HAL
open science

La représentation des Coptes dans les récits de voyage en Égypte au XIXe siècle

Sarga Moussa

To cite this version:

Sarga Moussa. La représentation des Coptes dans les récits de voyage en Égypte au XIXe siècle. Les frontières de la tolérance, Éditions Alphil, pp.121-137, 2013. hal-00910005

HAL Id: hal-00910005

https://hal.science/hal-00910005

Submitted on 1 Dec 2013

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

La représentation des Coptes dans les récits de voyage en Égypte au XIXe siècle

Les Coptes sont le chrétiens d'Égypte, très majoritairement de rite orthodoxe. Ils ont leur propre pape et constituent une minorité importante de la population (environ 10 %). Sur le plan dogmatique, ce sont des monophysites (croyance à l'idée d'une seule nature du Christ, dans laquelle la divinité aurait comme absorbé son humanité). Depuis le Concile de Chalcédoine (451), les Coptes sont donc considérés comme des « schismatiques » du point de vue de la doctrine catholique[1]. Cette spécificité explique en partie le préjugé ancien et tenace à leur égard, qu'on trouve depuis les récits de pèlerinage médiévaux jusqu'aux récits de voyage en Orient au XIXe siècle. Même le dominicain Vansleb, qui passe pour le premier historien des Coptes, à la fin du XVIIe siècle, entérine un certain nombre de stéréotypes (il leur reproche notamment l'ignorance de leur langue d'origine), qui contribuent à véhiculer une imagerie très largement dépréciative[2]. Alors même qu'ils seraient les lointains descendants des Pharaons, les Coptes auraient perdu tous les attributs de cette gloire passée. C'est donc une espèce d'amnésie historique qu'on leur reproche, à quoi s'ajoute la critique, que le XVIIIe siècle perpétuera, de leur supposé asservissement au « despotisme » du pouvoir turco-mamelouk. Les Coptes, chrétiens minoritaires en terre d'islam, seraient ainsi devenus des « esclaves », avec toute l'infamie qui pouvait être associée à ce mot[3].

I. Sous l'œil de Dieu

À la suite de Chateaubriand, qui renoue avec la tradition du pèlerinage tout en inventant un itinéraire constituant une sorte de « Grand Tour » méditerranéen, de nombreux écrivains du XIXe siècle se rendent en Égypte, qui constitue l'une des étapes habituelles du voyage

[1] Voir Christian Canuyer, *Les Coptes*, éditions Brepols (Belgique), 1990, p. 30 et suiv.

[2] Johann Michael Wansleben est un protestant allemand converti au catholicisme, d'où le nom de Vansleb qui lui est resté. Il avait été chargé par Colbert d'une mission pour en ramener des manuscrits orientaux et pour s'informer sur les Églises chrétiennes d'Orient. Il est l'auteur d'une *Histoire de l'Église d'Alexandrie fondée par S. Marc…* (1677) et d'une *Nouvelle Relation en forme de Iournal, d'un voyage fait en Égypte…* (1677).

[3] Le récollet Eugène Roger parle des moines coptes qui seraient « aussi ignorans que des bestes, et [qui] travaillent comme Esclaves ; ce qui faict que leurs Églises sont si sales… » (*La Terre Sainte*, Paris, Bertier, 1646, p. 364). Pour d'autres exemples jusqu'au début du XIXe siècle, voir mon article « La 'décadence' des Coptes. Des récits de voyage en Orient à la *Description de l'Égypte* », dans *Enquêtes en Méditerranée*, éd. Marie-Noëlle Bourguet, Daniel Nordman, Vassilis Panayotopoulos et Maroula Sinarellis, Athènes, Institut de Recherches Néohelléniques/FNRS, 1999, p. 239-252.

en Orient[4]. Chateaubriand n'est resté que peu de temps à Alexandrie et au Caire. Il ne parle pas des Coptes dans le chapitre VI de l'*Itinéraire de Paris à Jérusalem* (1811). En revanche, la perspective religieuse qui est la sienne, celle qui consiste à prouver la supériorité du christianisme (à certains égards, l'*Itinéraire* prolonge le *Génie du christianisme*, publié cinq ans plus tôt), inspire nettement un légitimiste catholique comme Joseph Michaud, auteur de la *Biographie* qui porte son nom, mais aussi d'une importante *Histoire des Croisades* (1808-1822), enfin, avec le jeune historien Joseph Poujoulat, d'une monumentale *Correspondance d'Orient* (1833-1835). Ses lettres d'Égypte, échelonnées entre mars et mai 1831, manifestent une attention prononcée pour la composante chrétienne de cette province ottomane, ce qui ne l'empêche pas de stigmatiser l'« aveugle obstination » des Coptes, séparés de Rome. Michaud a beau s'intéresser en ethnographe avant la lettre à l'ensemble de la société égyptienne, les Coptes restent pour lui des hérétiques, donc des « ignorants », devenus en quelque sorte étrangers à eux-mêmes à force d'accomodements avec le pouvoir en place :

> On peut dire que ce peuple est aujourd'hui ce que sont tous les peuples qui ont vécu longtemps dans la servitude et qui se sont arrangés pour y vivre. L'Égypte n'a point d'habitants plus patients, plus souples et plus dociles que les Coptes. Ils passent pour descendre des anciens Égyptiens ; ils en ont le caractère triste et mélancolique ; leur langue est devenue pour les savants comme la clé des hiéroglyphes ; mais cette langue, ils ne la parlent plus ; leurs prêtres les moins ignorants peuvent à peine déchiffrer les livres dépositaires de leurs traditions religieuses ; lorsqu'on voit l'obstination invincible avec laquelle ils restent attachés à leurs croyances hérétiques, on aimerait presque mieux qu'ils fussent demeurés fidèles au culte d'Osiris, de Phthas ou d'Amoun-ra ; nous aurions du moins sous les yeux des ruines de l'Antiquité[5].

On voit que les « frontières de la tolérance » ne sont pas toujours situées où l'on croit, en ce sens qu'une proximité confessionnelle peut conduire, paradoxalement, à un rejet virulent. Les Coptes sont des chrétiens orientaux, descendants d'une population évangélisée par saint Marc. On aurait pu imaginer, dans une perspective œcuménique (mais celle-ci serait justement anachronique), que les points communs l'aient emporté sur les divergences entre orthodoxes et catholiques. Or, c'est

---

[4] Voir Jean-Claude Berchet, *Le Voyage en Orient*, Paris, Laffont, coll. « Bouquins », 1985.

[5] Joseph Michaud, *Correspondance d'Orient,* lettre 123, citée dans Sarga Moussa, *Le Voyage en Égypte. Anthologie de voyageurs européens de Bonaparte à l'occupation anglaise*, Paris, Laffont, « Bouquins », 2004, p. 585-586. La langue copte, bien avant le XIXe, était devenue essentiellement liturgique. Mais certains pouvaient encore la lire, comme dom Raphaël, un moine syrien qui l'enseigna à Champollion, lequel put ainsi déchiffrer les hiéroglypes, la pierre de Rosette contenant un même texte en trois langues, dont le copte.

exactement le contraire qui se produit : mieux vaut, dit Michaud en substance, une société radicalement différente car polythéiste, celle des Pharaons, plutôt qu'une ressemblance trompeuse, un modèle dégradé, celui des chrétiens égyptiens.

On pourrait évidemment se demander si cette critique des Coptes ne s'inscrit pas dans un « discours orientaliste » beaucoup plus large, qui impliquerait une image souvent dépréciative de l'Orient dans son ensemble, telle qu'Edward Saïd l'a fortement dénoncée dans son célèbre essai *Orientalism* (1978)[6]. Or, là aussi, les « frontières de la tolérance » révèlent quelques surprises, puisque le très catholique Michaud, loin de toujours stigmatiser l'islam, trouve parfois dans la religion du Prophète un allié possible, étant donné la vision qu'il a d'une société française où l'Église jouerait un rôle fondamental dans la transmission du savoir. D'où l'éloge qu'il fait de la célèbre mosquée-université al-Azhar, dont il critique l'affaiblissement que lui impose le vice-roi Méhémet-Ali au nom de la modernisation de son pays[7].
Pour Michaud, c'est donc le respect de la *doxa* qui est fondamental. Les Coptes, dans le contexte catholique qui est le sien, ne peuvent apparaître que comme des « égarés », des « hérétiques », dont la condamnation est d'autant plus sévère qu'ils s'obstinent à ne pas revenir vers Rome.

Un deuxième exemple permettra d'illustrer la façon dont l'identité confessionnelle des voyageurs influe sur la représentation qu'ils donnent des Coptes. Il s'agit de la comtesse de Gasparin, une Genevoise (elle est née Boissier) ayant épousé un futur ministre de Louis-Philippe. Ils accomplissent ensemble le traditionnel voyage en Orient en 1847-1848. La même année, dès son retour à Paris, la comtesse de Gasparin publie son *Journal d'un voyage au Levant*, dont tout le deuxième volume concerne l'Égypte. Elle s'y montre vive et curieuse, tournée vers une société qu'elle veut découvrir mais qu'elle ne peut s'empêcher, parfois, de vouloir convertir. L'une des particularités stylistiques de son récit est l'emploi fréquent de la forme dialoguée, qui révèle le goût de la narratrice pour les rencontres, aussi bien dans les harems de la haute société cairote qu'avec les *fellahs* (les paysans égyptiens) vivant aux bords du Nil. Voici comment la narratrice raconte une scène située à Girgeh, en Haute-Égypte :

---

[6] Edward Saïd, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, trad. fr., Paris, Seuil, 1980, rééd. 2005.

[7] Voir la lettre 138 de la *Correspondance d'Orient*. J'ai commenté la position de Michaud concernant l'islam dans « Orientalisme et interculturalité. La représentation de la mosquée al-Azhar chez les voyageurs en Égypte au XIXe siècle », à paraître en version allemande dans les actes du colloque *Im Kristall des Orients*, sous la dir. de Gilbert Hess, Elisabeth Décultot et Elena Agazzi, Berlin, De Gruyter Verlag, 2010.

> Tandis que notre barque effleure la plage, un gros Cophte, à face réjouie, nous hèle. – *Sabah el heer ! christian, bunon christian !* – Christian ! répétons-nous… buono christian, nous n'en savons rien.
> – Antonio [le guide-interprète], demandez-lui s'il veut un livre.
> – Oui, il veut bien. – Vite, à notre bibliothèque ; la barque glisse ; le Cophte court sur son âne ; Antonio lui lance le volume. Le Copthe regarde à peine notre livre, il le ramasse pourtant et parle encore.
> – Madame, il demande de l'argent pour bâtir un couvent.
> – Il tombe bien, dites-lui que Dieu n'a pas ordonné aux hommes de se mettre au couvent, mais de se marier et de vivre au soleil, en travaillant et en le servant.
> Le Cophte cherche un argument et balbutie : « Christ ! ».
> – Antonio, dites-lui que ni Christ, ni lels apôtres du Christ n'ont bâti de couvent[8].

On retrouve dans ce dialogue, sous forme à la fois implicite et explicite, plusieurs éléments qui relèvent de l'imagerie du Copte. Le protagoniste est « gros », c'est-à-dire dépourvu de séduction esthétique, mais aussi, implicitement, paresseux. Il parle un sabir composé d'arabe, d'anglais et d'italien : c'est un ignorant, un hybride qui s'ignore, malgré sa volonté d'être reconnu comme un « bon chrétien ». Enfin – et c'est là qu'intervient le point de vue spécifiquement protestant de la comtesse –, il croit bien faire en rassemblant des aumônes pour bâtir un couvent, alors que cela même est condamnable aux yeux de la narratrice, dont l'éducation calvinienne joue évidemment à plein lorsqu'elle affirme que Dieu a ordonné à l'homme de « vivre au soleil en travaillant et en le servant ». Au total, si ce Copte n'est pas stigmatisé comme sectateur monophysite, il n'en est pas moins parodié comme chrétien inculte, oublieux du message de la Bible dont il ne reconnaît sans doute même pas la forme matérielle.

On terminera cette première partie, placée sous le signe de du rejet de la différence religieuse, par l'évocation très rapide du récit de voyage de Tahtâwî, rédigé après un séjour à Paris entre 1826 et 1831, publié en arabe peu après le retour de l'auteur en Égypte, puis traduit (partiellement) en français par Anouar Louca sous le titre de *L'Or de Paris*. Sans pouvoir rentrer ici dans la démarche véritablement pionnière de ce voyage (c'est la première fois que le vice-roi Méhémet-Ali envoyait en France une « mission » composée d'une quarantaine de jeunes Égyptiens[9], parmi lesquels seul Tahtâwî laissa un témoignage écrit), je me contenterai de relever les deux occurrences de ce récit où le narrateur évoque les Coptes. La première se situe au moment où il est

---

[8] [Valérie de Gasparin], *Journal d'un voyage au Levant* (1848), 2e éd., Paris, Ducloux et Cie, 1850, t. II, p. 97.

[9] Voir Anouar Louca, *Voyageurs et écrivains égyptiens en France au XIXe siècle*, Paris, Didier, 1970.

question du départ d'Alexandrie :

> Une des qualités qui distingue les Francs [*i.e.* les Européens] des autres chrétiens, c'est leur amour de la propreté extérieure. Certes Dieu – qu'Il soit glorifié et exalté ! – a infligé aux Coptes d'Égypte autant de saleté et de crasse qu'Il a donné de propreté aux Francs, même à bord[10].

Le jeune cheikh, qui a étudié à al-Azhar, révèle ici, d'après son traducteur, un préjugé proprement religieux. A. Louca indique en effet en note que l'accusation de « saleté » renvoie à l'idée que les chrétiens n'accomplissent pas les ablutions rituelles des musulmans[11]. Dans un chapitre ultérieur, une nouvelle accusation est portée contre les Coptes, au détour d'une comparaison : « Ils [les Parisiens] ne ressemblent pas aux Chrétiens coptes, qui tendent par nature à l'ignorance et à l'incurie[12] ». Et le commentateur de Tahtâwî explique à nouveau, en note, que ce qui est ici implicitement mis en cause est l'ignorance du Coran. Si l'on admet cette hypothèse (qui n'explique cependant pas tout : qu'en est-il de l'« incurie » ?), le critère d'appartenance religieuse du voyageur musulman est fondamental dans sa perception et sa construction d'une image dépréciative des Coptes. Toutefois, ceux-ci ne peuvent plus apparaître comme des chrétiens hérétiques ou « déculturés », tels que les considéraient Michaud et Gasparin. Ils sont, du point de vue musulman, fondamentalement « autres », à l'extérieur d'un islam qui s'est affirmé en Égypte comme la religion légitime depuis des siècles et qui, à travers le statut ambigu de *dhimmi* accordé par l'empire ottoman à ses minorités religieuses (coptes, arémniens, juifs…), considère les chrétiens égyptiens comme des « protégés », – inférieurs, mais tolérés.

Il est donc frappant d'observer qu'un discours anti-Coptes se retrouve, au XIXe siècle, fût-ce avec des arguments différents, de part et d'autre de la Méditerranée. Le point commun entre voyageurs catholiques, protestants et musulmans, dans les reproches qu'ils adressent aux chrétiens égyptiens, est bien leur non-conformité avec une doctrine dominante énoncée comme la Vérité. Entre christianisme d'Occident et islam d'Orient, les Coptes orthodoxes ont une position instable, *a priori* suspecte car centrifuge…

II. Ethnicité copte ?

Faut-il écrire les Coptes avec une majuscule ? Malgré les

[10] Rifâ'at-Tahtâwî, *L'Or de Paris*, traduction et présentation par Anouar Louca, Paris, Sindbad, 1988, p. 81.
[11] *Ibid*., p. 319, n. 54.
[12] *Ibid*., p. 118.

apparences, la question a de l'importance. Elle a en tout cas des implications épistémologiques. En principe, l'adjectif substantivé (donc avec majuscule) renvoie à un peuple, ou à une « nation », comme on disait plutôt au XIXe siècle. Écrire « les Coptes », comme le font la plupart des voyageurs de cette époque, présuppose une appartenance ethnique, superposée à l'appartenance religieuse. Et de fait, dans la mesure où les mariages interreligieux étaient plutôt rares en Égypte, on peut soutenir que les Coptes constituaient ce que l'on appellerait aujourd'hui un *groupe ethnico-religieux*. Le problème est qu'au XIXe siècle se développe un discours racialiste qui débouchera, dans la seconde moitié du siècle, sur de véritables théorisations (le racisme en tant que système idéologique). Mais à vrai dire, c'est dès la fin du XVIIIe siècle que se met en place, à la suite de Buffon, une hiérarchisation des « races » humaines. Ainsi, pour Volney, dont le *Voyage en Syrie et en Égypte* (1787) fit date, les Coptes constituent, avec les Arabes, les Turcs et les Mamelouks, l'une des « quatre races principales d'habitans » de l'Égypte[13]. Or cette « race », paradoxalement, se caractériserait par son caractère hybride, donc « impur ». Le raisonnement de Volney est à cet égard tout à fait représentatif des spéculations anthropologiques de son temps, qui s'appuient elles-mêmes sur la linguistique naissante :

> Le terme arabe *Qoubti*, un Copte, me semble une altération évidente du grec *Ai-goupti-os*, un *Égyptien* ; […] : les *Coptes* sont donc proprement les représentants des *Égyptiens* ; et il est un fait singulier qui rend cette acception encore plus probable. En considérant le visage de beaucoup d'individus de cette race, je lui ai trouvé un caractère particulier qui a fixé mon attention : tous ont un ton de peau jaunâtre et fumeux, qui n'est ni grec ni arabe ; tous ont le visage bouffi, l'œil gonflé, le nez écrasé, la lèvre grosse ; en un mot, une vraie figure de Mulâtre[14].

Outre le fait que la notion même de « race » soit fortement contestée aujourd'hui dans les sciences humaines[15], on ne voit pas, *a priori*, en quoi ce portrait physique expliquerait et justifierait l'étymologie grecque du mot *Copte*, – si ce n'est que celui-ci est présenté comme une

---

[13] Volney, *Voyage en Syrie et en Égypte*, dans *Œuvres*, t. III, Paris, Fayard, 1998, p. 62. Pour un commentaire de ce texte, voir l'édition du *Voyage* procurée par Jean Gaulmier, Paris-La Haye, Mouton, 1959.

[14] Volney, *Voyage*, dans *Œuvres*, *op. cit.*, t. III, p. 65.

[15] Voir par exemple Tzvetan Todorov, *Nous et les autres*, Paris, Seuil, 1989, 2e partie. Pour l'étude des doctrines racistes au XIXe siècle, voir Pierre-André Taguieff, *La Couleur et le sang*, éditions Mille et une nuits, 1998. En ce qui concerne l'émergence du polygénisme (croyance en une pluralité d'*espèces* humaines), voir Claude Blanckaert, « Les conditions d'émergence de la science des races au début du XIXe siècle », dans Sarga Moussa (dir.), *L'Idée de « race » dans les sciences humaines et la littérature (XVIIIe-XIXe siècles)*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 133 et suiv.

altération linguistique, et que les traits du visage donnés à voir renvoient à l'idée de *déformation*. La suite du texte permet de comprendre comment Volney arrive à cette conclusion, – fondée sur des prémisses évidemment hautement spéculatives, bien qu'il prétende s'appuyer tout à la fois sur l'autorité des Anciens et sur sa propre expérience. L'auteur du *Voyage en Syrie et en Égypte* est en effet convaincu, à la suite d'Hérodote, que les premiers Égyptiens étaient des Noirs : « Dès-lors on explique comment leur sang, allié depuis plusieurs siècles à celui des Romains et des Grecs, a dû perdre l'intensité de sa première couleur, en conservant cependant l'empreinte de son moule originel[16]. »

Les Coptes, selon ce raisonnement, seraient donc une « race » abâtardie, ce dont les voyageurs ultérieurs tireront toutes les conséquences. On trouve ainsi chez Renoüard de Bussierre, diplomate à l'époque de son voyage en Orient, un portrait des Coptes directement emprunté au *Voyage* de Volney, mais qui y ajoute explicitement une dimension psychologique :

> Ce peuple, qui à une peau jaunâtre joint des traits et des formes semblables, sous plusieurs rapports, à ceux des Nègres, descend des anciens Égyptiens. Mais ces fils d'une nation illustre sont bien dégénérés, et leur dégradation remonte à une époque reculée. Vaincus depuis vingt siècles et persécutés tour à tour par les Perses, les Romains et les Mahométans, ils ont perdu leurs connaissances, leurs mœurs et leur langage, et sont devenus les esclaves de leurs conquérants. La servitude mène à la dissimulation, à la souplesse et à la fourberie[17].

Le genre des Voyages, on le sait, repose sur de fréquents phénomènes d'intertextualité, – d'autant plus fréquents, d'ailleurs, qu'ils sont rarement avoués, dans la mesure où la poétique du récit de voyage se veut réaliste (le voyageur s'engage à décrire ce qu'il a *vu*, et non à reproduire ce qu'il a *lu*). Renoüard de Bussierre recopie pourtant Volney sans le dire, mais il franchit un pas supplémentaire, en rapport avec les spéculations anthropologiques et politiques de son temps. Comme Volney, Renoüard pense que la cause profonde du malheur des hommes provient de leur mauvaise administration. Un pouvoir tyrannique

---

[16] Volney, *Voyage*, dans *Œuvres*, *op. cit.*, t. III, p. 66. Denon, qui accompagna Bonaparte dans son expédition d'Égypte, dont il fut tout à la fois le chroniqueur et le dessinateur, reprend la même idée, de même que la typologie raciale des habitants de l'Égypte avancée par Volney : « Je crus donc reconnaître évidemment dans les Coptes l'antique souche égyptienne, espèce de Nubiens basanés, tels qu'on en voit les formes dans les anciennes sculptures » (Dominique Vivant Denon, *Voyage dans la Haute et la Basse Égypte* [1802], éd. Martine Reid, Paris, Gallimard, 1998, p. 97-98).

[17] Marie-Théodore Renoüard de Bussierre, *Lettres sur l'Orient écrites pendant les années 1827 et 1828* (publ. en 1829, ici lettre 38), dans S. Moussa, *Le Voyage en Égypte*, *op. cit.*, p. 580.

engendre non seulement la crainte, mais aussi un dépérissement généralisé. Si donc les Coptes ont la peau « jaunâtre » (et non « jaune : le suffixe connote clairement une pathologie), c'est parce qu'à force d'avoir subi une série d'occupations au cours de l'Histoire, ils ont *dégénéré* au point d'avoir totalement oublié leurs ancêtres, – un peu comme une tradition *mishellène* le disait des Grecs modernes, avant que l'Europe intellectuelle et artistique ne prenne massivement le parti des insurgés contre les Turcs, à l'époque romantique. On aurait ainsi affaire, avec les Coptes modernes, à un peuple « décadent », dont les caractéristiques physiologique traduiraient une hybridation forcée, et dont le comportement trompeur serait devenu comme une seconde nature.

On notera au passages que ce discours racialiste n'est pas dépourvu de paradoxe, puisqu'il prend en compte le facteur temporel, alors même que l'idée de « race humaine » repose sur un présupposé fixiste (la transmission héréditaire des gènes). Cette tension, qui peut apparaître comme une contradiction sur un plan théorique, se retrouvera au cœur de l'œuvre de Gobineau, qui tentera pourtant de donner un fondement biologique à sa hiérarchisation raciale. Si les historiens de la littérature connaissent bien l'*Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853-1855), ils connaissent en revanche assez peu *Trois ans en Asie* (1859), le récit d'un voyage en Perse (*via* l'Égypte) accompli par l'auteur en 1855, à l'occasion d'une mission diplomatique. À l'évidence, il existe un lien entre les deux ouvrages, ne serait-ce que par leur grande proximité chronologique. Sans vouloir « rabattre » mécaniquement l'*Essai* sur le récit de voyage, ce qui serait de mauvaise méthode, on peut observer qu'en ce qui concerne les Coptes, Gobineau hérite d'un discours stéréotypé qu'il radicalise encore, si possible, tout en l'inscrivant dans son schéma de la supériorité aryenne sur les Sémites. C'est à l'occasion d'un spectacle de rue au Caire, où il voit un charmeur de serpents, que le discours gobinien sur la « race » copte refait surface :

> Le psylle était appuyé contre le mur d'un air morose et menaçant. C'était un homme de race copte. Il tenait sa science de loin, et, mystérieux comme elle, il portait dans les yeux quelque chose d'aussi malfaisant que le venin qu'il avait appris de ses pères à dérober aux reptiles. […] ; il avait les traits généraux de sa race, et tous les autres individus de même origine que j'ai vus, s'ils ne montraient pas cet aspect sombre, ironique et quasi-diabolique, avaient, il faut l'avouer, quelque chose d'assez immonde. […]. Ils sont vêtus de noir, sales, crasseux, humbles, et avec un arrière-goût d'insolence qu'une vague appréhension de châtiment manuel empêche seule de se répandre au dehors[18].

[18] Arthur de Gobineau, *Trois ans en Asie*, dans *Œuvres complètes*, éd. Jean Gaulmier, t. II, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1983, p. 47-48.

Certes, il existe un discours critique, issus de l'Ancien Testament, sur l'Égypte comme terre de superstition, discours dans lequel on peut insérer partiellement les propos de Gobineau. D'ailleurs, ce dernier satanise littéralement les Coptes en recourant à une imagerie biblique qui se trouve renforcée et « crédibilisée » par la présence d'un véritable reptile. Mais Gobineau ne peut s'empêcher de « racialiser » cette image du Copte montreur de serpents (celui-ci apparaît bien comme un *type* humain représentatif de l'ensemble de sa « race »), tout en employant un lexique qui évoque irrésistiblement l'antisémitisme déjà bien établi dans la France du milieu du XIXe siècle, en particulier chez certains voyageurs contemporains. Enfin, Gobineau assène le coup de grâce en affirmant que si les Coptes, accusés de se complaire dans leur ignorance et leurs vices, « ont persisté dans leur foi, c'et qu'ils étaient trop loin des régions sociales où l'apostasie pouvait leur être utile, ou bien que les vainqueurs n'ont pas voulu d'eux[19] ». Autrement dit, les Coptes sont responsables de leur malheur et, comme l'écrit encore le narrateur de *Trois ans en Asie*, ils ne sont pas « une partie de la population égyptienne très agréable à regarder[20] ». Mettant au second plan le discours sur la dégénérescence raciale (qui est pourant un leitmotiv dans son *Essai sur l'inégalité des races humaines*), Gobineau érige les Coptes au rang de « race diabolique ». Ils n'ont rien perdu, car ils incarnent dès l'origine le Mal, la noirceur, la laideur, la fourberie. On a ici outrepassé depuis longtemps, est-il besoin de le préciser, les « frontières de la tolérance », pour basculer dans la stigmatisation raciale et religieuse la plus haineuse.

III. Un héritage réévalué

Au même moment, pourtant, émerge un autre discours sur les Coptes, qui va conduire les voyageurs à une réévaluation de ceux-ci. Dans une lettre à sa mère datée du Caire, 5 janvier 1850, Flaubert écrit : « La religion copte est la plus ancienne secte chrétienne qu'il y ait, et l'on n'en connaît presque rien, pour ne pas dire rien, en Europe (du moins que je sache)[21]. » Comme pour confirmer cette méconnaissance, une quinzaine d'années plus tard, la comtesse de Robersart, qui est pourtant loin d'être une voyageuse inculte, parle des Coptes du Caire qui « vont à leurs affaires ou à leurs mosquées [*sic*][22] ». À l'évidence, l'histoire et la

[19] *Ibid*., t. II, p. 48
[20] *Ibid*.
[21] Gustave Flaubert, *Correspondance*, éd. Jean Bruneau, t. I, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1973, p. 559.
[22] Juliette de Robersart, *Orient. Égypte* (1867), ouvrage très savamment réédité par Marie-

culture des Coptes commencent à intéresser les voyageurs, mais le savoir qu'ils en ont est encore rudimentaire. Même la lettre de Flaubert déjà citée n'est pas dépourvue d'imprécision, puisque celui-ci dit être allé chez « l'évêque des Coptes[23] » : faut-il comprendre qu'il s'agit d'*un évêque* ou *du patriarche* ? Quoi qu'il en soit, Flaubert s'était réellement intéressé à l'Égypte des premiers siècles après Jésus-Christ avec sa première version de la *Tentation de saint Antoine*, lue à ses amis (dont Du Camp) peu de temps avant son départ pour l'Orient, et fortement critiquée par eux, – l'auteur en gardera une profonde blessure, mais ne renoncera jamais à son ouvrage, puisque la troisième version de la *Tentation* paraîtra finalement en 1874. Lorsque Flaubert, en 1850, va trouver « l'évêque des Coptes », il l'interroge donc sur sa doctrine, et se replonge du même coup dans un projet inabouti, mais qui lui tient fortement à cœur :

> Il m'a reçu avec moult politesses ; on a apporté le café et bientôt je me suis mis à lui pousser des questions touchant la trinité, la Vierge, les évangiles, l'eucharistie. Toute ma vieille érudition de *Saint Antoine* est remontée à flot. C'était superbe, le ciel bleu sur nos têtes, les arbres, les bouquins étalés, le vieux bonhomme ruminant dans sa barbe pour me répondre, moi à côté de lui, les jambes croisées, gesticulant avec mon crayon et prenant des notes, tandis qu'Hassan [le guide-interprète] se tenait debout, immobile, à traduire de vive voix et que les trois autres docteurs, assis sur les tabourets, opinaient de la tête et interjectaient de temps à autre quelques mots. Je jouissais profondément. C'était bien là ce vieil Orient, pays des religions et des vastes costumes[24].

Cette scène est remarquable à tous égards. Elle apparaît comme le retour d'un refoulé qui *érotise* clairement le savoir (l'érudition qui *remonte à flots*, la *jouissance*). Toute la stéréotypie dépréciative sur les Coptes est ici abandonnée, au profit d'une curiosité intellectuelle passionnée pour *les* religions, dans toute leur profondeur historique, mais aussi dans leur spécificité et leur diversité. D'autre part, ces mêmes Coptes ne sont plus seulement un *objet* de discours, mais un *sujet* dont la parole a autant de légitimité que celle de son interlocuteur. Enfin, on aura remarqué que Flaubert se donne à voir en position des scribe (jambes croisées, un crayon à la main), comme si, symboliquement, il (re)naissait à l'écriture.

Cette lettre écrite par Flaubert en Égypte a sans doute quelque chose d'assez exceptionnel dans la tradition du voyage en Orient, par les enjeux littéraires qu'elle met littéralement en scène. Mais elle

---

Cécile Bruwier sous le titre de *Les Aventures d'une comtesse en Égypte*, Bruxelles, Labor, 2005, p. 47.

[23] Flaubert, *Correspondance*, t. I, *op. cit.*, p. 558.

[24] *Ibid*., p. 559.

annonce aussi le renversement progressif de l'image des Coptes, dans la seconde moitié du XIXe siècle. Si le journaliste Gabriel Charmes parle encore, en 1880, des Coptes comme d'une « race habile, âpre, tortueuse et résistante », pour mieux faire ensuite l'éloge de la tolérance musulmane[25], Théophile Gautier, une décennie plus tôt, invité par le khédive Ismaïl pour l'inauguration du Canal de Suez, observe avec sa lorgnette, de la terrasse de l'hôtel Sheppeard, au Caire, les paysannes coptes non voilées, en qui il croit reconnaître « le type égyptien primitif, et qui ressemblent à s'y méprendre aux têtes de femmes sculptées des vases canopes[26] ». Il faut observer qu'entre le mot *race* et le mot *type*, il y a tout à la fois une parenté et un déplacement d'accent : parenté car, dans un cas comme dans l'autre, on postule une généralité anthropologique, c'est-à-dire la possibilité, pour chaque personne appartenant à un même groupe humain, d'être *exemplaire* ; mais aussi déplacement d'accent, car on passe d'un paradigme exclusivement anthropologique (« racial ») à un paradigme qu'on pourrait dire esthético-anthropologique (le « type » renvoyant aussi bien à des caractéristiques ethniques supposées qu'à un code esthétique relevant de l'histoire de l'art). Ce qui est manifestement en jeu, bien que de façon différente, chez Flaubert comme chez Gautier, c'est une même *tentation primitiviste*, le présent étant censé incarner littéralement un passé (religieux dans un cas, artistique dans l'autre) éminemment désirable. Ce primitivisme-là permet non seulement de *tolérer* autrui (une attitude qui peut être jugée insatisfaisante), mais d'*apprécier* celui-ci dans sa différence même.

Mais le primitivisme, comme on sait, est ambigu. Il renvoie à une forme particulière d'altérité qui, parfois, rappelle le « même », – ou, plus exactement, il postule une identité *première*, parfois cachée mais plus « légitime », car plus « authentique ». Au fond, il exprime une *tension*, comme dans le chapitre que Pierre Loti consacre aux « chrétiens archaïques » dans *La Mort de Philæ*, récit d'un séjour que l'auteur fit au Caire, en 1907, à l'linvitation de son ami Mustapha Kamel, le jeune nationaliste égyptien à qui l'ouvrage est dédié. Dans ce chapitre, Loti raconte une visite à l'église Saint-Serge (*Abou Sarga*), le dimanche de la Pâques orthodoxe. On y trouve réunies, de manière surprenante, plusieurs représentations des Coptes examinées jusqu'à présent. Le début convoque – pour mieux les révoquer par la suite – une série d'images qui font penser au stéréotype du Copte superstitieux, voire diabolique. Il est ainsi question d'un « grouillement compact de formes

---

[25] Gabriel Charmes, *Cinq mois au Caire et dans la Basse-Égypte*, chap. XI, cité dans S. Moussa, *Le Voyage en Égypte*, *op. cit.*, p. 687-688.

[26] Texte publié d'abord dans le *Journal Officiel* en 1870. Je me réfère ici à Théophile Gautier, *Voyage en Égypte*, éd. Paolo Tortonese, Paris, La Boîte à documents, 1991, p. 76.

humaines voilées de noir », – ce sont les mères portant des nouveaux-nés hurlants destinés à être baptisés dans la cypte de l'église, laquelle est comparée à un « repaire de mauvaise sorcellerie[27] ». Mais une fois ce premier effet d'étrangeté passé, le narrateur s'empresse de *désexotiser* son objet : ces « fantômes » ont en réalité un « visage de madone », le « sorcier qui joue des cymbales » est un « bon vieux prêtre », et finalement le « tapage » de cette cérémonie n'est rien d'autre que la fête célébrant « la résurrection du Christ[28] ». Pourtant, la dialectique altérité–identité ne s'arrête pas là. En effet, Loti *réexotise* les Coptes, mais en en profitant, cette fois-ci, pour inverser les valeurs associées à cette représentation. Tout, dans cette crypte où l'on entend une « barbare musique », est d'une « vétusté extrême[29] », à l'image du vieux quartier copte qui « se meurt de poussière et de vétusté[30] ». Or, cette ancienneté (ou cet « archaïsme », pour reprendre le lexique du titre donné à ce chapitre) est le garant d'une beauté native qu'il convient de préserver. Loti, ici, rejoint Gautier dans son primitivisme esthétique : « Pures Égyptiennes, elles [les femmes coptes dans l'église Saint-Serge] ont gardé ce même profil délicat et ces mêmes yeux si allongés qu'avaient les déesses de jadis inscrites en bas-reliefs sur les murs pharaoniques[31]. » D'où la hantise de toute transformation exprimée par le narrateur, à propos des Coptes comme, plus généralement, à propos d'une Égypte qui s'européanise d'autant plus vite qu'elle est sous occupation anglaise. Il oppose ainsi à la « distinction de race » de ces « pures Égyptiennes » (le mot *race* renvoie ici tout à a fois à son acception aristocratique première et au sens « biologique » plus moderne), celles parmi les Coptes qui s'habillent « *à la française* », c'est-à-dire à l'européenne, dénaturant ainsi, par la mode des robes et des chapeaux, la simplicité de leur costume traditionnel fait de soie noire.

Dans son archaïsme étrange, l'église Saint-Serge (dont Loti va jusqu'à dire qu'elle tient « de la basilique byzantine, de la mosquée et du gourbi du désert » !), représente précisément « l'enfance naïve du christianisme », dans son *orientalité* primitive[32]. Autant dire que l'agnostique auteur de *La Mort de Philæ* est en train d'expliquer à ses compatriotes catholiques que ceux-ci ne sont peut-être pas les (seuls) dépositaires légitimes du message biblique…

Au terme de ce parcours, auquel il faudrait certainement ajouter

---

[27] Pierre Loti, *La Mort de Philæ*, Paris, Calmann-Lévy, 1909, p. 121-122.
[28] *Ibid*., p. 122.
[29] *Ibid*., p. 123.
[30] *Ibid*., p. 129.
[31] *Ibid*., p. 128-129.
[32] *Ibid*., p. 130.

d'autres jalons, de façon à obtenir une chronologie et une analyse plus fines, on peut observer que le discours anti-Coptes manifeste une grande longévité. Ce n'est pas avant le milieu du XIXe siècle, semble-t-il, que cette stérétotypie est ébranlée, – et encore, sans être questionnée comme telle –, alors que l'islam fait l'objet, dès le XVIIIe siècle, d'une réévaluation qui concurrence le paradigme du « despotisme oriental », au moins chez certains écrivains. Doit-on dire que la représentation des Coptes, chez les voyageurs français, de Volney à Gobineau, relève d'un « discours orientaliste », au sens où l'entend E. Saïd ? Pas directement, car les Coptes ne constituent pas, en soi, un peuple dont la domination serait un enjeu politique occidental, même si les grandes puissances européennes se sont toujours voulues les protectrices de telle ou telle communauté chrétienne établie dans l'empire ottoman. En revanche, la stigmatisation dont les Coptes font traditionnellement l'objet et qui s'appuie, dès la fin des Lumières, sur une hiérarchisation des « races » humaines, s'inscrit dans doute dans la rivalité entre l'Église d'Occident et l'Église d'Orient, et dans la volonté de la première d'affirmer sa suprématie, par un universalisme difficilement compatible avec l'idée de tolérance. Significativement, c'est assez tardivement, et chez des voyageurs français dont la présence sur le sol égyptien n'est liée ni à un pèlerinage, ni à un projet anthropologique, que s'effectue le renversement axiologique. Entre intolérance et fascination, la tolérance semble avoir du mal à trouver sa place…

Sarga MOUSSA (Université de Lyon, CNRS, UMR LIRE)