



HAL
open science

Aslak eh? De juif en Egypte à Juif d'Egypte

Michèle Baussant

► **To cite this version:**

| Michèle Baussant. Aslak eh? De juif en Egypte à Juif d'Egypte. 2015. halshs-01098164

HAL Id: halshs-01098164

<https://shs.hal.science/halshs-01098164>

Preprint submitted on 10 Jan 2015

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.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - ShareAlike 4.0 International License

Aşlak eh ? De juif en Égypte à Juif d'Égypte

En août 2010, au cours d'un échange avec un de mes informateurs né en Égypte, ce dernier évoque la fraction cosmopolite de la communauté juive d'Égypte, communiquant souvent en français et n'entretenant pas ou peu de liens avec la culture et la langue arabes. Il m'enjoint alors à lire *Adieu Alexandrie* d'André Aciman qui, selon lui, symbolise cette fraction européanisée se rattachant à une langue maternelle autre que l'arabe. Pourtant, à la lecture de cet ouvrage, celui-ci m'apparaît comme traversé par la question du rapport souvent ambivalent à l'arabité¹, dans ses liens avec la judéité, vue au travers de l'histoire d'une famille juive d'Égypte, racontée par un jeune garçon.

Il y a l'oncle Vili, de son vrai nom Aaron, né en Turquie à la fin du XIX^{ème} siècle, ayant servi comme soldat dans l'armée italienne, juif « turco-italien-fasciste-anglophile-devenu hobereau »², personnage interlope qui se distingue par son exécution pour tout ce qu'il considère comme les atavismes par lesquels les juifs se trahissent en mimant les goyim et pour tout ce qui se réfère à une culture ottomane. Ses deux grands-mères juives s'expriment en six langues mais conversent entre elles en ladino. L'une, venant de Turquie, se considère comme faisant partie de la haute société en revendiquant des origines italiennes. L'autre, également venue de Turquie, est rabaissée du fait des origines syriennes de son époux, un Juif d'Alep, dont la langue maternelle est l'arabe; quant aux deux grands-pères, ils passent leur temps à s'insulter mutuellement « de sales fripouilles de Juifs »³, de « Juifs syriens [...] Tous des sournois », « vieux chien de Juif ». Tout ce qui est associé à la culture, à la langue ou à des modes d'existence relevant de l'arabité est ici désigné, entre autres, comme la cause du destin malheureux des juifs.

La mère du jeune narrateur est disqualifiée par sa belle-famille comme juive, arabe « de part en part », et surnommée *al-tarsha*⁴ du fait de sa surdité. Elle combine aux yeux de la belle-famille toutes les tares de l'Égypte, « crasseuse et pleine de sales gens. Que des voleurs d'arabes et des fouineurs de juifs »⁵. Des tares que rien ne peut venir masquer, ni les « airs mondains à

¹ Ou à l'égyptianité telle qu'elle se configure dans le pays au cours du 20^{ème} siècle en relation avec cette dernière notion.

² Aciman André, 2011 [1994], *Adieu Alexandrie*, Paris, Flammarion, p.16.

³ *ibid.* p.71 et suivantes. L'ouvrage est émaillé de ces expressions qui scandent notamment les relations familiales.

⁴ *ibid.*, p.113. Je reprends ici la retranscription de l'arabe utilisée par l'auteur lui-même.

⁵ *ibid.*, p.91.

l'européenne », ni les « cocktails et voitures de sport »⁶. Car l'arabité a même une odeur, celle de la *hilba*, substance roussâtre aux supposées vertus médicinales, qui trahit jusqu'à ceux que l'on appelle « les évolués » : « Ça sent comme si une caravane d'arabes avait campé ici toute la nuit, se plaignit ma grand-mère un jour qu'elle vint nous rendre visite »⁷.

Elle est enfin liée à une langue qu'en Égypte, note l'auteur, même le Père Noël parle, mais dont la méconnaissance peut être considérée comme un signe d'évolution. De fait, c'est aussi cette méconnaissance qui condamne pour partie sa famille à l'isolement jusqu'à son propre départ en 1965. C'est au moment même où l'exil se profile que s'opère dans l'ouvrage un basculement des référents. Face au refus du narrateur de faire la lecture de la Haggadah de Pâque, sa tante l'interpelle en gémissant : « Tu as honte d'être juif ? C'est ça ? Quel genre de juifs sommes-nous donc ? ». « Le genre qui ne célèbre pas sa fuite d'Égypte parce que partir d'Égypte est la dernière chose qu'il souhaite faire, lui répond-il.(...) Tout ce que je veux, c'est n'y prendre aucune part. Je ne veux pas traverser la mer Rouge. Et je ne veux pas être à Jérusalem l'année prochaine. (...) je me promis alors qu'un an plus tard exactement, quel que fût l'endroit où je me retrouverai, je me tournerai vers l'Égypte à l'instar des musulmans qui s'installent face à la Mecque pour prier et je me rappellerai cette nuit-là (...) »⁸.

Sans doute cette ambivalence n'est-elle pas l'apanage des Juifs d'Égypte, puisqu'elle concerne, selon des modalités différentes et à des degrés divers, de nombreux groupes en Égypte, dans leur positionnement entre accès à la modernité et ancrage dans un ordre ancien, entre tarbouch et turban, cosmopolitisme et exogénéité d'un côté et de l'autre, égyptianité et autochtonie⁹. Leur histoire s'inscrit ainsi dans un cadre plus général, puisqu'ils partageront par ailleurs pour partie la destinée de certains de ces groupes en Égypte, tels que les Grecs, les Arméniens ou encore les *Chawam maşr* qui quitteront aussi le pays, de gré ou de force, dans la seconde moitié du 20ème siècle.

Mais elle s'avère cependant singulière, du fait qu'une petite partie des juifs y est ancrée depuis plusieurs siècles - même si la communauté juive d'Égypte contemporaine se nourrit de nombreux

⁶ *ibid.*, p.88.

⁷ *ibid.*, p.124.

⁸ *ibid.*, p.385 et 392.

⁹ Voir à ce sujet, à propos de la population égyptienne, la très belle analyse de Lucie Ryzova, 2014, *The Age of the Efendiyya. Passages to Modernity in National-colonial Egypt*, Oxford University Press.

apports migratoires, entre 1860 et 1920¹⁰ - et que le lien des juifs à l'Égypte, d'un point de vue mythique et historique, participe aussi à configurer les formes d'identification à l'égyptianité qu'ils développent¹¹. Ainsi, le rappel au présent de la sortie d'Égypte lors du *Seder de Pessa'h*, célébré chaque année, trouve un écho particulier dans leur propre expérience vécue et leur rapport au pays, puisqu'ils seront « par deux fois sortis d'Égypte ». Par ailleurs et enfin, la création de l'Etat d'Israël en 1948 constitue un événement qui aura, outre l'affaire de Suez en 1956 et la guerre des six jours de 1967, un impact direct sur la dispersion et la disparition de la communauté juive d'Égypte.

Environ 45% d'entre eux s'installent en Israël (Beinin 1998), tandis que d'autres se dirigent vers l'Amérique du Nord ou du Sud, l'Europe, et en particulier la France où quelques 10000 Juifs d'Égypte se seraient implantés. Cette dispersion a eu pour conséquence de dissoudre de manière irrévocable une grande partie des cadres sociaux communautaires qui alimentaient jadis les identifications des juifs en Égypte, lesquelles dépendaient aussi de leurs lieux d'implantations - Juifs d'Alexandrie, Juifs du Caire, d'al-Mansūra, d'al-maḥallah al-kubrā, de Khalwat El-Ghalban (Aslan 2009) ... - et de leurs provenances antérieures - Juifs ḥalabi, Juifs urfalī, Juifs 'uthmānī...-. Si d'aucuns ont tendance à considérer qu'une fois en exil, cette communauté a disparu ou a cessé d'exister ou qu'elle n'est plus réduite qu'à des fragments de mémoires individuelles, socialement partagées dans des cercles familiaux restreints, elle a pourtant constitué, en quittant le pays, une nouvelle diaspora, formée sur la base de ses liens au passé. En France, a ainsi émergé chez certains la revendication d'un attachement à l'Égypte comme une terre où se déploient une ascendance et un héritage collectifs, une patrie culturelle et « d'origine » qui vient se substituer à la précédente, au point que d'aucuns se définissent aujourd'hui comme *aṣli maṣri* (originaire d'Égypte)¹². Cette revendication a été relayée et/ou nourrie au sein d'associations culturelles.

Ce lien d'appartenance à l'Égypte revendiqué, passé ou présent, peut être néanmoins parfois rejeté

Elle passe de 3000 à 4000 individus en 1840 à plus de 60000 en 1920. Krämer Gudrun, 1989, *The Jews in modern Egypt*, Seattle, University of Washington Press.

¹¹ Voir notamment à ce sujet Michèle Baussant, 2013, « Etrangers sans rémission ? Etre juif d'Égypte », *Ethnologie française*, 2013/4 (Vol. 43), p.671-678.

¹² Voir Michèle Baussant, 2013, op.cit.; 2014 à paraître, « Travail de la mémoire et usages du passé : l'exemple des juifs d'Égypte », in Amar.M, Bertheleu H., *Mémoires des Migrations et Temps de l'histoire*, Tours, Presses F.Rabelais Université de Tours et 2014, à paraître, 2013, à paraître, « Formes de patrimonialisation de la mémoire chez les Juifs d'Égypte en France », in Chantal Bordes-Benayoun (dir.), *Judaïsmes : une socio-anthropologie de la diversité religieuse et culturelle*, Paris, Honoré Champion.

ou minoré par les individus eux-mêmes, tout en étant souvent contredit par certaines pratiques ou comportements. Il est aussi, dans les représentations courantes véhiculées dans la littérature, les médias, notamment en France ou en Égypte¹³, souvent récusé, faisant de la figure du Juif l'emblème du cosmopolite minoritaire, à la fois défini par une multiplicité d'appartenances et sans attaches aucunes. Et quand il est reconnu comme natif et local, c'est souvent pour incarner l'archétype du Levantin, dont les contours identitaires restent vagues¹⁴ – ce qui permet dès lors de mettre en doute sa loyauté–. Mais parallèlement, cette population continue aussi de recevoir au fil de temps différentes qualifications - elle réinvestit d'ailleurs certaines d'entre elles-, qui l'associent directement à l'Égypte ou au monde arabe, telles que juif égyptien, juif en Égypte, juif arabe, Juif d'Égypte, Juif *mizrahi*, juif de culture arabe, juif des pays arabes... Paradoxalement, c'est à l'heure où cette communauté est devenue pratiquement inexistante en Égypte, qu'on l'évoque sur place : soit pour mettre l'accent sur son rôle dans le développement du pays, les traces qu'elle a laissées dans la vie culturelle de leur pays natal¹⁵, soit pour au contraire dénoncer ses actes dans le pays depuis les temps de Moïse. Les déclarations récentes d'un chercheur en science politique égyptien, Ammar Ali Hassan, réclamant que les juifs restituent, avec les intérêts, l'or qu'ils auraient volé pendant l'Exode et faisant de ces derniers la réplique de Shylock, dans le marchand de Venise de Shakespeare – « un marchand et un usurier, qui dépose ses profits à l'étranger au lieu de les investir dans le pays » -, constituent un exemple de cette position¹⁶.

Ce lien d'appartenance est enfin parfois minoré au sein du monde académique¹⁷. Lors de

¹³ Voir notamment à ce sujet Joël Beinin, 1998, *The Dispersion of Egyptian Jewry, Culture, Politics and the Formation of a Modern Diaspora*, University of California Press.

¹⁴ Terme qui de fait peut pourtant désigner et regrouper une variété de religions et de nationalités. Aussi ce vocable renvoie-t-il à une figure dont on ne peut, semble-t-il, pas aisément identifier à quel ensemble - national, religieux, « ethnique »...- elle appartient.

¹⁵ <http://hebdo.ahram.org.eg/News/7138.aspx#.VC-QWABqIv0>, consulté le 1er octobre 2014.

¹⁶ <http://www.jpost.com/Not-Just-News/WATCH-Egyptian-academic-demands-Jews-give-back-gold-stolen-during-the-Exodus-375282>. Consulté le 16 septembre 2014.

¹⁷ Concernant la période contemporaine, à l'exception de quelques travaux, les juifs d'Égypte ont d'ailleurs été relativement peu étudiés. Voir notamment : Landau Jacob, *Jews and non-Jews in nineteenth-century Egypt and Syria*, Jerusalem, Hebrew University, 1974; Hassoun Jacques (textes réunis et présentés par), *Juifs du Nil*, Paris, Editions Le Sycomore, 1981; Safran Nadav, *Egypt in Search of Political Community : An Analysis of the Intellectual and Political Evolution of Egypt, 1804-1952*. Harvard University Press, 1981; Danon Hilda et Ilios Yannakakis, 1981, « le sujet local, citoyen d'Égypte », in Maurice Olender, *Le racisme, mythes et sciences*, Paris, Editions complexes, p. 247-255; Shamir Simon, « The Evolution of the Egyptian Nationality Laws and Their Application to the Jews in the Monarchy Period », dans *The Jews of Egypt: A Mediterranean Society in Modern Times*, Shamir Shimon (dir.), Boulder, Westview, 1987, p.41-58; Krämer Gudrun, *The Jews in modern Egypt*, Seattle, University of Washington Press, 1989; Laskier Michael, *The Jews of Egypt, 1920-1970*, New York & London, NY University Press, 1992;

conférences ou de séminaires de recherche où j'ai présenté mon travail, les remarques et les retours de l'auditoire tendaient aussi à réduire la manière dont les individus avaient pu vivre leur départ et leur exil comme une sorte de coquetterie théâtrale superflue dans un présent toujours supposé comme confortable, celui où vivaient mes interlocuteurs, associés à des "dominants". Leur expérience se voyait alors simplement rabattue sur un regret de l'enfance heureuse, interprétation qui s'enfoncé finalement dans le lieu commun que toute enfance est nécessairement heureuse et qui ne tient pas compte de l'importance des âges de l'émigration dans la constitution même des souvenirs¹⁸.

Comme si finalement, il y avait des exils et des nostalgies légitimes et d'autres qui ne le seraient pas, des situations, des populations, des récits autobiographiques produits d'une histoire qui, en perdant leur territoire, n'avaient pas ou plus vocation à retrouver un lieu d'où parler, sinon celui d'une séparation dont ni le pays de départ, ni le pays d'accueil, quel qu'il soit, ne désirait prendre acte et abriter. « Qu'est-ce que l'exil sinon la reconstitution après coup d'un vu devenu impossible, d'un entendu promu à la fonction d'un langage intérieur ? »¹⁹. Pour autant, cette forme de disqualification ou de relégation n'élimine pas l'expérience intime et un rapport au passé, vécus et/ou transmis, notamment dans les familles, incorporés et réactivés dans les rapports sociaux, constituant un lien présent et à venir entre les individus.

Aussi, j'ai cherché à comprendre comment se déclinent ce lien à l'Égypte et une identité juive égyptienne, tenant compte de la diversité des expériences et des attaches avec le pays et s'articulant avec la mémoire. Il ne s'agit pas ici d'écrire l'histoire de cette population à proprement

Beinin Joël, « Egyptian Jewish Identities: Communitarianisms, Nationalisms, Nostalgias », *Stanford Humanities Review*, vol. 5, 1994, p.92-119 et *The Dispersion of Egyptian Jewry, Culture, Politics and the Formation of a Modern Diaspora*, University of California Press, 1998; Sanua Victor, *A Guide to Egyptian Jewry in the Mid-Twentieth Century*. Orlando : International Society for Sephardic Progress, 2004; Barda Racheline, *The Migration Experience of the Jews of Egypt to Australia, 1948 – 1967 : A Model of Acculturation*, Ph.D Thesis, University of Sydney, Australie, 2006; Dario Miccoli, « Moving Histories. The Jews and Modernity in Alexandria 1881-1919, in *Quest. Issues in Contemporary Jewish History. Journal of Fondazione CDEC*, n.2 October 2011 url: www.quest-cdecjournal.it/focus.php?id=223 et « Moses and Faruq. The Jews and the study of history in interwar Egypt 1920s- 1940s », in *Quest. Issues in Contemporary Jewish History. Journal of Fondazione CDEC*, n.4 November 2012 url : www.quest-cdecjournal.it/focus.php?id=319.

¹⁸ Ainsi, au cours de mon travail, j'ai pu observer que plus les personnes sont parties jeunes d'Égypte, plus l'évocation du pays et la question du départ, comme de l'insertion sociale et culturelle en France, semblent souvent douloureuses et soulèvent de nombreuses émotions. De même, plusieurs entretiens ont mis en évidence que de nombreuses personnes ayant quitté l'Égypte la cinquantaine passée, n'avaient pas survécues longtemps à l'exil.

¹⁹ Jacques Hassoun, 1981, « Les langues de l'exil », *Le racisme, mythes et sciences*, Maurice Olender (dir.), Paris, Editions complexes, p.367-376, p.369.

parler, ni de reconstituer le passé tel qu'il est réellement advenu, mais de ce que la mémoire en fait dans le présent²⁰. Travailler sur et avec la mémoire, c'est s'intéresser aux liens et aux représentations que les Juifs d'Égypte tissent entre eux, en tant que juifs et comme étant « d'Égypte », par-delà l'hétérogénéité de leurs « origines ». C'est essayer de comprendre comment chacun se souvient, en commun avec d'autres, avec lesquels il partage des références, un vocabulaire commun, produit d'une histoire partagée - et ce toujours dans un temps, un espace et dans un contexte social et historique donné. A ce titre, la comparaison amorcée entre les Juifs d'Égypte en France, ceux installés en Israël et ceux restés en Égypte a permis de mettre en évidence comment s'élaborent différentes mémoires sociales en fonction du présent des individus, de leurs caractéristiques et de leurs positionnements sociaux, dans des pays, des sociétés, ayant des histoires à la fois connectées et distinctes.

Trois thématiques retiendront ici mon attention : la question du patrimoine, liée à celle de la mémoire, la langue arabe et le départ. Elles sont apparues centrales pour comprendre comment s'est construit un passage entre le statut de Juif égyptien ou de juif en Égypte, à celui de Juif d'Égypte. A travers elles et autour de ces deux « statuts », se raconte une marge, jadis constitutive et partie intégrante d'un ensemble social plus large, et les possibilités de maintien comme les transformations de cette marge en exil, hors de cet ensemble social à partir duquel elle s'était pour partie structurée.

Parler d'Égypte : le patrimoine et la mémoire

En France ou en Israël, certaines des personnes rencontrées livrent leur sentiment d'avoir vécu une irrémédiable catastrophe, dont la marginalisation ou le silence entourant l'histoire des juifs dans les pays arabes, en Israël et dans les pays où ils se sont installés, seraient l'une des traductions²¹. Cette catastrophe individuelle et collective ne se limite pas à l'exil, elle le précède en amont et perdure en aval, avec la perte des cadres sociaux, spatiaux et familiaux sur lesquels ils étayaient leurs références. Elle est aussi une expérience intime, où une part de l'autre en soi et une part de soi en l'autre semblent appelées à mourir toutes deux. Elle commencerait le jour où

²⁰ Voir à ce sujet, Lavabre Marie-Claire, 1994, *Le fil rouge, sociologie de la mémoire communiste*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.

²¹ Ils évoquent parfois ce déficit de reconnaissance comme le fruit d'une triple aliénation de l'histoire des juifs d'Orient aux récits des pays arabes, des pays occidentaux et du judaïsme ashkénaze. Ce déficit ne touche pas seulement leur histoire mais aussi les souffrances qu'ils ont endurées et qui ont souvent été minorées ou ignorées.

l'on pense « à tous les gens qu'on ne reverra plus jamais, à cette ville qui, quoique faisant partie pour l'heure intégrante de soi-même, sombrerait dans l'oubli et deviendrait à soi-même aussi étrangère que le pays des merveilles. Ça aussi, c'était mourir un peu. Etre mort, cela signifiait que les autres pouvaient venir dans votre chambre et penser à vous, qu'ils pouvaient entrer dans votre chambre et ne pas savoir que ça avait été la vôtre. Progressivement, ils effaceraient toute trace de votre passage. Il n'était jusqu'à votre odeur qui s'en irait. Alors ils oublieraient jusqu'au fait que vous n'êtes plus. »²².

Suite au départ et face aux urgences du présent, beaucoup de Juifs d'Égypte en France semblent s'être départis pour un temps de leur passé égyptien. Cependant, dès la fin des années 1970, quelques-uns se sont attachés à questionner une identité plurielle, à mettre en forme une mémoire historique des Juifs d'Égypte, en tenant compte de la complexité des appartenances et de l'hétérogénéité de cette communauté en Égypte même²³. Ils ont aussi travaillé à définir²⁴ un patrimoine juif égyptien, créant un lien vivant entre les générations et avec l'Égypte. L'insistance sur le caractère culturel de ce patrimoine vise notamment à mettre en évidence à la fois l'apport des juifs à l'histoire et à la culture égyptiennes et la part de l'Égypte dans l'histoire juive. Incluant les souvenirs et les traces du passé, cette mémoire ne s'intéresse pas seulement aux dates et aux faits, mais aussi aux manières d'être et de penser d'autrefois qui trouvent ainsi une place dans la mémoire et constituent l'histoire vivante ou la mémoire vive (Halbwachs 1950; Lavabre 1994). Elle se configure néanmoins différemment selon les espaces nationaux et les logiques d'appartenances, parfois multiples, dans lesquelles elle s'insère²⁵. Ses contenus évoluent par ailleurs au fil du temps, de l'âge des protagonistes et des générations.

En France puis en Israël, certains ont fondé, dans cet objectif, des associations d'originaires, permettant par le biais des espaces de rassemblement, des pratiques de sociabilité, de trouver avec qui parler du passé, partager cette histoire et éventuellement la transmettre, en diaspora, en

²² André Aciman, op.cit., p.366.

²³ Cette hétérogénéité s'observe entre autres dans les rites – entre sépharades et orientaux, ashkénazes et karaïtes-, dans les langues ou encore les nationalités.

²⁴ « Notre identité culturelle se fonde à la fois sur des images-souvenirs et sur des pratiques spécifiques dont il reste, le plus souvent, des traces profondes dans notre existence actuelle. En ce sens, la culture du Juif égyptien n'est pas celle du Juif algérien ni Juif italien. Chacune de ces cultures prend ses assises sur sa propre histoire et ces assises sont nécessaires à chacun pour se reconnaître soi-même dans son identité propre », Albert Pardo, « Courrier », *Nahar Misraïm*, 8, 2001, p.8.

Israël et en Égypte, notamment par le biais d'une conservation du patrimoine in situ²⁶. Cette action semble venir pour partie structurer des communautés juives égyptiennes hors d'Égypte. Ce travail de la mémoire reconstruit un récit qui s'enrichit au fil des années, s'appuyant à la fois sur des traces matérielles et documentaires, sur des travaux d'historiens et sur les expériences vécues ou transmises. L'accent est mis à la fois sur l'histoire longue des juifs en Égypte²⁷, sur l'incorporation de l'Égypte dans une géographie sacrée de la tradition juive et sur une histoire contemporaine, s'étirant sur moins de deux siècles, où de terre d'immigration l'Égypte devient une « patrie culturelle », « un début, un *au-commencement* » (Hassoun 1981, 369) à la condition actuelle des Juifs d'Égypte. Cohabitent ainsi des références à l'ancestralité et au caractère récent de la présence des juifs en terre d'Égypte, à une inscription de tout temps - des temps « immémoriaux » - et dans un temps déterminé, à une « internalité » et une « exogénéité » à l'Égypte.

Les ambiguïtés qui traversent les relations inter et intracommunautaires, une certaine violence, parfois sous-jacente, des rapports sociaux, ne sont pas absentes de cette histoire. Mais l'image dominante reste souvent celle d'un espace protégé, dont on retient la convivialité, la mixité des origines, des langues ou des religions. Si la vie en Égypte est souvent décrite comme privilégiée, cette description ne présente pas pour autant une vision irénique de la coexistence. Une évocation complexe semble privilégiée, composée de bribes d'histoires, de rappels souvent disjoints de faits passés, où apparaissent des figures récurrentes, des lieux et des événements faisant souvent office de balises et d'aide-mémoire (Capo 2010; Baussant 2014). La réception, la compréhension ou l'intégration de ces bouts d'histoire dans une vision d'ensemble implique souvent de connaître les usages sociaux, les valeurs, les représentations, les inférences, le langage qui structurent cette écriture et fonctionnent comme un signe de reconnaissance et de l'entre-soi²⁸, comme étant d'Égypte.

²⁶ C'est le travail auquel s'attèle, entre autres, l'association internationale Nebi Daniel, créée en 2003.

²⁷ Ce motif d'un enracinement multiséculaire en Égypte est antérieur au départ contemporain des juifs hors de l'Égypte. Voir Beinin Joël, 1994, « Egyptian Jewish Identities: Communitarisms, Nationalisms, Nostalgias », *Stanford Humanities Review* 5:92-119; reprinted in *Goshen: Bulletin des juifs d'Égypte en Israël* no. 16 (January 2000):14 -22.

²⁸ Voir à ce sujet Michèle Baussant, *op.cit.*, 2014 à paraître, « Travail de la mémoire et usages du passé : l'exemple des juifs d'Égypte », in Amar.M, Bertheleu H., *Mémoires des Migrations et Temps de l'histoire*, Tours, Presses F.Rabelais Université de Tours.

Parler égyptien : le rapport à la langue

Dans cet entre-soi, les langues et parmi elles, en particulier la langue arabe, ont une place centrale. Mais le rapport à la langue arabe, qu'il soit, en fonction de sa maîtrise et de ses usages, étroit ou distendu, reflète aussi un ensemble de lignes de fracture dans l'histoire des Juifs d'Égypte. Ces dernières concernent l'origine, la filiation, les relations familiales ou encore le rapport aux lieux et aux espaces sociaux. Pour certains, l'exil commence là où l'arabe, entendu comme langue, culture, mode de vie, d'habillement, de nourriture (Hassoun 1981, 370) est abandonné, dès la seconde moitié du 19^{ème} siècle, notamment sous l'influence de l'Alliance israélite universelle. Bien que son usage ne soit pas ou plus considéré, à certains égards, comme source de prestige social, d'aucuns continueront néanmoins jusqu'en 1956 à s'en servir dans de nombreux aspects de leur vie professionnelle, sociale et familiale. D'autres²⁹ s'en détourneront pour acquérir le français, devenant pour « le juif et pour le gentil un modèle totalisant » (Hassoun 1981, 370). Certains soulignent que cette trajectoire reflète aussi et d'abord un clivage de classes, mettant en exergue « le destin universel des bourgeoisies compradores » (Hassoun 1981: 370) ou encore le caractère déjà exogène d'une partie des juifs implantés dans le pays dès le 19^{ème} siècle. Mais, ainsi que le rappelle Jacques Hassoun, « une fois ces considérations politiques et sociologiques reconnues, il nous reste à travailler l'incontournable de la langue, dans ce qu'elle se soutient du signifiant, et de sa transmission. ».

Il met aussi en évidence comment ce passage d'une langue à d'autres, plus ou moins maîtrisées, alors qu'aucun déplacement géographique n'a eu cours, n'a pas été sans effet, renforçant une frontière avec les natifs ou les indigènes, frontière qui sans doute avait encore, de part et d'autres, diverses formes d'expression. Certes, cette problématique a vraisemblablement été partagée par d'autres communautés, notamment celle des *Chawam* décrite par Habib Tawa (2006)³⁰. Ce dernier néanmoins ne conclut pas à une marginalisation des arabophones, soulignant combien les

²⁹ Notamment ceux venus d'autres pays de l'Europe septentrionale, des Balkans, de certains pays du bassin méditerranéen.

³⁰Également appelés Syriens d'Égypte jusqu'à la fin des années 1930. Certains, très européenisés, prétendaient ignorer l'arabe et passaient leurs vacances en Europe, tandis que d'autres restaient attachés à leur patrie d'origine, à leur langue et à leur culture. H.Tawa évoque le modèle alexandrin, partagé entre le milieu cosmopolite et chacun des milieux communautaires, véhiculé par les écoles et les langues européennes. Il imprègne même les arabophones. Habib Tawa, 2006, « Alexandrie à Beyrouth, d'une société multiculturelle à une société multiconfessionnelle », *Alexandrie et la méditerranée. Entre histoire et mémoire*, Louis Blin et Caroline Gauthier-Kurhan (dir.), Paris, Maisonneuve et Larose, p.111-124.

Chawam, en dépit d'une adhésion au modèle cosmopolite, continueront de se définir selon leurs propres traditions et langue syro-libanaises. Si celles-ci paraissent refoulées dans les comportements sociaux au profit d'un choix plus « européenisé », elles se maintiennent néanmoins dans la vie quotidienne et tout au long de l'existence, tant à travers les noms, les relations de parenté, les rites religieux, que dans la nourriture, les documents officiels, les lieux de rassemblement ou encore la vie familiale... Concernant les juifs, cette adhésion a semble-t-il contribué à disqualifier ceux par trop associés à la langue et à la culture égyptiennes, lesquelles entraînent dans leur sillage la dépréciation d'une certaine forme de judéité : « Ils allaient l'aimer cette frontière qui faisait dire à leurs enseignants, quand ils avaient à les réprimander, en guise d'injure suprême : "vous êtes aussi débraillés/impolis/ignorants/sales que les juifs du Quartier." » (Hassoun 1981:370).

En Égypte, le passage vers le français ou l'anglais est parfois décrit comme une manière de définir un entre-soi non seulement face aux Égyptiens, en particulier musulmans et coptes, mais aussi à l'intérieur même de la communauté et parfois des familles. Si encore une fois le milieu social joue ici, il ne paraît pas non plus totalement déterminant : l'usage de la langue française ou, dans une moindre proportion, de l'anglais, signes de l'adhésion au modèle cosmopolite, ne préserve pas d'un renvoi vers l'univers antithétique au monde « moderne » et « civilisé », comme le montre André Aciman (2011:155).

Aussi pour y échapper, certains se forgeaient-ils « des généalogies fabuleuses à coups de nationalités largement distribuées par ambassades et consulats en quête de sujets. (...) " Je suis un protégé, moi, Monsieur!", devenait alors l'interjection qui mettait fin à toute discussion un tant soit peu véhémence. Même si cette affirmation était assénée dans la vieille langue des ancêtres arabophones. Du même coup, l'arabe n'était plus chuchoté que dans la honte. (...) Le premier temps de l'exil - le premier octroi - est à rechercher dans ce passage qui institue une loi : il est interdit de parler arabe (...) et de cracher en public. Règle première qui doit remplacer toutes les autres règles de savoir-vivre ou de convivialité. Et la langue arabe devient pour beaucoup un crachat. Ou au mieux une langue ancillaire. »³¹. D'autres vivaient toute leur existence en Égypte, déclarant connaître tout au plus cinquante mots d'arabe³².

³¹ Jacques Hassoun, *op.cit.*, p.371.

³² André Aciman, *op.cit.*, p156. Voir notamment le passage sur le quipropos entre l'arrière-grand-mère du narrateur et un serviteur.

L'usage du français ou de l'anglais, comme langues de communication, selon certains interlocuteurs, y compris entre les enfants et leurs parents, quand bien même ces derniers parlent entre eux en arabe, paraît isoler peu à peu d'une société qui finira par considérer comme des étrangers tous ceux plus ou moins attachés au modèle cosmopolite, qu'ils soient Egyptiens, *mutamaşirîn*³³ ou individus naturalisés depuis une ou deux générations. Dans de nombreux entretiens, notamment avec les personnes restées après 1956, la connaissance insuffisante de l'arabe, devenu obligatoire dans de nombreux secteurs, est ainsi pointée comme facteur d'isolement et de marginalisation. Comme je l'ai signalé plus haut, ce phénomène est bien décrit par André Aciman : « Bien qu'en 1960 l'enseignement en arabe fût devenu obligatoire pour les résidents étrangers, les explications dans cette langue ne nous aidaient guère. La plupart d'entre nous ne comprenions pas le moindre mot d'arabe classique ni même d'arabe parlé de bon niveau. Nous ne connaissions que l'arabe des rues, une sorte de lingua Franca bâtarde que les Égyptiens parlaient avec les Européens. Quand Mémé, notre serviteur, téléphona de l'hôpital tôt un matin pour demander sa journée parce que son fils avait été écrasé par un camion, il me dit : "al bambino bita Mémé getu morto" soit à peu près : le fils appartenant à Mémé est devenu mort. Et il ajouta " bokra lazem congé alashan lazem cimetièrè" (ce qui signifiait : demain il avait besoin de congé parce qu'il avait besoin de cimetièrè). Ce n'était même pas de l'Égyptien parlé mais ce mélange de français, d'italien et d'arabe permettait aux Européens (...) de communiquer avec la population locale. »³⁴

En exil, le rapport ambivalent à la langue arabe évolue face à de nouveaux interlocuteurs, qui identifient, du fait de leur accent et de leurs expressions, les juifs à des Egyptiens. La langue arabe conserve donc une valeur négative, puisqu'elle fait passer les individus en France pour des étrangers, y compris parfois vis-à-vis des autres juifs en France et les associe à une arabité, elle-même de plus en plus étroitement associée à l'islam et dont il faut se démarquer. C'est ce dont témoigne Edwin, qui arrive très jeune en France : « Ce sentiment de non reconnaissance de notre souffrance, nous l'avons aussi subi à notre arrivée à Paris. Nous avions des tickets nous permettant d'aller manger dans des cantines casher, où l'on rencontrait ces juifs des camps de la mort qui se sentaient insultés par des gens comme nous. Nous étions tellement différents à cause

³³ Littéralement « égyptianisés ».

³⁴ André Aciman, *op.cit.*, p.259.

de notre accent, de nos vêtements et du fait que nous soyons centrés sur notre drame jugé si dérisoire par rapport à ce qu'ils avaient eu à subir. (...) dans ma première école en France, celle de la rue de la Victoire, j'avais éclaté une fois en sanglots en pleine classe car un enfant m'avait traité d'Égyptien. Les Égyptiens eux, nous traitaient de sales Français... jusqu'en Cinquième, je me distinguais des autres ne serait-ce que par mon accent : celui des Français d'Égypte. (...) J'étais pour certains "l'Égyptien" ce que je trouvais à l'époque si injurieux » (Diday 2014: 3 et 6).

Mais en exil, ce rapport à la langue arabe prend aussi désormais une valeur positive : ceux qui parlent arabe sont souvent valorisés, surtout dans l'entre-soi, où certains mots et expressions de cette langue sont fréquemment utilisés et fonctionnent à la fois comme signe de reconnaissance et comme reconnaissance d'un monde partagé. Des mots ou des expressions en arabe *baladi* reviennent ainsi fréquemment chez mes interlocuteurs au cours des entretiens, dans les interactions observées, lors de rencontres associatives ou amicales, de conférences, ou enfin dans les mails, y compris par ceux qui ne le maîtrisent que partiellement.

Pour tous ceux nés et ayant vécu en Égypte, cette langue reste liée à certains souvenirs, lieux, figures qu'on ne peut évoquer que par son intermédiaire. Elle fait partie intégrante dans le présent d'un langage propre et constitue un symbole de connivence, fondé sur une expérience commune du passé, vécue (ou transmise) auxquels d'autres ne peuvent pas s'identifier. Réactivée à l'occasion des échanges sociaux ou dans des contextes d'évocation du passé notamment, elle reflète un attachement, un lien à l'Égypte, reconnu comme tel, en Égypte même ou dans d'autres pays arabes : « quand je suis retournée en Égypte, moi j'ai retrouvé des contacts comme si j'étais partie la veille. Bon en plus je parle l'arabe avec un accent égyptien, un accent même d'Alexandrie. Tout le monde me disait même : "toi tu es d'Alexandrie". (...) je suis allée au Yémen par exemple, où j'étais parfaitement adoptée parce que je parlais l'arabe »³⁵.

Partir d'Égypte

Si l'usage ponctuel de la langue arabe permet d'évoquer une existence et des liens sociaux passés en Égypte, il est aussi, notamment pour les plus jeunes qui n'ont pas ou peu connu le pays, la

³⁵Femme née en 1931 à Alexandrie, de père né en Macédoine et de nationalité yougoslave et de mère née à Jérusalem. Elle est partie d'Égypte en 1950 pour faire ses études et sa famille a quitté le pays en 1956. Cadre supérieure à la retraite, vivant à Paris au moment de l'entretien.

marque d'un exil et d'une extranéité en France. Il signe la présence, comme souterraine, d'une absence, d'une part manquante de soi devenue aussi part manquante de l'autre. L'arabe, même mal maîtrisé, est, sous le français, une langue devenue de contrebande et inscrite dans le corps, langue de l'origine, scellant son caractère irréductiblement intime et étranger à la fois : pour certains qui n'ont pas ou peu connu l'Égypte, « apprendre cette langue c'est retrouver ces mots ils raclaient sous mes mots français jamais lisses. (...) Français et arabe seraient les deux faces d'une feuille de papier, qu'une frappe trop forte aurait troué : certains mots, alors, traverseraient. » (Naggar 2007: 94 et 98); pour d'autres, qui y sont nés, « j'ai l'accent d'une langue que je ne sais pas, l'arabe. L'accumulation des r empêche parfois les gens de me comprendre. Pour n'avoir pas à répéter, je choisis des mots sans r : café au lait au lieu de café crème. » (Naggar 2007:119).

Cet exil, marqué jusque dans la langue, constitue un point de rupture dans la biographie des individus comme dans l'histoire familiale. S'il n'est pas toujours interprété ainsi au moment du départ, où il est acte de nécessité et de survie, paradoxalement, il devient a posteriori un élément de continuité à l'aune duquel l'existence et la destinée familiale peuvent être évaluées : « ce qui rend l'exil pernicieux n'est pas vraiment le fait d'être dans l'état de celui qui est ailleurs, (...) mais de n'être jamais capable d'éradiquer cette absence. Tu regardes en arrière de ta vie et tu trouves ton exil annoncé partout, des événements qui ont pris forme aussi loin que lors du congrès de Vienne en 1815 au fait même que pour une raison fortuite, tes parents décidèrent que tu étudierais l'anglais enfant. » (Aciman 1999:10)

Rarement pourtant, mes interlocuteurs en France, partis adultes, intègrent l'exil dans les entretiens, sinon parfois sur le mode de la plaisanterie, pas davantage qu'ils n'évoquent spontanément les conditions de vie en France. C'est le cas de Jacques qui raconte: « Notre départ, nous l'avons fait par avion parce que la plupart partaient par bateau et nous sommes partis par l'avion nous autres et il n'y avait pas de communication directe avec Paris, il fallait faire escale à Rome d'abord. On a fait escale à Rome et là on devait rester pendant 5 heures ou 6 heures pour prendre l'avion qui devait nous ramener à Orly, et qu'est-ce qu'on allait faire pendant 5 ou 6 heures ? On a loué un fiacre (rires) Nous avons laissé les bagages à la consigne à l'aéroport et nous avons loué un fiacre pour faire le tour de Rome ! On ne se rendait pas compte de ce qui nous était arrivé, on ne se rendait pas compte qu'on (fou rire)...à l'époque, c'était la mode des chapeaux, ma femme avait un chapeau, avec le fiacre alors, on avait un bonhomme-là qui nous a

fait visiter tout Rome et tout ça ! Après je ne sais pas nous sommes allés nous restaurer quelque part, c'était marrant... Nous avons pris l'avion et arrivés à Orly, il y avait là les dames de la Croix Rouge qui recevaient les rapatriés ! Une dame est venue chez nous : " Vous savez où vous allez ?

- Non, nous ne savons pas." »³⁶

En Israël, par contre, cette thématique tient une place centrale. On la retrouve également en France chez les personnes parties très jeunes d'Égypte, qui évoquent les difficultés rencontrées par leurs parents à leur arrivée et rendent souvent hommage au courage de ces derniers et à leur joie de vivre. Ainsi, Edwin, convoquant le souvenir de sa grand-mère, écrit-il : « C'était une femme grande, très belle et toujours habillée avec chic. Elle avait le goût du luxe, au contraire de Maman qui a toujours vécu très modestement même à la fin quand elle n'était plus pauvre et que nous avions tous bien réussi. La Nona m'emmenait au café de la Paix dans le quartier de l'Opéra où je me sentais tout intimidé et n'osais regarder autour de moi, car il fallait très bien se tenir pour lui faire plaisir. Derrière cette façade, il y avait une femme devenue très pauvre qui justement allait pointer au COSAJOR comme beaucoup de juifs expulsés des pays arabes. ». Le rappel des conditions de vie en France révèle ici ce que de nombreuses personnes rencontrées, arrivées en France alors qu'elles avaient entre vingt et trente ans, ont généralement éludé et qu'ils continuent, souvent, de taire : « Rue Rodier, il n'y avait pas de chauffage dans notre appartement ; la salle de bain, c'était la cuisine et nous partagions les toilettes avec les voisins du même palier. (...) La famille s'agrandissait de temps à autre avec d'autres réfugiés qui ne savaient pas où aller et venaient pour quelques temps s'entasser dans notre petit trois pièces. Nous avons mis du temps pour apprendre à nous protéger du froid. Papa mettait du papier journal entre mon pull et ma chemise et je craignais toujours que les autres enfants s'en aperçoivent et se moquent de moi. » (Diday 2014:5-6).

Quand ils sont évoqués par les personnes arrivées jeunes adultes, le déclassement économique, social, symbolique, la pauvreté parfois qui ont succédé à l'exil, les difficultés d'insertion y compris en termes culturels et la différence des modes de vie en Égypte et en France, sont surtout rapportés aux parents plus âgés. Mais le plus souvent, l'arrivée en France se résume à une

³⁶ Homme né à Alexandrie en 1909, employé dans diverses sociétés. Sa mère est d'origine grecque et son père est né au Maroc. Il quitte Le Caire en 1956. Il vit en région parisienne au moment de l'entretien.

anecdote sur le temps ou à un constat rapide, celui d'une intégration professionnelle aisée liée aux qualités polyglottes des arrivants : « Tous les gens que je connais autour, à l'époque, on trouvait du travail assez facilement, enfin les gens qui étaient plus jeunes n'ont pas eu de problèmes, ils ont tous trouvé du boulot : ils étaient polyglottes ... et je veux dire par ça qu' ils avaient un avantage que n'avait pas le français moyen. Ah vous parlez l'anglais, vous parlez ci, vous parlez ça, et les gens ont trouvé du travail très vite ... (...) ma première arrivée à Paris ... c'était l'horreur. Il pleuvait, le ciel était gris ... et pour moi, c'était inconcevable un temps comme ça. Il n'y avait pas de feuilles aux arbres, pour moi ça correspondait à ... pour moi, les arbres sans feuilles, c'était une carte postale, je n'avais jamais vu d'arbre sans feuilles. Et ça ... ça avait été un choc, je me disais, la ville lumière, qu'est-ce que c'est sombre... »³⁷; « On ne savait pas, on avait sept jours, on nous avait dit sept jours pour quitter le pays, alors vous vous rendez compte, c'était en plein mois de décembre, nous ne connaissions pas l'hiver de l'Europe, nous connaissions l'hiver de l'Égypte qui était clément en fin de compte. Alors... en plus c'était un hiver particulièrement froid en 1956, il y avait de la neige, il faisait très froid. »³⁸

Quant aux causes du départ, ce sont le plus souvent des événements factuels - et en particulier la crise de Suez qui se traduit par une expulsion de nombreuses familles hors du pays - qui sont convoqués. Rarement la question de l'antisémitisme est évoquée, et en général elle est située assez tardivement³⁹, à l'exception de l'antisémitisme de certains chrétiens en Égypte. Néanmoins, après 1956, elle apparaît plus clairement comme une des causes du départ.

Certains ont néanmoins aujourd'hui le sentiment qu'ils ont minimisé le caractère souvent tragique de leur départ, même s'ils le définissent parfois encore comme « choisi »⁴⁰. Peu ont tendance à se revendiquer spontanément comme des réfugiés - ce que nombre d'entre eux furent pourtant – « on n'a pas voulu forcer le trait » me dit ainsi Elie⁴¹, « nous n'avons pas tous été expulsés, beaucoup ont pris peur face à une situation qui était objectivement mauvaise. Mais avec le temps on se rend compte que c'est peut-être ça aussi être réfugié, on était d'ailleurs pour beaucoup d'entre nous

³⁷ Femme née en 1931, op.cit.

³⁸ Homme né en 1909, op.cit.

³⁹ Après 1956, elle apparaît plus souvent comme l'un des motifs de l'exil.

⁴⁰ Voir la rencontre que l'ASPCJE a organisé en décembre 2010 sur « Les causes et les conditions de nos départs successifs d'Égypte entre 1948 et 1967 (départ choisis ou départ forcé) ».

⁴¹ Homme, né en 1930, à Alexandrie, d'ascendance paternelle et maternelle syro-libanaise. Cadre supérieur, il est expulsé d'Égypte en 1956. Il vit à Paris au moment de l'entretien.

inscrit à l'OFPPA. »

Cette situation objectivement mauvaise se traduit par la politique d'arabisation et de nationalisation, la montée du nationalisme qui, de manière très concrète, sont aussi expérimentés à travers la question des papiers (un certain nombre de juifs en Égypte étant apatrides), des mises sous séquestre des biens, de la dégradation des conditions d'emploi, des avis d'expulsion et enfin, pour certains, de la perte, en partant, de la nationalité égyptienne, leur passeport étant « annulé » et substitué par un laissez-passer avec un « visa sans retour ». D'autres évoquent une prise de conscience, celle de se sentir et d'être considéré comme étranger en Égypte. C'est le cas de Jocelyne, pour qui « l'Égypte s'arabisait de plus en plus, c'est devenu ... l'arabe devenait la langue officielle partout et il n'y avait plus de place pour nous. »⁴². Ce sentiment émerge-t-il à cette époque ou est-il une reconstruction *a posteriori*, dans le présent et à la lumière de l'exil ? La question d'être et/ou de se sentir étranger se posait-elle dans le passé dans les mêmes termes ? Ou est-ce la prise de conscience que ce statut, jadis expérimenté et souvent évoqué de manière presque « naturelle », devient, dans ces années-là, problématique et pointé comme « anormal » ? Seul le départ fournit une réponse tranchée, factuelle à ces questions : qu'ils soient apatrides, de nationalité étrangère ou égyptienne, en partant, de gré ou de force, ils ne sont plus égyptiens, du moins du point de vue de la nationalité ou de la résidence. Mais rien ni personne ne peut leur enlever le fait qu'ils viennent d'Égypte.

Pour Isaac, pendant longtemps la question ne se posait même pas : « c'était notre pays, nous sommes nés là-bas, qu'est-ce que vous voulez ? Malgré que ce soit notre pays, ils ne nous donnent pas la nationalité et on s'en fout. Mais les gens vivaient comme ça, sans nationalité et personne ne demandait des comptes. »⁴³. Pour Mireille par contre, « L'école arabe, elle savait. Le professeur (...), c'est une *agnabia*. On le disait tout de suite. (...) Pour eux, j'étais une *agnabia*, une étrangère, bien que j'étais née en Égypte, parce que nous n'avons pas la nationalité égyptienne. »⁴⁴. D'autres enfin, qui ont la nationalité égyptienne, déclarent n'avoir réalisé qu'au

⁴² Femme née à Alexandrie en 1944. Du côté paternel, ses ascendants sont venus de Tunisie et du côté maternel, de Grèce. Enseignante à la retraite. Elle quitte l'Égypte en 1965 pour s'installer en Amérique du Nord.

⁴³ Né à Alexandrie en 1909, employé dans une compagnie d'assurance, puis dans diverses sociétés. Sa mère est venue de Grèce en Égypte et son père est né au Maroc. Il est expulsé en 1956. De nationalité française, il s'installe en région parisienne.

⁴⁴ Femme née en 1912, à Alexandrie, d'ascendants venus d'Italie. Enseignante à la retraite. Elle quitte l'Égypte en

moment où ils s'apprêtent à quitter le pays qu'ils y sont perçus non comme des Egyptiens à part entière mais comme des *egyptianisés*.

En second lieu, ces conditions objectivement mauvaises se traduisent par le rétrécissement du cadre social, professionnel et communautaire. Il touche de fait non seulement les communautés locales juives, mais aussi d'autres communautés locales ou étrangères dont les entreprises sont également frappées par les nationalisations. Il concerne certains Egyptiens musulmans attachés au modèle ancien, touchés entre autres par les réformes agraires entre 1952 et 1962 et par les nationalisations. Jacob⁴⁵ retourne au lycée en 1957, après la crise de Suez, et observe la réduction progressive du monde qui l'entoure: « Là j'étais en 5ème, il y avait trois classes de 5ème avant, avant la guerre, avant le 30 octobre, il y avait trois classes. Et à la rentrée, il y a eu une seule. Une seule, bon, avec quarante élèves ou cinquante élèves. À la rentrée de 58, il y en avait plus que vingt ou vingt-cinq. Et à la rentrée de 59, là j'étais en 3ème, il y en avait plus que quinze peut-être, quinze à la rentrée de 59. ».

Confrontés au bouleversement de leur cadre de vie, beaucoup quittent le pays : «... c'est vrai qu'on était respectés et aimés et tout, mais bon on n'avait pas beaucoup d'avenir. On se disait: "avec qui on va se marier ? Nos enfants, dans quel milieu ils vont vivre..." (...) beaucoup sont partis à cause de cela, tout en pouvant rester... », raconte Maryse⁴⁶, partie en 1966. Le délitement progressif d'un univers, des réseaux et des cadres sociaux qui l'étayaient s'accompagne aussi d'un sentiment croissant d'insécurité : « C'était une dictature, et les régimes dictatoriaux c'est comme ça. (...) Oui, c'est arrivé aussi. Parce que, je vous dis, les fameux renseignements. Il suffit qu'ils aient un soupçon, je dis n'importe quoi mais que vous connaissiez un ami juif, vous alliez boire un café avec lui, vous étiez partisan juif. Et à ce moment-là on les mettait en prison. Ou dans un camp, sans savoir pourquoi ni comment. Puis il se rendait compte de la méprise et il le libérait, mais ces gens-là avaient passé six mois, trois mois, quatre mois, un an en prison. » (Maryse)

Enfin, pour certains, ni les différentes évolutions qui touchent le pays, ni le rétrécissement du cadre de vie ne constituent des éléments explicatifs pour un départ qui reste perçu soit comme

1967 et s'installe en Amérique du Nord.

⁴⁵ Homme né à Alexandrie en 1945, ingénieur informaticien. Il ne sait pas d'où venaient ses ascendants, sinon qu'ils étaient déjà installés en Égypte en 1840. Il quitte l'Égypte en 1959 pour la France.

⁴⁶ Femme née en 1948, à Alexandrie, de confession chrétienne, cadre supérieure, italienne du côté maternel et égyptienne (avec également des ascendants grecs) du côté paternel. Elle quitte l'Égypte en 1966 et vit en France.

une punition injustifiée soit comme hors de sens. C'est le cas des parents de Joseph. Communiste, sa mère est arrêtée en 1957. Elle réussit, par le biais du consulat d'Italie, à obtenir des papiers italiens et se voit rattachée, comme beaucoup d'autres juifs qu'on appellera alors des Italiens de papiers, à Livourne, dont les registres municipaux ont brûlé. Son père, qui a la nationalité égyptienne reste en Égypte et rejoindra sa famille un peu plus tard. L'un et l'autre, arabophones, ne parlent plus de l'Égypte, sinon entre eux. Ils n'y sont jamais retournés. Ils n'arrivent pas à transmettre leur histoire, ils ne savent pas à qui et avec qui en parler. Pour Joseph, ils n'ont jamais compris pourquoi ils ont dû quitter leur pays.

D' « être en Égypte » à être « hors d'Égypte »

Ce que j'ai pu recueillir au cours de mon travail décrit un paradoxe : le passage d'un état et d'un temps où il était possible de tenir au moins deux positions ensemble, sans contradictions ou sans que ces contradictions soient perçues ou vécues comme incompatibles – être juif et être en Égypte, être étranger et être autochtone, ce qui n'est bien sûr pas équivalent à la proposition précédente, être autre et être semblable -, à un état où ne leur est plus laissée la possibilité, ou sinon difficilement, ni d'être étranger ni d'être autochtone, ni juif ni égyptien... Comme si la coexistence de ces positions n'était dorénavant plus tenable du dedans mais seulement en étant désormais à l'extérieur, « dans l'entre-deux d'un point de départ fictif, d'un point d'arrivée impossible. »⁴⁷ : si l'on ne peut plus être juif en Égypte, on devient juif d'Égypte. Mais ne peut-on appartenir, être reconnu comme « étant de » qu'à partir du moment où justement on devient « hors de » ? Dès lors, d'aucuns dénoncent la position paradoxale dans laquelle les Juifs d'Égypte se trouvent pris : le « local » étant celui dont les liens originels au lieu définissent son extranéité, celui qui, parce qu'il est précisément d'un lieu identifiable, du dedans, est aussi véritablement du dehors, extérieur : « Mon arrière-grand-père Ibrahim Skandinari Hacoheh est né à Alexandrie. Je suis un étranger. Ma mère Gohara (Guilia) Ibrahim Hacoheh a habité quelques années dans le Wekalet al Lamoun à Alexandrie. Je suis un étranger. Le mari de ma grand-mère Ya'qub Moussa Nada est né à Tanta. Je suis un étranger. Mon oncle, Sliman Ya'qub Hassoun vivait à Souk al Tork et si vous allez à Souk al-Tabakhin beaucoup savent encore aujourd'hui qui est Umm Sa'd,

⁴⁷ Jacques Hassoun, 1992, « Les Juifs : une communauté contrastée », *Alexandrie 1860-1960, un modèle éphémère de convivialité : communautés et identité cosmopolite*, Robert Ilbert et IliosYannakakis (dir.), Paris, Autrement, p.50-67, p.66.

ma tante décédée depuis quinze ans à " l'étranger ". Je suis un étranger. Mon père Da'ud Ya'qub Hassoun et son père Ya'qub Habib Yussuf Hassoun sont nés à Mansourah. Mon arrière-grand-père Habib Yussuf Hassoun est né à Méhalla al-kubra et son père Yusuf Habib Hassoun est né à Khlewett al-Ghalban près de Kouesna. Je suis un vrai étranger. »⁴⁸

Quelle place dans la mémoire et dans l'histoire donner aux juifs, perçus comme ces « autres pareils » ou ces « mêmes qui se positionnent comme autres » en et hors d'Égypte ? Quelle place conférer à l'altérité pourtant constitutive du social dans la construction des appartenances ? Certaines des réactions au film d'Amir Ramsès, sorti en 2013 et intitulé *Juifs d'Égypte*, fournissent ici pour partie la réponse à une telle question, mettant en évidence la vision d'un seul et unique mode, intenable, d'appartenance à l'Égypte, sans tenir compte de la diversité des positionnements, des trajectoires, des liens, des modes de vie et des cultures. Ainsi, à propos du film, Warda Mohamed⁴⁹ évoque un temps où les « juifs étaient des Egyptiens comme les autres ». Qu'est-ce qu'être un Egyptien comme les autres ? Qu'est-ce ça peut bien vouloir dire ? Et qui sont ces autres auxquels les juifs se doivent d'être « comme », ce dernier terme introduisant de fait déjà une séparation, une différence ? Le film s'intéresse en particulier aux Juifs restés dans le pays ou qui sont installés en France, qui ont été pour beaucoup militants communistes et revendiquent au cours du film leur refus de s'installer en Israël. Warda Mohamed revient sur une « enfance heureuse, le sentiment de sécurité alors que les coreligionnaires sont persécutés en Europe et le basculement dans la haine au moment où naissait Israël, pour lequel la plupart ne nourrissait pourtant aucune sympathie. », dans une Égypte décrite comme une « terre d'accueil pour des Juifs persécutés en Europe qui voulaient fuir l'extermination ». De là à conclure que la plupart des juifs égyptiens combattaient le sionisme, le pas est vite et allègrement franchi... Mon propos n'est pas ici de porter un jugement sur le contenu du film, les choix de l'auteur, mais de souligner le prix pour les juifs d'Égypte et leur histoire de la reconnaissance dont témoignerait ce documentaire, masquant la diversité de leurs trajectoires, de leurs affiliations, de leurs aspirations, de leurs choix et enfin de leurs différences⁵⁰. Cette « reconnaissance » intervient d'ailleurs,

⁴⁸ J. Hassoun cité par Corinne Alexandre-Garner, 1999, « Alexandrie : fiction d'une ville natale », *Che vuoi?*, 12, p. 93-106, p.103.

⁴⁹ Warda Mohamed, 2013, « Au nom des Juifs d'Égypte. Devoir de mémoire », *Orient XXI*, <http://orientxxi.info/lu-vu-entendu/au-nom-des-juifs-d-Égypte>, 0446, accédé le 12 février 2014.

⁵⁰ Comme au fond, aussi, de la différence, au sein d'une même société, entre Egyptiens, sans doute sommés eux aussi d'être des Egyptiens comme les autres, sans tenir compte de la multiplicité de leurs appartenances...

comme le constate un de mes informateurs à juste titre, à l'heure où les juifs sont devenus « presque inexistantes en Égypte ».

Finalement, pour de nombreux Juifs d'Égypte, la revendication d'un lien à l'Égypte qui tienne compte de l'histoire, des expériences et de leurs spécificités, d'une marge qui s'est construite par et de l'intérieur, se dit donc désormais de l'extérieur. « En Égypte, nous ne nous qualifions pas d'Égyptiens mais nous étions vraiment d'Égypte. C'est-à-dire que quand nous avons quitté l'Égypte, c'est notre patrie que nous avons quittée. Ce n'est pas un pays étranger. Mais c'était une patrie étrange puisque nous n'étions pas totalement assimilés non plus, vous voyez c'est...c'était une espèce de patrie dans le pays. De monde à nous au sein du pays. »⁵¹. « ...nous avons toujours été les juifs d'Égypte plutôt que les Égyptiens. C'est-à-dire on sent une appartenance à l'Égypte mais finalement à travers notre communauté. (...) et moi je ressentais ça : une fois que tous les juifs sont partis, je ne me sens plus chez moi dans ce pays. Ça n'est plus mon pays. Parce que mon pays, c'était d'une certaine façon les juifs d'Égypte. » (Elie)

Les personnes rencontrées décrivent ainsi souvent ce passage entre un temps où ils ont été dans le lieu physiquement mais avec le désir ou le sentiment d'être « hors de » culturellement et symboliquement et un moment où ils ont été « hors de » physiquement, pour rejoindre le lieu auquel ils se pensaient et restent symboliquement attachés, la France. « L'Égypte n'est pas ma maison. Elle n'a pas été ma maison depuis des décennies. En fait, l'Égypte n'a jamais été ma maison. Je n'appartenais pas en Égypte. Une grande partie de mon enfance et de l'adolescence en Égypte a consisté à trouver des moyens de faire croire que j'étais déjà hors d'Égypte. L'Égypte était mon lieu de naissance, mais de nom seulement. J'ai grandi en Égypte, je suis allé à l'école en Égypte, mon premier béguin était en Égypte. Mais ma famille n'était pas égyptienne. Je suis un Juif né dans une famille turque en Égypte. Mais je ne suis pas Turc. J'ai été envoyé dans les écoles britanniques en Égypte, mais je ne suis pas britannique. Ma famille est devenue italienne, et j'ai appris à parler italien, mais ma langue maternelle est le français. (...) la France était la maison de mon âme, ma maison imaginaire, et le restera toute ma vie, même si aucune seule once de moi

⁵¹Femme, née à Alexandrie en 1943, d'ascendance slovène et croate et de nationalité autrichienne en Égypte. Elle est partie d'Égypte en 1966 et s'est installée dans plusieurs pays avant de venir en France.

n'est française. »⁵². Mais avec leur départ, cette « seconde sortie » à partir de laquelle se structure aussi une communauté juive diasporique d'Égypte, ce rapport se renverse pour partie. L'Égypte devient un ailleurs « comme lieu de la vraie vie » (Hassoun 1981: 369). Aujourd'hui, « c'est à Alexandrie que mes pensées dérivent chaque fois que je pense à ce que je désire le plus dans la vie : ce ciel et rien d'autre, ces plages et rien d'autre, et ce genre de personnes et rien d'autre. Evacuée, la peur qui m'a toujours poursuivi comme une ombre (...) et qui continue à me hanter chaque fois que je repense à ces jours - et c'est la première chose que je tiens à bannir de la face de ce pays- je suis déjà là. » (Aciman 2011).

Car ce qu'ils sont doit en partie au passé et à l'Égypte, comme matrice qui les constitue à la fois comme soi et donc aussi comme autres, et comme société à laquelle ils ont appartenu. Et ce que l'Égypte est au présent doit également à la présence des juifs dans le pays, entre autres communautés : ils ont été là, ils ont été une composante de cette société, qu'ils ont marqué et qui les a marqués. Ils gardent une partie de la mémoire des Égyptiens comme ces derniers détiennent une part de la mémoire des juifs.

Pour nombre d'entre eux, leurs liens à la judéité, au judaïsme et aux multiples composantes d'une identité plurielle, parmi lesquelles pouvait figurer l'arabité, se conjuguèrent sous les auspices de leurs ancrages locaux, culturels et plus tard nationaux égyptiens associés à d'autres territoires imaginaires, transposés en Égypte. Un jour, leur fut demandé de trancher entre ces différentes affiliations pour n'en choisir qu'une : étaient-ils Juifs ? Étaient-ils Français, Italiens... ? Étaient-ils Égyptiens ? Étaient-ils francophones ? Anglophones ? Arabophones ? Ils étaient, souvent, tout cela à la fois. D'autres alors se chargèrent de répondre pour eux et de faire, à leur place, un choix, les poussant à un départ dès lors devenu exil.

BIBLIOGRAPHIE CITEE

Aciman André, 2011 [1994], *Adieu Alexandrie*, Paris, Flammarion.

Alexandre-Garner Corinne, 1999, « Alexandrie: fiction d'une ville natale », *Che vuoi?*, 12, p. 93-

⁵² <http://www.newsweek.com/alexandrian-search-lost-time-68691>, consulté le 5 novembre 2011. Ma traduction.

106.

Barda Racheline, 2006, *The Migration Experience of the Jews of Egypt to Australia, 1948 – 1967: A Model of Acculturation*, Ph.D Thesis, University of Sydney, Australie.

Baussant Michèle, 2013, « Etrangers sans rémission? Etre juif d'Égypte », *Ethnologie française*, 2013/4 (Vol. 43), p.671-678.

2014 à paraître, « Travail de la mémoire et usages du passé : l'exemple des juifs d'Égypte », in Amar.M, Bertheleu H., *Mémoires des Migrations et Temps de l'histoire*, Tours, Presses F. Rabelais Université de Tours.

2014, à paraître, « Formes de patrimonialisation de la mémoire chez les Juifs d'Égypte en France », in Chantal Bordes-Benayoun (dir.), *Judaïsmes : une socio-anthropologie de la diversité religieuse et culturelle*, Paris, Honoré Champion.

Beinin Joël, 1998, *The Dispersion of Egyptian Jewry, Culture, Politics and the Formation of a Modern Diaspora*, University of California Press.

Beinin Joël, 1994, « Egyptian Jewish Identities: Communitarisms, Nationalisms, Nostalgias », *Stanford Humanities Review* 5:92-119; reprinted in *Goshen: Bulletin des juifs d'Égypte en Israël* no. 16 (January 2000), p.14 -22.

Capo Manon, 2010, Quelles transmissions pour « l'histoire des clans » ? Divergences à propos du bon usage des histoires familiales kanak de la région de Bayes (centre-est de la Grande Terre de Nouvelle-Calédonie), texte non publié.

Danon Hilda et Ilios Yannakakis, 1981, « Le sujet local, citoyen d'Égypte », in Maurice Olender, *Le racisme, mythes et sciences*, Paris, Editions complexes, p. 247-255.

Halbwachs Maurice, 1950. - *La mémoire collective*, Paris, P. U. F.

Hassoun Jacques, 1981, in Maurice Olender (dir.), « Les langues de l'exil », *Le racisme, mythes et sciences*, Paris, Editions complexes, p.367-376.

Hassoun Jacques, 1992, « Les Juifs : une communauté contrastée », in Robert Ilbert et Ilios Yannakakis (dir.), *Alexandrie 1860-1960, un modèle éphémère de convivialité: communautés et identité cosmopolite*, Paris, Autrement, p.50-67.

Hassoun Jacques (textes réunis et présentés par), 1989, *Juifs du Nil*, Paris, Editions Le Sycomore.

Krämer Güdrun, 1989, *The Jews in modern Egypt*, Seattle, University of Washington Press.

Landau Jacob, 1974, *Jews and non-Jews in nineteenth-century Egypt and Syria*, Jerusalem,

Michèle Baussant, octobre 2014

Hebrew University.

Laskier Michael, 1992, *The Jews of Egypt, 1920-1970*, New York & London, NY University Press.

Lavabre Marie-Claire, 1994, *Le fil rouge, sociologie de la mémoire communiste*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.

Miccoli Dario, « Moving Histories. The Jews and Modernity in Alexandria 1881-1919, in *Quest. Issues in Contemporary Jewish History. Journal of Fondazione CDEC*, n.2 October 2011 url: www.quest-cdecjournal.it/focus.php?id=223 .

Miccoli Dario, « Moses and Faruq. The Jews and the study of history in interwar Egypt 1920s-1940s », in *Quest. Issues in Contemporary Jewish History. Journal of Fondazione CDEC*, n.4 November 2012 url: www.quest-cdecjournal.it/focus.php?id=319.

Pardo Albert, 2001, « Courrier », *Nahar Misraïm*, 8, p.8.

Ryzova Lucie, 2014, *The Age of the Efendiyya. Passages to Modernity in National-colonial Egypt*, Oxford University Press.

Safran Nadav, 1981, *Egypt in Search of Political Community : An Analysis of the Intellectual and Political Evolution of Egypt, 1804-1952*. Harvard University Press.

Sanua Victor, 2004, *A Guide to Egyptian Jewry in the Mid-Twentieth Century*. Orlando: International Society for Sephardic Progress.

Shamir Simon, 1987, « The Evolution of the Egyptian Nationality Laws and Their Application to the Jews in the Monarchy Period », dans *The Jews of Egypt: A Mediterranean Society in Modern Times*, Shamir Shimon (dir.), Boulder, Westview, p.41-58.

Tawa Habib, 2006, « Alexandrie à Beyrouth, d'une société multiculturelle à une société multiconfessionnelle », in Louis Blin et Caroline Gauthier-Kurhan (dir.), *Alexandrie et la méditerranée. Entre histoire et mémoire*, Paris, Maisonneuve et Larose, p.111-124.

Mohamed Warda, 2013, « Au nom des Juifs d'Égypte. Devoir de mémoire », *Orient XXI*, <http://orientxxi.info/lu-vu-entendu/au-nom-des-juifs-d-Égypte> ,0446, accédé le 12 février 2014.