.

REISS, Wolfram, *Erneuerung in der Koptisch-Orthodoxen Kirche*, Lit Verlag, Hambourg, 1998.

REVAULT D'ALLONNES Myriam, *Le pouvoir des commencements*, Paris, Seuil, 2006.

SEDRA Paul, *From Mission to Modernity. Evangelicals, Reformers and Education in Nineteenth-Century Egypt*, Londres-New-York, I.B. Tauris, 2011.

— « John Lieder and his Mission in Egypt: The Evangelical Ethos at Work among the Nineteenth-Century Copts », *Journal of Religious History*, n° 28 (octobre 2004), p. 219-239.

SHARKEY Heather J., *American Evangelicals in Egypt*, Oxford-Princeton, Princeton University Press, 2008

TAYLOR Charles, *A Secular Age*, Cambridge-Londres, the Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

VAN DOORN-HARDER Nelly, « Kyrillos VI (1902-1971): Planner, Patriarch and Saint », dans *Between Desert and the City: The Coptic Orthodox Church Today*, VAN DOORN-HARDER et VOGT dir., Oslo, Novus Forlag, 1997, p. 230-242.

De VRIES et SULLIVAN LAWRENCE E. dir., *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*, Fordham University Press, 2006.

VOILE Brigitte, *Les coptes d'Égypte sous Nasser : sainteté, miracles, apparitions*, Paris, CNRS, 2004.

WARD W. Reginald, *The Protestant Evangelical Awakening*, Cambridge, Cambridge UP, 2002.