



HAL
open science

“ Un nom éternel qui jamais ne sera effacé* ”

Michèle Baussant

► **To cite this version:**

Michèle Baussant. “ Un nom éternel qui jamais ne sera effacé* ”. Terrain : revue d'ethnologie de l'Europe , 2015, pp.52 - 75. 10.4000/terrain.15820 . halshs-03028164

HAL Id: halshs-03028164

<https://shs.hal.science/halshs-03028164>

Submitted on 27 Nov 2020

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.

« Un nom éternel qui jamais ne sera effacé* »

Nostalgie et langue chez les juifs d'Égypte en France

Michèle Baussant



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/terrain/15820>

DOI : 10.4000/terrain.15820

ISSN : 1777-5450

Éditeur

Association Terrain

Édition imprimée

Date de publication : 15 septembre 2015

Pagination : 52-75

ISBN : 978-7351-2044-4

ISSN : 0760-5668

Ce document vous est offert par Centre national de la recherche scientifique (CNRS)



Référence électronique

Michèle Baussant, « « Un nom éternel qui jamais ne sera effacé* » », *Terrain* [En ligne], 65 | septembre 2015, mis en ligne le 15 septembre 2015, consulté le 23 février 2019. URL : <http://journals.openedition.org/terrain/15820> ; DOI : 10.4000/terrain.15820



Terrain est mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.



« Un nom éternel qui jamais ne sera effacé* » »

Nostalgie et langue chez les juifs d'Égypte en France

MICHÈLE BAUSSANT

CNRS, Centre de recherche français de Jérusalem (CRFJ)
michele.baussant@mae.u-paris10.fr

Repas annuel de l'Association de sauvegarde du patrimoine culturel des juifs d'Égypte (ASPCJE), Paris, décembre 2014. On y partage du *moutabal*, du humus et des falafels qui font resurgir les souvenirs de l'Égypte, égrainés en français, en arabe, en grec ou encore en italien... en ce mélange des langues qui constitue un même langage : « On ne parle jamais qu'une seule langue, on ne parle jamais une seule langue » (Derrida 1996 : 21). (photo ASPCJE)

« Le plus dur n'a pas été de sortir d'Égypte, mais de faire sortir l'Égypte de nous. » Cette sentence, recueillie lors d'entretiens ou de conversations informelles¹ avec des juifs d'Égypte en diaspora ou en Israël, condense à elle seule l'énigme au moins double de la nostalgie : se référant d'une part à un événement limité dans le temps et étroitement lié à un espace – la sortie d'un pays –, elle renvoie à un sentiment et à un processus inscrits dans la durée, s'attachant à inverser symboliquement le « sujet » de l'action – faire sortir le pays de nous. Cette sortie du pays, point de rupture dans la trajectoire des individus, devient *a posteriori* paradoxalement un élément de continuité à l'aune duquel toute l'existence semble réévaluée.

C'est cette énigme que je souhaite ici explorer à travers l'exemple des juifs d'Égypte en France. Leur destin rejoint pour partie celui de nombreuses communautés locales, étrangères ou égyptianisées et de certains musulmans, expulsés d'Égypte ou poussés au départ par un contexte politique et social dont le cadre général reste l'effondrement des empires coloniaux. Mais il constitue aussi, d'un point de vue collectif, une histoire singulière, du fait des liens historiques et mythiques des juifs avec l'Égypte, de leur caractère à la fois autochtone et exogène², et des conditions spécifiques dans lesquelles, à la suite de la création de l'État d'Israël en 1948 et de la crise du canal de Suez en 1956³, leurs communautés locales ont été progressivement dissoutes et leur ancrage dans le pays souvent dénié *a posteriori*. Ils sont devenus, dans leur exil, des juifs d'Égypte – vocable qui s'étend aussi paradoxalement aux quelques juifs restés dans le pays.

Leur dispersion⁴ a eu pour conséquence de dissoudre de manière irrévocable une partie des cadres sociaux communautaires qui alimentaient jadis les identifications des juifs en Égypte. Si d'aucuns ont tendance à considérer qu'une fois en exil, cette communauté est réduite à des fragments de mémoires individuelles, socialement partagées dans des cercles familiaux restreints, elle a pourtant constitué, en quittant le pays, une diaspora inversée (Trier 1996), formée sur la base de ses liens au passé.

En France, une fois passées les difficultés premières de l'insertion, certains, mus par une nostalgie transformée en action, se sont regroupés pour définir et sauvegarder un héritage culturel spécifique⁵. Celui-ci n'inclut pas seulement

les dates et les faits, mais aussi les manières d'être et de penser d'autrefois, qui trouvent ainsi une place dans la mémoire et constituent l'histoire vivante (Halbwachs 1950; Lavabre 1994). Sans doute cette nostalgie est-elle portée par une préoccupation relative à une identité en crise, où l'idée même de permanence semble ne plus aller de soi (Pollack 2000). Elle est assortie d'un sentiment d'exclusion de l'Histoire, relié à l'expulsion du territoire, condamnant le passé à une certaine clandestinité : non seulement en Égypte, où il s'intègre dans l'histoire de la présence coloniale anglaise et dans l'émergence de l'État d'Israël, mais aussi en France, où il est associé à un environnement social et culturel arabe aujourd'hui souvent présenté comme anti-thétique et/ou hostile à la judéité. « Pourtant, nous dit Jacques Hassoun, ça s'est transmis. Comme la nostalgie d'un savoir jamais oublié » (Hassoun 1981 : 369).

Nombre de travaux récents envisagent la nostalgie comme un symptôme de la modernité caractérisé par une tension entre un présent dévalorisé et un passé idéalisé (Huysen 2003; Rethmann 2008) ou par un rapport au passé établi en dehors de toute réalité vécue ou de tout lien personnel (Appadurai 2005). Leur usage généralement souple de la notion, le rapprochement de celle-ci avec des concepts dont la définition reste souvent empruntée au sens commun, telle la mélancolie, l'« évidence » de ses liens avec la mémoire et l'identité laissent d'ordinaire en suspens les mécanismes concrets qui président à sa « production » et à son éventuelle mise en visibilité dans un espace social donné.

Je souhaiterai ici mettre en lumière certains des phénomènes complexes et parfois contradictoires

que la nostalgie recouvre (Pickering & Keightley 2006), dessinant un rapport différencié et souvent réflexif au passé et au présent, notamment en fonction de l'âge, des réseaux sociaux ou encore du contexte culturel et historique. Je m'attacherai à appréhender à la fois ses objets et ses contenus, tels qu'on peut les saisir à travers les discours, et l'expérience présente de la nostalgie, telle qu'elle se donne à voir au cours des pratiques et des échanges oraux en particulier.

Parce qu'elle est ancrée dans l'émotion et renvoie à l'imprégnation du milieu dans lequel les individus ont baigné durant les premières années de leur existence, la nostalgie se situe aussi au-delà d'une identité qu'on lie généralement, dans les analyses sur la nostalgie, au territoire : elle vient se loger ailleurs, notamment dans la relation à une ou des langues (Cassin 2013). De fait, l'arabe, dans ses liens avec le français, est un domaine privilégié où peut s'observer un rapport nostalgique à l'Égypte, dans ses articulations avec la définition d'une identité juive. Langue de l'intime et de la vie, y est gravé le souvenir de l'intimité des foyers, des échanges quotidiens, des temps du rituel comme des lieux de culte et des paysages ruraux et urbains, engageant tous les sens et dont les sonorités peuvent tout à la fois être cause de et remède à la nostalgie (Bolzinger 2007; Starobinski 2012; Pistrick 2013).

Parler d'Égypte

Dans les évocations du pays natal, la langue ou les langues, comme pratique et comme discours, racontent dans le présent quelque chose d'un passé en Égypte, entre la nostalgie et le désir d'oublier. Si nombre de mes interlocuteurs s'expriment,

* Livre d'Isaïe (56, 5).

1. Je remercie Joe Chalom pour toute l'aide qu'il m'apporte ainsi qu'Émile Gabbay, José Guetta, Évelyne Ribert, Irene dos Santos et Milena Kartowski-Aiach. Ce travail fait partie d'une recherche en cours sur les formes de patrimonialisation de la mémoire chez les juifs d'Égypte, notamment en France, en Égypte et en Israël. Les données sur lesquelles il s'appuie ont été collectées lors d'une enquête ethnographique auprès de plusieurs associations regroupant des juifs d'Égypte. Cette enquête mobilise diverses sources, parmi lesquelles

figurent plus d'une centaine d'entretiens non directifs et semi-directifs, des observations et le recueil d'échanges informels, des documents d'archives, des ouvrages autobiographiques ou semi-fictionnels. Elle a été effectuée dans le cadre du projet de l'ANR « Circulations religieuses et ancrages méditerranéens » (Cirelanmed).

2. La communauté juive d'Égypte contemporaine se nourrit de nombreux apports migratoires entre 1860 et 1920. Elle passe de trois mille à quatre mille individus en 1840 à plus de soixante mille en 1920 (Krämer 1989). Sa

composition est hétérogène, tant du point de vue des statuts sociaux que des provenances, des nationalités, des rites, des langues ou encore des dates d'implantation en Égypte.

3. Les départs se feront au moins jusqu'en 1967.

4. Certains sont partis en Israël, en Amérique du Nord ou du Sud, en Australie, en Europe, dont la France où environ dix mille juifs d'Égypte se seraient installés.

5. En France, l'Association pour la sauvegarde du patrimoine culturel des juifs d'Égypte, dont la création remonte à 1978.



Alexandrie. Un artisan graveur avec deux apprentis et le gardien des boutiques de la rue, 1954. (coll. part.)

plus ou moins aisément, dans plusieurs langues, comme l'italien, l'anglais et le grec⁶, c'est le français qui, devenu « langue véhiculaire de l'Orient arabe en général et de l'Égypte en particulier » (Gérard 1996)⁷, est fréquemment présenté comme une sorte de *lingua franca*. Ces langues sont souvent conçues comme étant liées à une culture, à un mode de vie, d'habillement et de nourriture (Hassoun 1981 : 370) partagés entre les différentes communautés en présence, sans cependant oblitérer les différences religieuses. Ce plurilinguisme n'est jamais évoqué comme un déchirement entre plusieurs cultures, une langue pouvant « exprimer plusieurs cultures » et une culture pouvant « être exprimée dans plusieurs langues » (Laroussi 1997 : 25). Chez les juifs d'Égypte, il tient aussi pour partie à l'hétérogénéité⁸ de cette communauté, au caractère transitoire, pour une partie de ses membres, de sa présence dans le pays, et à son ancrage fortement local, pour la minorité de juifs enracinés depuis plusieurs siècles.

À côté du français, l'arabe tient la plupart du temps une place particulière. D'une part, il s'agit de l'arabe égyptien parlé qui, pour une partie des juifs, est une langue maternelle. Il est, d'autre part, une langue de l'écrit pour certains, l'arabe littéraire appris parfois à l'école ou utilisé par les juifs depuis longtemps déjà dans certains livres de prières⁹, d'enseignement de la langue hébraïque ou dans la littérature. Il existe aussi un judéo-arabe égyptien spécifique, en particulier employé par les artisans, les commerçants et les orfèvres pour communiquer en présence de non-juifs et de juifs sans que la conversation soit comprise, et adopté par leurs collègues chrétiens et musulmans (Rosenbaum 2002).

Enfin, il se trouve sous la forme de mots en arabe généralement mélangés au français, ou de phrases en français syntaxiquement transposées de l'arabe. La manière de prononcer ces mots, de les agencer, en fonction de l'interlocuteur et du contexte, pour désigner des lieux, des objets, des gens et des événements précis, trouve son origine dans des habits et des pratiques conscientes autour desquels se structurent aujourd'hui un temps et un espace de l'entre-soi renvoyant au passé.

Arabe et français sont dépeints comme les deux pièces d'un même habit, dans l'ambivalence des liens noués par le passé avec ces deux langues. « Si je perds mon accent, je meurs », m'est-il arrivé d'entendre chez certains interlocuteurs. « J'ai l'accent d'une langue que je ne sais pas, l'arabe, constate un juif originaire d'Égypte, l'accumulation des *r* empêche parfois les gens de me comprendre. Pour ne pas avoir à répéter, je choisis des mots sans *r* : café au lait, au lieu de café crème » (Naggar 2007 : 119).

L'arabe est ce qui fait trace, incorporé dans les manières de penser, de désigner et de communiquer. Il représente une présence de ce qui a été perdu, dont les contours restent toujours à définir et à redéfinir, « tentative éperdue de retrouver le perdu de la voix, du son, de l'image » (Hassoun 1981 : 374). Plus que le français ou d'autres langues, il dessine, pour certains, une continuité à travers les exils successifs vécus par les juifs d'Égypte, permettant partiellement de retracer leur histoire passée. Il est semblable à ces hymnes dont, pendant plusieurs générations, les gens connaissaient le sens caché et le sens manifeste, avant que ne vienne au monde une génération qui ignore le sens manifeste puis une autre « qui ne comprend pas ce qu'elle lit, puis

6. L'hébreu n'était pas une langue parlée en Égypte chez les juifs. Certains parlaient des judéo-langues, comme le yiddish, le judéo-espagnol, le judéo-arabe, qui s'écrivent en général avec des caractères hébraïques, sauf en Égypte. Dans les écoles juives d'Égypte, du temps de mes informateurs nés dans les années 1930, on enseignait, en troisième langue, l'hébreu moderne ou à la fois l'hébreu moderne et l'hébreu biblico-talmudique, qui était une langue d'étude et non une langue parlée.

7. Sur le statut du français en Égypte, je renvoie aux travaux de Jean-Jacques Luthi (2005) et de Delphine Gérard (1996).

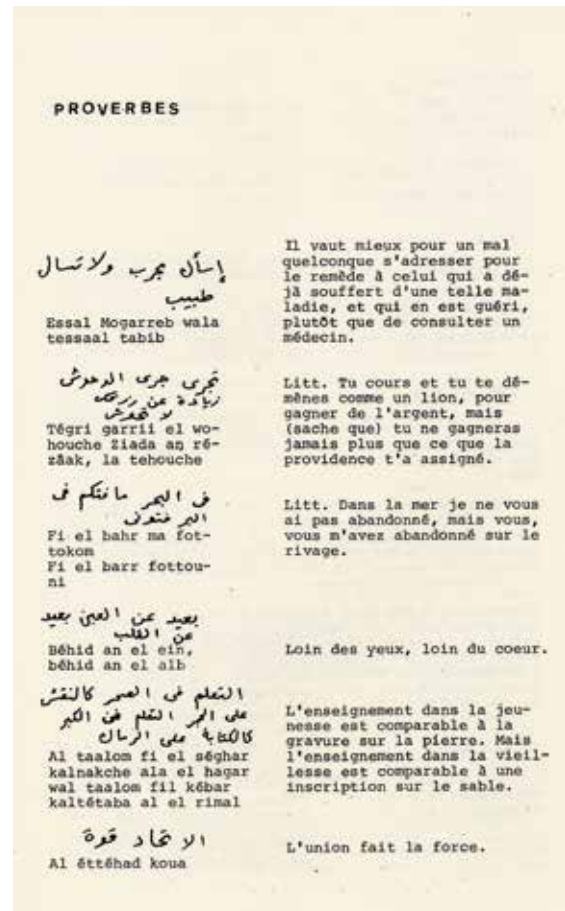
8. Les communautés juives ont connu en Égypte une croissance importante liée à une vague d'immigration (1860-1920) venant des provinces de l'Empire ottoman, de l'Afrique du Nord, de la Grèce, du Portugal, de l'Espagne, de l'Empire austro-hongrois, de la Roumanie, de la Russie, de la Pologne, de l'Italie, de la France ou encore de l'Angleterre.

9. C'est au docteur Hillel Farhi, originaire de Damas et mort au Caire en 1940, que l'on doit le seul recueil de prières journalistes (*Sidour Farhi*) traduites en arabe à l'intention des juifs égyptiens et syriens (édité en 1914, réédité en 1917, 1931 et en 2003 par son petit-fils). Cette traduction permettait la compréhension facile du texte par l'ensemble des juifs arabophones ainsi que par les femmes ne sachant pas lire l'hébreu. Il a également traduit les prières de *Roch Hachana*, de *Kippour* et la *Haggadah* de Pâque.

une génération qui ne sait plus lire, mais qui sait encore chanter ces mélodies, ces hymnes. Puis une génération arrive. Elle ne sait plus rien. Ni le sens caché, ni le sens manifeste. Elle ne sait plus lire. Elle ne connaît plus la mélodie du chant englouti. Mais elle sait qu'il y a un lieu où elle peut un jour aller l'entendre, cette mélodie. Un lieu où le patrimoine se perpétue. Et où le chant peut encore venir charmer les oreilles. Caresser la nostalgie. Et ce lieu, même démolé, même ravagé, même partie d'un passé définitivement révolu, peut encore s'écrire, s'évoquer» (Hassoun 1978).

Cette nostalgie n'est cependant pas la même selon les générations et l'âge lors du départ de l'Égypte. Si cette dimension a rarement été explorée dans les travaux sur la nostalgie et sur la mémoire, elle est pourtant prégnante dans la manière dont se dessine un rapport au passé chez mes interlocuteurs. Ainsi, les personnes¹⁰ ayant vécu en Égypte près de la moitié de leur existence ont souvent ressenti le départ comme un déracinement dont elles ne se relèveraient pas, comme atteintes par un double désespoir du passé et du futur (Jankélévitch 1974: 155) : certaines d'entre elles mourront dans les années suivantes, de maladie et de chagrin, diront leurs enfants. D'autres, ayant maintenu peu de liens avec leurs anciens réseaux amicaux et ayant vu leur famille dispersée, garderont leurs souvenirs enfermés dans le silence.

Parmi ces personnes, celles parties jeunes adultes ont gardé un lien avec l'Égypte et des souvenirs forts, mais leur départ est aussi l'histoire d'une vie nouvelle en France, où elles reconstitueront parfois des réseaux de sociabilité juifs égyptiens. Enfin, arrachées dans les premières années de l'enfance à l'environnement social dans lequel elles ont vu le jour, celles parties très jeunes témoignent souvent d'un attachement douloureux au pays, qui se manifeste parfois par des réactions émotionnelles très vives lors de son rappel. Elles évoquent aussi plus souvent les difficultés de leurs parents en exil. D'aucunes rejettent leur appartenance égyptienne tout en reconnaissant l'ambiguïté qu'elles ressentent vis-à-vis du lieu



Proverbes recueillis dans *Nahar Misraïm*, le bulletin de l'ASPCJE. « Nous recueillons les mots autour de nous comme autant de patries perdues qu'une saison mystérieuse ressuscite » (Sultan, 1986 : 94). (photo ASPCJE)

où elles sont nées, au point de refuser parfois d'y retourner. Avec certains descendants qui n'ont pas connu l'Égypte, elles semblent partager un manque, qui n'est pas toujours celui du pays mais se rapporte à l'existence passée des parents :

Ce qui ressortait de ce que disaient mes parents, c'était cette douceur de vivre qui faisait presque ressentir la douceur de l'air [...]. Ce n'est peut-être pas

10. C'est le cas des hommes qui perdent pour un temps leur statut socio-économique antérieur.

une nostalgie du retour mais c'est une nostalgie d'une époque, de quelque chose de valeur, [...] c'est plus cette transmission de valeurs, d'atmosphère [...] des valeurs de solidarité, d'amitié, de convivialité, des valeurs de partage¹¹...

L'âge et la position dans les générations, l'insertion dans des réseaux sociaux en Égypte, leur éventuelle recomposition en France ont des conséquences sur le rapport au passé et au présent, par-delà même les expériences et les trajectoires particulières. Il en va de même pour le retour dans le pays : ceux qui n'ont pas connu l'Égypte ou en sont partis très jeunes viennent pour y chercher des traces, mettre des images sur des mots ou trouver une atmosphère visuelle qui compléterait celle, plus intellectuelle, qui leur a été transmise. Certains éprouvent la nostalgie de ces lieux et de ces modes de vie dont ils ont entendu parler ou dont leurs parents ont maintenu une mémoire vive. Cette nostalgie se rapporte à la réminiscence d'un temps et d'un lieu qu'ils n'ont pas vécus, ceux de leurs parents, et à des noms dont ils n'ont souvent pas de souvenirs directs : là, le cimetière Bassatine où le grand-père est enterré, ici, le café Groppi où l'on mangeait des gâteaux « occidentaux », la maison familiale...

Les autres y retournent pour faire le constat d'un désastre ou chercher, dans ce qu'ils ne retrouveront pas, une forme de guérison de la nostalgie :

Quand je regarde un reportage sur Alexandrie et que je vois la corniche, je me dis : « Là, c'est chez moi », mais je sais que je ne pourrais pas y vivre maintenant. Et maman [...] était partie dans un déchirement parce que c'était chez elle, elle y était née [...]. Et elle était restée avec l'impression qu'elle aurait pu continuer à y vivre. Elle m'a remerciée de l'avoir emmenée

parce que ça lui a enlevé sa nostalgie. Elle a réalisé qu'elle ne pourrait plus y vivre¹²...

En ce sens, revenir est une façon de devenir, la nostalgie n'étant pas seulement douleur mais laissant entrevoir, par le retour, une issue à la souffrance (Jankélévitch 1974). Ce retour permet en effet de prendre conscience de la transformation des lieux, de l'écoulement du temps et du caractère éphémère des choses, engageant une conscience du présent et une projection dans l'avenir (Boym 2001).

Pour ceux-là, la langue arabe a une troisième face : qu'ils la parlent ou non, tous en maîtrisent une prononciation qu'ils ont entendue dès l'enfance et que leurs descendants, nés en France, ne pourront que difficilement acquérir. Elle est comme une berceuse dont ils cherchent encore les sonorités au travers des chants d'Oum Kalsoum ou des films égyptiens qu'ils aiment regarder et écouter. Elle ne se rapporte pas seulement à une nostalgie de l'enfance entendue comme un temps dont on garderait le regret du fait de son caractère supposément heureux et innocent ou comme une inclination commune à placer un âge d'or dans « un monde éloigné, où l'on se souvient d'avoir souffert » mais qui « n'en exerce pas moins une attraction incompréhensible sur celui qui y a passé et qui semble y avoir laissé et y rechercher à présent la meilleure partie de lui-même. » (Halbwachs 1925 : 82). Associée à l'enfance, cette nostalgie est aussi au-delà de cette dernière. Elle est la prégnance de ce qui a formé les individus, ce dans quoi ils ont baigné dans les premières années de leur vie. Au fil des expériences, tous les sens y sont mobilisés (Kitson & Mc Hugh 2014) pour tisser les liens avec les lieux, dans les pratiques quotidiennes, dans les routines qui cimentent la relation à l'environnement social. Elle est aussi le sentiment d'un devenir brisé par l'exil, sur lequel il est impossible de revenir :

11. Femme née à Alexandrie en 1955, partie en 1957, fonctionnaire vivant à Paris.

12. Femme née en 1944 à Alexandrie, d'ascendance grecque et des provinces de l'Empire ottoman, enseignante à la retraite vivant à Paris. A quitté l'Égypte en 1956.



Plage d'Agami, Alexandrie, 2008 : « Tu te récites les étés passés à la mer, la tiédeur moite des soirées, les maïs grillés de la Corniche, tu te récites les virées à San Stefano, [...] tu t'abandonnes, aux confins des images, tu t'aventures aux hors-champs, et c'est Paris, la fadeur des murs et des sons, la nostalgie, la haine de la nostalgie » (Cabasso, *in* Hassoun et al. 1984 : 262). (photo M. Baussant)

La nostalgie, c'est un mélange du lieu quitté et c'est aussi... Il s'agit de l'enfance, de l'époque de la vie... De l'enfance et de l'adolescence. Et c'est la vie interrompue. On a été interrompu¹³.

Que l'Égypte soit représentée comme un pays d'origine pour les uns ou un espace de passage pour d'autres, cette prégnance du milieu, enracinée dans l'émotion et l'affectif, se situe au-delà des identifications, des positionnements sociaux ultérieurs ou des seuls liens au territoire. On peut revendiquer des origines arabes ou au contraire s'en distancier et mettre en avant d'autres attaches ou une multi-appartenance. Cette influence du milieu, *via* la langue, semble première par

rapport à ce que l'on désigne par l'identité et qui implique un processus de réflexivité : elle est un son, un chant, une prière, les bruits de la rue qui les berçaient tous les soirs, une odeur, une saveur, une lumière, un habit, des mains qui les ont soignés, leur ont apporté de l'eau. Elle dessine des Égypte multiples, leurs Égypte.

Langue de l'intime

En Égypte, les différentes langues parlées selon les familles, les milieux socio-économiques et professionnels fréquentés, les apprentissages scolaires ou encore les lieux de vie ne renvoyaient pas toujours à une communauté spécifique. Elles étaient aussi déterminées par leur usage social¹⁴.

¹³. Homme né en 1934 à Alexandrie, d'ascendance syro-libanaise, cadre supérieur vivant à Paris. A quitté l'Égypte en 1960.

¹⁴. Ces variations contribuent à expliquer des situations assez hétérogènes où l'on trouve une partie de la diaspora juive d'Égypte

parlant l'arabe couramment et une autre n'en ayant que des rudiments.

En ce sens, elles étaient pour partie complémentaires, employées dans des sphères distinctes de la vie sociale. En témoignent les relations et les échanges en arabe qui, dans nombre de cas, restaient circonscrits à la rue, aux relations avec le personnel domestique ou d'autres types d'employés.

Si la référence aux employés domestiques semble souvent mobilisée pour situer le rapport social avec les musulmans, leur évocation provoque toujours une certaine émotion : non pas seulement parce que leur seul souvenir cristallise la représentation d'un temps privilégié, mais aussi du fait que cette émotion se rapporte aux attaches particulières avec ceux et celles qui ont fait partie de l'intimité des foyers, sans cependant toujours effacer la réalité des hiérarchies sociales :

On n'avait pas une nounou égyptienne mais une *ḥaddāma*, une servante [...] elle [ma mère] lui collait notre nom de famille, c'était comme quelqu'un de la famille. On avait la dame qui venait nous faire la lessive une fois par semaine. [...] Ma mère disait, le mardi, elle décidait de préparer quoi à manger suivant ce que la *ḡassāla* aimait. (Haïm.)

Dans cette configuration, l'arabe est associé à la langue de ces femmes et de ces hommes qui prennent « soin » de la famille et dont le souvenir est indissociablement lié à une Égypte et à un temps désormais révolus. Ils sont présentés comme ceux et celles « qui nous aimaient », renvoyant à une représentation et une image de soi « positives » que l'on regrette (Angé & Berliner 2014 : 10). Certes, toutes les familles n'ont pas eu un ou une employé(e) à demeure, mais la *ḡassāla* (laveuse), la *ḥaddāma* (bonne), la *daada* (nounou), le *bawwāb* (portier) restent des personnages stables et familiers sur le temps long. Ils occupaient souvent le même emploi toute leur vie, transmis généralement à un de leurs enfants. C'est pourquoi ils apparaissent dans les souvenirs comme des figures quasi génériques.

Si dans les entretiens collectés en France, peu de juifs racontent la déchirure du départ, la séparation avec les employés constitue une des rares occurrences où est convoqué le douloureux souvenir d'une rupture définitive avec l'Égypte : non pas forcément les amis que l'on quitte, les membres de la famille qui seront par la suite dispersés, ni les lieux que l'on ne reverra peut-être plus, mais la nounou « qui vivait avec nous à la maison et [...] qui était chargée de s'occuper de nous, des enfants [...] elle voulait venir avec nous quand nous sommes partis [...] elle disait : “Je ne veux pas aller travailler chez d'autres, je veux rester avec vous, emmenez-moi.” Papa a dit : “[...] Je ne peux pas t'emmener, nous-mêmes, nous partons et nous ne savons pas où nous allons.” [silence] »¹⁵. C'est aussi l'exemple de Sayed Abdel Hafiz Ebeid, modeste employé avec qui Albert Pardo entretiendra une correspondance régulière pendant vingt-cinq ans, jusqu'à sa mort :

Il terminait toutes ses missives par cette phrase touchante : « Chez qui travailles-tu Sayed ? Chez monsieur Albert. »

Il voulait me faire comprendre par là que, malgré la séparation, la distance et les années, il me considérait toujours comme son patron et peut-être, en son for intérieur, voulait-il s'imaginer que les choses n'avaient pas changé et que nous étions toujours ensemble. (Pardo 2004 : 261.)

Langue de l'univers domestique, l'arabe reste aussi chez certains, à l'instar du français, une langue familiale présente dans les communications horizontales – entre les parents – et verticales – de parents à enfants –, même quand ces derniers ne sont que des locuteurs passifs. D'autres disent n'en connaître que des rudiments, évoquant par ailleurs une langue « secrète », réservée dans des situations précises aux parents, pour ne pas se faire comprendre de leurs enfants.

L'arabe est enfin évoqué comme une langue de l'intime et de l'affect : il est associé au souvenir de

15. Femme née à Alexandrie en 1941 et partie en 1956, médecin vivant en région parisienne. Sa famille maternelle est originaire de Jaffa et sa famille paternelle, d'Algérie.



Fin d'un repas familial à Alexandrie, où la douceur de vivre « semble écarter toute menace », laissant les uns et les autres « au repos de toute l'histoire, quand bien même l'histoire s'apprête à les disperser, pour toujours une nouvelle fois » (Cabasso, in Hassoun et al. 1984 : 261), 1934. (coll.part.)

la mère qui voit son fils atteint de typhoïde et qui murmure, la main posée sur son front brûlant : « *Môti ana, el walad*¹⁶ » (Oudiz 2007 : 13) ; à l'amour entre un homme et une femme ou à l'amour filial, s'exprimant par certaines incantations, telles que *ba'adi*¹⁷. C'est ainsi qu'Élie¹⁸, en exil en France, écrira un petit répertoire de vingt-quatre mots à destination de ses enfants, qui ne parlent pas l'arabe, dans lequel sept expressions sont des termes d'affection¹⁹, tels que *basboussa* (gâteau de semoule au sirop).

Langue de la vie

La langue est aussi mobilisée par le biais de la nourriture, engageant différentes formes de mémoires, au croisement du public et de l'intime, des expériences privées et des identités collectives (Sutton 2008). Ce qui se joue à l'occasion des préparations culinaires ou des pratiques

commensales dépasse cependant le seul usage de la langue, se suffisant dès lors du nom des plats ou de certains aliments.

La nostalgie de l'Égypte est liée au souvenir des nourritures de l'enfance et de la vie familiale, avec le sentiment de perte qui lui est souvent associé, se référant à un passé libéré dans le présent des contraintes pesant alors sur le sujet (Halbwachs 1925 : 84) :

Je revois les fruits de mon enfance, cultivés, je devrais dire élevés, sans autres engrais que le limon fertile du Nil, irrigués de façon ancestrale par son eau, qui prenaient tout leur temps pour mûrir, réchauffés par le soleil brillant d'Égypte. Leur goût incomparable que je n'ai jamais retrouvé bien que j'aie, depuis, sillonné toutes les latitudes. (Mizrahi 2014.)

16. « Que je meure, mon enfant ! » Il s'agit de la retranscription utilisée par l'auteur.

17. « Après moi » (entendu comme « Que je meure avant toi »).

18. 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.

19. *Ya heloua* : ma belle ; *ya rohi* : mon âme.

Dès lors, «il est assez naturel que, lorsque le sentiment de contrainte a disparu, tout ce qu'il y avait de bienfaisant dans notre contact avec les groupes humains ressorte» (Halbwachs 1925 : 86), restituant ici l'image d'un temps privilégié et d'un espace protégé et ouvert où cohabitaient les différences. Ces dernières, réunies sous le terme *melting-pot*, sont décrites comme ne soulevant guère de questions à l'époque. Cependant, cette représentation coexiste avec la notion de communauté, en tant que catégorie et cadre social, économique et politique séparant les individus en groupes identifiables et hiérarchisés²⁰, elle-même traversée par l'idée de brassage entre juifs venus de contrées diverses et caractérisés par des pratiques sociales, linguistiques et rituelles distinctes.

La nourriture est un élément essentiel de l'évocation du *melting-pot*, en même temps que la capacité à manger et à apprécier certains plats, symboles d'une «authentique» nourriture égyptienne, rarement appréciés par les non-initiés, comme le *fūl* (fèves bouillies), la *moloheya* (plat à base de corète), le *fesih* (poisson saumuré). Elle permet de distinguer ceux qui ont baigné dès l'enfance dans les goûts, les odeurs et les saveurs de l'Égypte. Le rappel de certains plats égyptiens et des pratiques de commensalité donne l'illusion de repasser «réellement par les émotions anciennes. [...] les images que nous reconstruisons empruntent aux émotions actuelles ce sentiment de réalité qui les transforme à nos yeux en objets encore existants, tandis que les sentiments d'aujourd'hui, en s'attachant à ces images, s'identifient avec les émotions qui les ont autrefois accompagnées, et se trouvent du même coup dépouillés de leur aspect d'états actuels. Ainsi nous croyons en même temps que le passé revit dans le présent, et que nous quittons le présent pour redescendre dans le passé» (*ibid.* : 30).

Se réunir pour manger ensemble ces plats ou évoquer, au cours du repas, qui le «caca chinois»²¹ dont on raffolait étant enfant à Alexandrie, qui le sandwich au *fūl* ou la *bamya* (gombos), engage

souvent le souvenir de la vie quotidienne dans les foyers et des grands événements qui scandaient l'existence des juifs, tels que le mariage, pour lequel la jeune femme était appelée à préparer les recettes transmises, la première dent de son enfant, moment où l'on déguste la *belila* (blé cuit) agrémentée de cannelle, d'amandes ou encore de raisins secs, etc.

La référence à ces mets est aussi l'occasion d'une mise en scène de sa part d'égyptianité, dans les liens aujourd'hui souvent ambivalents avec la judéité. Cette mise en scène dit un enracinement dans une culture et un environnement égyptiens maintenant perdus, déconnectés du rapport au politique et au religieux auxquels ils sont de nos jours généralement associés²². Elle met aussi l'accent sur le souvenir des traditions de sociabilité et d'accueil en Égypte et le décalage vécu avec la France :

En Égypte, les maisons étaient toujours ouvertes, on pouvait sonner chez le voisin ou aller chez une copine, même s'ils ne nous attendaient pas. En France, il faut être invité. À l'avance. Chez nous, quand on propose un café ou autre chose, il faut toujours d'abord dire non. C'est une manière de politesse, d'accepter en refusant d'abord. En France, on disait non une fois et c'était fini²³.

Ces plats, souvent accompagnés dans la pratique de certaines formules d'accueil, de salutation ou encore de bénédiction en arabe, peuvent donc être mobilisés comme un trait d'une identité juive d'Égypte, même chez celles et ceux qui, en d'autres occasions, manifestent une distance critique vis-à-vis de l'Égypte. Ainsi, dans un reportage documentaire²⁴, une femme originaire d'Égypte est filmée accueillant une jeune actrice. «*Etfaddali, Etfaddali*», lui dit-elle, en l'invitant à entrer chez elle pour prendre un café, dont l'écume, la *wesh*, est signe de bonne chance. Elle

20. Voir à ce sujet Robert Ilbert (1996).

21. Bonbon à la mélasse.

22. Les notions d'arabe et de musulman étant devenues aujourd'hui, dans les représentations courantes, pratiquement synonymes.

23. Femme née à Alexandrie en 1918, sans profession, vivant en région parisienne.

24. <http://www.youtube.com/watch?v=hy9qzpixh4k> [lien valide en avril 2015].

lui explique les différentes manières de le boire, *mazbout* (moyennement sucré), *alil* (peu sucré), *zeyada*²⁵ (très sucré). Des *maamouls* aux dattes trônent sur la table ainsi que de la confiture de rose. En ajoutant une cuillère de cette confiture à de l'eau, on fait la *maward* (eau à la rose) pour les occasions de fête, toujours accompagnée de la formule d'usage «*Mabrouk*», à laquelle il faut répondre: «*Allah yebārek fik*» («Qu'Allah répande sur toi sa bénédiction»).

«*Wallah*», soupire l'hôtesse, pour signifier le ravissement que procurent les pâtisseries accompagnées d'un café pris en bonne compagnie. Puis les deux femmes se déplacent vers la cuisine où la *takleya*, sauce égyptienne dont on se sert pour la *moloheya*, à base de *kozbara* (coriandre) et d'ail, est préparée. «Quelles sont les origines de la cuisine égyptienne», demande la jeune femme. «Elle vient de très loin», lui répond son hôtesse. De «nos ancêtres en Égypte», et le célèbre *pot meat* de la Bible serait un plat de *moloheya* avec de la viande, devenu très populaire en Égypte. Tout ce qui est cuisiné sous nos yeux sera dégusté le lendemain lors d'une fête, sur fond de musique arabe, rassemblant des juifs d'Égypte au sein d'un centre associatif.

Dans les entretiens, certains plats évoqués constituent des référents dont la seule présence semble suffire pour se projeter dans une Égypte qui appartient à leur passé et à des symboles présents parfois folklorisés. Leur rappel raconte l'histoire d'un déracinement culturel et géographique, comme il dit aussi l'attachement présent à l'Égypte dont la mémoire alimentaire, inscrite dans les noms mêmes des plats, n'a pas oublié les coutumes et les pratiques locales et leur prégnance dans l'articulation de l'identité sociale et culturelle. Mais contrairement à ce qu'observe Joëlle Bahloul (1983) pour l'Algérie, la cuisine n'est pas toujours convoquée comme une pratique sociale de la différence, définissant le juif par rapport au non-juif, même lors du souvenir de fêtes religieuses. Elle est une manière de se définir pour soi-même :

Pour le dîner de ce soir-là, écrit A. Pardo, à propos de Pessah en Égypte, on achète et on prépare le maximum de denrées dont on a été privé durant la semaine qui vient de finir. [...] D'abord du pain, plusieurs genres de pain. Puis, des fromages, des salades : l'*orientale*, composée de concombres, tomates, poivrons verts, oignons frais et persil, puis de *tehina*, celle d'aubergines et poivrons grillés, les fameux *foul* et *falafel* [...], le fameux *fesikh* [...], le tout accompagné de *mekhalelates* (pickles ou variantes), d'oignons verts genre cébette, de la *malana* qui sont des tiges portant des pois chiches encore verts [...] des gâteaux de toutes sortes : *baklava*, *konafa*, *mémena* [...] Le lendemain, dans la matinée, on monte au grenier la caisse contenant la batterie de cuisine cachère, pour Pessah de l'année prochaine, *Incha'Allah*²⁶.

Langue du rituel

Parler de la langue arabe et parler arabe permet de convoquer le souvenir des temps du rituel, qui structurent dès la naissance les principales étapes de l'existence d'un individu et, par-delà, du groupe auquel il se rattache. L'arabe reste en particulier associé à l'image d'une coexistence harmonieuse, rythmée par les fêtes religieuses, occasions d'échanges et de partages. Cette remémoration dissimule les tensions ou les manifestations de rejet que ces fêtes pouvaient parfois susciter.

Les Égyptiens vivaient alors en bonne intelligence avec les autres communautés [...] Les différences étaient acceptées, [...] chacun se servant chez l'autre de ce qu'il y avait de remarquable dans sa pratique religieuse, sa culture ou ses traditions. [...] Les fêtes religieuses des uns et des autres étaient respectées par tous,

25. Est utilisée telle quelle la retranscription des sous-titres.

26. <http://albert.pardo.free.fr/temoignages.htm#pessah> [lien valide en avril 2015].
La *tehina* est une pâte de sésame.

Ramadan, Kippour, Noël et notre préférée Cham el Nissim... (Mizrahi 2014.)

Ce souvenir est le récit d'une insertion des juifs en Égypte depuis de longs siècles, leur permettant de se définir pour eux-mêmes et de signifier en France leur différence, notamment au regard des juifs des autres pays arabo-berbères. L'Égypte y est dépeinte comme le terreau dans lequel l'ensemble des juifs ont grandi et se sont définis, pour un temps, en tant que communauté. L'Égypte et la communauté juive, par-delà même la question des origines des juifs dans le pays, de leur ancrage récent ou ancien, de leur différence ou de leur ressemblance avec d'autres groupes, sont dès lors indissociables dans les mémoires. Mais il s'agit d'une communauté unie dans la nostalgie d'un temps et d'un espace social qu'elle s'attache à réinventer au présent et pour le futur et par un judaïsme égyptien extraterritorial, vaste archipel dont les îlots n'ont d'autres lieux que les hommes et les femmes qui les portent à travers le monde :

On était des juifs égyptiens. Voilà, 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. [...] Mon pays, c'était d'une certaine façon les juifs d'Égypte. (Élie.)

Sans doute l'absence constatée de transmission de la langue arabe, pour ceux qui la parlaient, à leurs enfants, renforce-t-elle le sentiment d'un monde à jamais englouti dont on ne peut transmettre que les bribes. Dans cette reconstruction d'un judaïsme égyptien, les chants et la manière spécifique de les vocaliser tiennent une place particulière : le juif d'Égypte est celui « qui ponctuera d'une mimique gourmande et de

grognements d'aise la modulation des bénédictions sacerdotales, encourageant de la voix ou de ses hochements de tête l'infinie provocation orientale de l'étirement des voyelles, les distorsions des consonnes jusqu'à ce que le souffle se perde et que les plus endurcis laissent tomber quelques larmes d'un extrême plaisir, d'une extrême nostalgie » (Hassoun 1984 : 65).

Certaines synagogues, en Israël, utilisent aujourd'hui dans leur répertoire musical les chansons égyptiennes d'Oum Kalsoum, de Farid Al Atrach, Leila Mourad ou Daoud Hosni, pratiquant une musique proche du *taqsîm*²⁷ :

Des dizaines de juifs sont assis dans la synagogue de Jérusalem, remplis d'un contentement profond, proche de l'ivresse, induit par la musique, alors qu'ils chantent des mots hébreux sur une mélodie de Zakaria Ahmed, ou passent d'un *maqam* à l'autre. [...] Ils chantent les paroles d'une prière, en entendant pratiquement la voix de l'« étoile de l'Orient », Oum Kalsoum, dans le même temps. (Behar 2009.)

De nombreuses anecdotes relatent le succès rencontré par certains juifs égyptiens chantant dans les synagogues en France ou en Israël. L'arabe est intégré dans les poèmes hébreux liturgiques, les cantiques et les *hazanout*²⁸, décrits comme « typiques ». Aux États-Unis, la synagogue égyptienne de Brooklyn dirigée par Ahava Ve Ahba, congrégation fondée en 1979, célèbre tous les ans le *Seder Tawhid de Pessah*²⁹, une « fière tradition égyptienne vieille de plusieurs siècles ».

Le répertoire religieux musical en arabe est employé non seulement pour exprimer la spécificité d'un judaïsme considéré aujourd'hui comme égyptien, mais aussi pour transmettre des valeurs, des représentations ou encore revendiquer un lien à une culture égyptienne. En cela, il s'apparente à une nostalgie positive qui puise dans un passé

27. Selon le *Dictionnaire de la musique* (Larousse), il s'agit d'une improvisation modale instrumentale solo dans les musiques arabes. Dans les formes archaïques actuelles, il illustre sur un pentacorde ou une octave un mode musical (*maqâm*, *dastgâh*) avant le chant ou entre deux chants. Voir <http://www.larousse.fr/encyclopedie/musdico/taq>

[s%c3%aem/170317#4prj1hkhkzmjo50x.99](http://www.larousse.fr/encyclopedie/musdico/taq) [lien valide en avril 2015].

28. Art vocal développé par les *hazanîm* (chantres) chargés de diriger les offices religieux.

29. Tradition suivie en Égypte, se déroulant dans les synagogues la nuit de *Roch Hodech Nissan*. Voir le site de l'Historical Society

of Jews from Egypt. <http://www.hsje.org/Seder%20E1%20Tawhid.html> [lien valide en avril 2015].



Communiantes dans les jardins de la grande synagogue d'Alexandrie : «Aucune parole pourtant ne détient à elle seule le secret privilégié de ces images muettes. Chacune est un miracle, chargé d'espace condensé, un raccourci sommaire de voyages aléatoires. Quel sort a voulu qu'elle échappe, au-delà des corps, au désastre ? » (Cabasso, *in* Hassoun et al. 1984 : 261), 1932. (coll.part.)

regardé comme une matière première, pour se projeter et mettre en œuvre des projets collectifs. Cette nostalgie est une construction sociale du regret, qui n'est pas un désir de retour en arrière ni le signal d'un refus du présent, mais « un regard sur le chemin parcouru, une manière de dire que ce chemin n'a pas été solitaire, que nous l'avons fait ensemble » (Rautenberg 2003 : 19).

La référence à la culture et à la langue arabes n'est pas seulement insérée dans les mélodies, les paroles ou les manières de chanter. Elle l'est aussi dans certains rituels qui engagent le souvenir des modes de vie propres aux juifs en Égypte ainsi que l'histoire d'un premier exil. En Égypte, le joyeux souvenir du *Seder* de Pâque célèbre la sortie d'Égypte comme une libération et une promesse, « alors qu'en fait, on ne comptait absolument pas quitter l'Égypte³⁰ ». La nuit de la *Haggadah*, « la coutume est de donner à chaque petit enfant à son tour une serviette pliée avec un morceau de *matza* à l'intérieur, qu'il porte alors sur son épaule

en commémoration des paquets que les enfants d'Israël portaient quand ils ont quitté l'Égypte. L'officiant mène le dialogue suivant avec chaque enfant à son tour :

- *Gayy-e mnēn* [D'où viens-tu] ?
 - *Min miṣrāyim* [D'Égypte].
 - *Werāyeh fēn* [Et où vas-tu] ?
 - *'Ala yeruṣalāyim* [À Jérusalem]³¹.
- (Rosenbaum 2002 : 43.)

À ce dialogue, précise Élie, les juifs d'Alep installés en Égypte ajoutaient :

- *Wa zowādtak eih* [Et quel est ton « plus »] ?
- *Matza*³².

De nos jours, ce premier Exode est revisité à travers ce que certains nomment le second Exode, lequel marque non pas une naissance mais une mort, celle de la communauté juive en Égypte et

³⁰. Femme née en 1918, *op. cit.*

³¹. Ma traduction.

³². Il s'agit de la retranscription de l'arabe d'Élie.



Visite à la synagogue Eliahou Hanavi, Alexandrie, 2010 : « Si tu n'as pas entendu leurs sanglots devenir prières et leurs prières chants d'outre-mémoire ; renonce, il vaut mieux, à parler de solitude » (Jabès 1963 : 83). (photo M. Baussant)

de son ancrage « trois fois millénaire ». Il n'est pas une libération que l'on célèbre mais une perte que l'on pleure encore, ni la promesse d'un accomplissement collectif mais le constat irréversible d'une part désormais manquante de soi.

Langue de la coupure

La nostalgie naît souvent de la coupure avec un état antérieur, créant un ailleurs idéalisé, désormais inaccessible d'un point de vue temporel plus que géographique. L'ambivalence des relations à la langue arabe, à la fois miroir attractif qui dit l'ancrage profond dans le pays et repoussoir de la modernité, est sous-tendue par un paradoxe. En Égypte, où de nombreux juifs avaient immigré, leurs identifications dépendaient à la fois de leurs lieux d'implantation et de leurs provenances antérieures, dont on maintenait parfois, non sans nostalgie, le souvenir. Sur place, ils rêvaient aussi de la France comme d'une patrie spirituelle, sans parfois avoir aucun lien passé avec cette

dernière. Aujourd'hui, à nouveau exilés dans cet ailleurs auquel ils aspiraient jadis et satisfaits de leur vie en France, c'est pourtant de l'Égypte qu'ils rêvent, c'est là qu'ils reconstruisent des racines ou tout simplement une précédence, au point que certains se définissent comme *ašli mašri* – « originaires d'Égypte » – (Baussant 2013). En elle, se concentre le souvenir d'une terre natale où la question de l'appartenance ne se posait pas, voire où il était bon et « naturel » de se sentir étranger, y compris, selon d'aucuns, pour certains « Arabes égyptiens »³³.

Ainsi, reconfigurée au gré des exils multiples et des contextes sociaux, la nostalgie n'implique pas nécessairement de doter le présent d'une valeur négative pour auréoler le passé comme un âge d'or (Pickering & Keightley 2006 : 922). Dans la production de cet imaginaire nostalgique, c'est l'idée de terre natale qui constitue ici un espace-repère fondamental, et non la nation, dont l'émergence en Égypte signe, selon certains, leur progressive exclusion du pays. L'accent est

33. Femme née en 1941 (Baussant 2013).



Un groupe d'employés des grands magasins Hannaux en excursion aux pyramides, dans la superposition des histoires et des ancrages millénaires. Le Caire, 1951. (coll.part.)

dès lors mis sur l'histoire longue des juifs en Égypte³⁴, 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 terre natale. Cohabitent de ce fait 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. Par-delà les strates multiples de la dispersion des juifs, cette terre constitue un ancrage et un passage, socle double autour duquel s'articule le maintien d'une conscience communautaire, entre deux Exodes : l'un mythe historique et objet de mémoire, célébré comme une alliance fondatrice ; l'autre remémoré comme une rupture douloureuse, où l'Égypte n'est plus espace mythique mais espace approprié

où s'inscrivait, non sans ambivalence, le possible devenir des juifs. Sans oblitérer la multiplicité des références issues de matrices culturelles diverses, ce groupe se structure autour de ce socle sur lequel s'étaye une mémoire des origines et les origines de leur mémoire :

Ces juifs dont l'histoire et la vie se sont passées en Égypte, qui ont participé, subi, orienté l'histoire de ce pays, ne sont juifs que parce que des dizaines de siècles auparavant leurs ancêtres y étaient esclaves et en sont sortis. (Nawawi 1981 : 217.)

Dans ce passage d'une Égypte où l'on se disait étranger quand on y vivait, à une Égypte que l'on revendique comme son *homeland* lorsqu'on n'y est plus, l'expérience du départ constitue un

34. Ce motif d'un enracinement multiséculaire en Égypte est antérieur au départ contemporain des juifs hors de l'Égypte (Beinin 1996).

dénominateur commun. Car « tout va changer, même boire de l'eau sera une épreuve », se rappelle Sam Mizrahi (2014) quand, à dix ans, il boit, en larmes, son premier « verre d'eau de l'Exode » dans l'avion des réfugiés de la Swissair. Et la langue arabe est mobilisée pour dire une perte au moins double : celle du départ d'Égypte, et celle qui, sur place, s'enracine en amont dans une histoire déjà longue d'exils³⁵. Elle se concrétise avec l'abandon par les uns de la langue arabe de leurs parents, en faveur du français, et le désintérêt des autres pour la langue du pays où ils se sont implantés.

Qu'il s'énonce comme nostalgie d'ailleurs hors d'Égypte ou nostalgie présente de l'Égypte, ce passé relate aussi une double dénégation : celle de leur histoire en Égypte par les juifs eux-mêmes avec l'adoption de langues et de nationalités d'emprunt³⁶, et celle sur place et ailleurs, par d'autres, d'un enracinement et d'un passage dans le pays. « 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 ? », questionne Jacques Hassoun (1981 : 369). Il existe certes une continuité de la présence juive passée en Égypte, notamment à travers des lieux comme les synagogues restantes. Mais elle est trop ténue pour permettre de cultiver une mémoire historique. Les échanges avec les personnes rencontrées sur place, surtout celles nées après 1956, témoignent soit d'un relatif oubli, soit d'une occultation et révèlent aussi le danger d'évoquer ce passé avec des étrangers. Tout au plus, à l'heure même où cette communauté est en voie de disparaître complètement sur place, commence-t-on à l'évoquer publiquement.

Ailleurs, ces expressions nostalgiques apparaissent souvent anachroniques, voire moralement condamnables. Évoquer le passé comme un temps privilégié n'équivaut cependant pas, chez mes interlocuteurs, à nier la réalité d'un univers où les hiérarchies étaient aussi liées à la présence coloniale. Soucieux de ne pas véhiculer

une vision partisane de l'histoire ni d'afficher publiquement des positions politiques tranchées, la plupart conservent le souvenir de leur position « subalterne » au regard de la puissance anglaise, et minoritaire, en tant que communauté et par rapport à la majorité égyptienne musulmane dans un pays où, jusqu'aux réformes des *Tanzimāt* dans la première moitié du XIX^e siècle, et l'abolition de la *jizya* en 1855, les non-musulmans avaient le statut de *dhimmis*³⁷.

L'ambiguïté de la nostalgie réside donc pour partie dans les représentations multiples associées, selon les contextes et les interlocuteurs, à ce passé : hors des communautés affectives qui ont vécu en Égypte, peut-on évoquer publiquement le regret d'un passé lié au monde colonial ? Et à l'intérieur des communautés juives, peut-on déplorer dans le présent un temps où arabité et judéité n'étaient pas toujours deux termes contradictoires ? Elle conduit ainsi à porter une attention particulière aux conditions sociales dans lesquelles se construisent ces formes nostalgiques et à leurs articulations avec les mémoires vives, par-delà une conception déterministe (le rapport à un événement fondateur traumatique) ou finaliste (l'instrumentalisation du passé) (Lavabre 2007).

Reconnaître, être reconnu et se reconnaître

L'arabe, langue de la mémoire, permet enfin de reconnaître l'Égypte d'aujourd'hui « comme un pays jamais connu et où seule la trace, dans notre mémoire, de cette langue oubliée nous permet le repérage des lieux » (Nawawi 1978 : 29). À ce titre, il fonctionne à la fois comme une marque et un indice donnant accès à une reconnaissance (Cassin 2013 : 40). Celle-ci semble cependant toujours en partie manquée, où l'on découvre que ce n'est pas l'absence du lieu qui est douloureuse, lieu où il est possible de revenir, mais celle des retrouvailles avec lui, dans un autre temps que celui, irrémédiablement perdu, du passé.

35. Cette évolution n'est cependant pas propre aux juifs, certains de mes interlocuteurs aimant à souligner que « même Farouk parlait en français avec ses sœurs ».

36. L'acquisition d'une nationalité étrangère était jusqu'en 1947 fortement convoitée,

notamment du fait du régime des Capitulations et des tribunaux mixtes (Ilbert 1996).

37. À l'exception de ceux relevant d'une puissance étrangère. En échange de leur soumission à la souveraineté musulmane, ce statut garantissait une protection souvent assortie de

mesures discriminatoires et du règlement d'impôts spéciaux – notamment *jizya* et *kharaj*.



Cinéma Rialto, Alexandrie, 2008 : « L'Europe plus vraie que nature que l'on retrouve aux quatre coins du monde, dans des lieux privilégiés fondés par des nostalgiques qui ont tout mis ensemble » (Rispoli & Depaule, 2010 : 36). (photo M. Baussant.)

C'est aussi un espace social et humain, qualitativement hétérogène et ayant une valeur spécifique, tous deux situés dans une histoire désormais sans devenir (Jankélévitch 1974), qu'ils regrettent. C'est enfin la conscience d'une « disparition de son moi passé » (Lambony 2012 : 6).

Rarement ces retours sont-ils définis comme des voyages de loisir. Un des motifs principaux reste de revoir les lieux où ils ont grandi, prié, où ils se sont fait des amis et où les membres de la famille sont enterrés. S'y ajoute le désir de visiter l'Égypte, qu'ils connaissent peu en dehors de leur ville natale. Mais entre la gare de Ramleh, le lycée français, le cinéma Rialto ou encore le dernier logement familial, il faut traverser des rues qui

ont changé de noms, se mêler à la foule du tram qui ne ressemble plus à celle d'autrefois, avec son ancien mélange de populations. Les traces du passé qu'ils recherchent et dont ils chérissent le souvenir sont paradoxalement la cause même de leur nostalgie.

Ce sentiment de décalage est encore renforcé par l'impression de retrouver sur place une identité des choses mais sans les personnes qui leur sont liées dans le souvenir :

La maison est la même ! Mais ce n'est plus la maison. [...] Il y avait un ascenseur. Maintenant l'ascenseur est devenu une cage où le portier, le *bawwāb* tient ses poulets³⁸.

38. Né en 1938, à Alexandrie, journaliste à la retraite, installé à Tel-Aviv.

Néanmoins, ce décalage ne laisse guère intact un sentiment de regret ou de rancœur. Tout au plus subsistent un manque et une sensation de peur – peu évoquée dans les entretiens et qui existait sans doute autrefois, mais plus rarement.

Hors d'Égypte, c'est l'arabe, langue désormais étrangère, qui permet l'accès au passé dans un pays aujourd'hui transformé :

C'est comme retrouver quelqu'un de méconnaissable mais dont on retrouve certains traits, certaines expressions. Alors il y a bien sûr ce qui reste et qui est fort, c'est la langue arabe. [...] Et donc les retours en Égypte et à Alexandrie, le bonheur c'était de retrouver la langue arabe et de recommencer à parler³⁹...

Elle permet de reconnaître et d'être reconnu :

Je descends au bout de la rue Souq Al Hosr⁴⁰, sur le Midan. [...] Et après cinq minutes maximum, des gens nous entourent [...] ils ne m'ont pas vu depuis 1953, [...] voilà le fils de *khawaga* J. ! Certains même se souvenaient de mon nom, Haïm. Étonnant.

L'arabe reflète un lien à l'Égypte, reconnu comme tel, y compris dans ce pays ou dans d'autres pays arabes, notamment du fait de leur accent. Ce lien est mis en scène, non sans ambivalence, lors des voyages de retour en Égypte et permet d'observer une relation en quelque sorte inversée : évoquant leur passé en Égypte, beaucoup déclarent qu'ils s'y sentaient étrangers et étaient considérés comme tels. Mais aujourd'hui, ils aiment souligner toutes les occasions où, lors de leur voyage, ils sont reconnus comme étant des Égyptiens. En 2008, lors d'un voyage collectif, je note à plusieurs reprises la manière dont certains, se distançant dans l'entre-soi des Égyptiens, n'hésitent pas à se revendiquer fils ou fille du pays dans leurs interactions avec ces derniers

et ne masquent pas leur satisfaction quand l'un d'eux déclare : « *Enta maşri!* » (« Tu es égyptien ! ») ou « *Enti maşriya!* » (« Tu es égyptienne ! »). À leur arrivée en Égypte, ils sortent leur ancien passeport sur lequel est tamponné « sortie sans retour » pour obtenir une exemption de visa, autre marque de reconnaissance. C'est le cas de Faten qui, à peine arrivée dans sa ville natale, s'adresse à tout le monde en arabe, y compris à son mari qui ne comprend rien. Elle sort sa vieille carte d'identité égyptienne, pour obtenir les prix réservés aux Égyptiens. Ce qui compte pour elle n'est pas de payer moins cher mais d'être reconnue comme Égyptienne. Dans le même temps, elle exprime un réel souci de marquer sa différence : « Ce n'est pas la même chose », tranche-t-elle à plusieurs reprises lorsque je la questionne sur les frontières qu'elle établit entre elle, pourtant née en Égypte et issue d'une famille syro-libanaise, et les Égyptiens.

Le retour au pays est l'occasion de mettre en scène une identité particulière en utilisant le passé. Ce passé est mobilisable lors des visites des maisons d'enfance où certains doivent solliciter l'aide des habitants du quartier pour retrouver des lieux, demander la permission d'entrer dans leur ancien appartement, dans leur école, ou encore pour visiter la synagogue ou le cimetière. Ils se trouvent ainsi dans une situation de demande à l'égard des Égyptiens musulmans, coptes ou juifs, dont ils ne maîtrisent pas toujours l'issue. Le rappel des origines égyptiennes n'est pas non plus toujours couronné de succès, notamment dans les échanges commerciaux ou dans les relations avec les chauffeurs de taxi, qui exigent une somme que bien peu d'Égyptiens seraient à même de payer.

Si par le biais de cette langue il est possible de reconnaître et d'être, dans une certaine mesure, reconnu, l'emploi de l'arabe permet enfin et surtout de se reconnaître. Certes, le statut de cette langue comme celui de la culture arabe et égyptienne demeurent ambigus. Mais en exil, cette ambiguïté évolue. L'usage de l'arabe, tel qu'il est intégré au français ou dans l'alternance codique, joue comme un trait commun et un

39. Intervention orale d'Eglal Errera aux rencontres « Livres des mondes juifs et Diasporas en dialogue » (Paris, 5 mars 2011).

40. Il s'agit de noms de lieux. *Khawaga* est

un terme, sans doute passé du turc à l'arabe égyptien, qui viendrait du mot d'origine persane, *khodja*, titre donné en Iran et en Turquie à un enseignant ou à un lettré, puis

appliqué aux princes puis aux riches négociants. Il était en général donné aux étrangers ou aux personnes « européanisées » (Luthi 2005).

marqueur d'égyptianité. Réactivé à l'occasion des échanges sociaux ou dans des contextes d'évocation du passé, il est un signe de reconnaissance de l'entre-soi, notamment du fait de la prononciation – qu'il s'agisse de l'accent égyptien que conservent souvent mes interlocuteurs en parlant le français ou de la manière propre de prononcer certaines lettres⁴¹ en arabe. Mais paradoxalement c'est aussi du fait de cet accent qu'ils peuvent être identifiés en France comme des Égyptiens ou plus généralement des Arabes.

Pour Roch Hachana, on se souhaite ainsi « *Kol sana wenta tayeb!* », généralement suivi, mais pas toujours, d'un « *Shana tova oumetouka!* »⁴². Il n'est pas rare de commencer ou de terminer un échange, par oral ou par écrit, par les formules « *Marhaban* », « *Ahlan wasahlan* », « *Salāmāt* »⁴³ ou encore le samedi soir, à la fin du Shabbat, de souhaiter un « *Gum'etak haḍra* » (« Que ta semaine soit verte! ») auquel il faut répondre « *Haḍra Ayyāmak* » (« Et verts tes jours ») ou, dans une version plus recherchée : « *Wugum'etak zayy es-sal'* » (« Que ta semaine soit aussi verte que l'oseille »).

D'autres, sur Internet, font travailler leur mémoire à partir de cette langue et échangent partiellement ou entièrement en arabe :

Ya khawaga Andrea MARHABA, répond Joseph à un de ses amis en me doublant le message. Je n'ai rien compris de tous ces mails. Si Madame Michèle voudra qu'on se rencontre – *AHLAN WASAHLAN*⁴⁴. Mais j'espère bien qu'elle va emmener avec elle du ⁴⁵عصير قصب. Mon n° de téléphone est [masqué pour la publication]. Pas de portable. *Shed helaq*⁴⁶ ya sidi. Joseph ⁴⁷يوسف.

L'arabe est mélangé de cette façon au français pour évoquer certains souvenirs, dans des termes d'adresse, de salutation ou de bénédiction

ou encore en fonction des interlocuteurs, afin de construire un rapport de connivence ou de distance. Son emploi fonctionne comme signe de reconnaissance, dans le partage de significations fondées sur une expérience commune du passé auquel d'autres ne peuvent pas s'identifier. Ce langage propre passe par une évocation complexe, composée de bribes d'histoires, de rappels souvent disjoints de faits passés (Capo 2010), faisant souvent office d'aide-mémoire, où chaque langue semble avoir une fonction précise : comme si certains souvenirs, lieux, personnes ou choses, expressions et plaisanteries ne pouvaient être évoqués que par son intermédiaire⁴⁸. La réception, la compréhension ou l'intégration de ces bouts d'histoires dans une vision d'ensemble impliquent souvent de connaître les usages sociaux, les inférences, le langage qui les structurent, comme en atteste ce témoignage paru dans le bulletin *Nahar Misraïm*, publié par l'Association pour la sauvegarde du patrimoine culturel des juifs d'Égypte :

Ayou [Oh lala] encore une *nokta* [plaisanterie]. Elle va peut-être être *baikha* [bête], ou alors *adima* [déjà connue] ; [...] Puis, j'ai dit : « *Balash Kalam faregh ya Jo* [tant pis pour les balivernes Jo], ouvre le mail *alatoul* [tout de suite], c'est le premier de la journée et tu feras un bon *istiftah* [début/ouverture]. [...] *Etfadal* [s'il te plaît/je t'en prie] ouvre le mail. *Yala* [vas-y]. » Dans d'autres temps je me serais répondu : « *Bokra fil michmich* [demain dans les abricots]. » J'ai préféré répondre : « *Ala gyni wa rassi* [sur mes yeux et ma tête] »⁴⁹. (Jésua 2007.)

Ni évocation vers un passé définitivement perdu, vidé de toute référence politique, ni critique du présent ou vision alternative face aux changements sociaux⁵⁰ (Angé & Berliner 2014), les expressions

41. Telles que le *jīm* prononcé « guim » en Égypte.

42. J'utilise ici la retranscription employée par mes interlocuteurs : « Que toute l'année soit pour toi plaisante / Que tu sois bien (en bonne santé) toute l'année. »

43. « Bonjour », « Bienvenue », « Salutations ».

44. *Marhaban* : « Bonjour » ; *Ahlan wasahlan* : « Bienvenue ».

45. Jus de canne à sucre.

46. *Shed helaq*, littéralement « Tire fort », qu'on peut traduire par « Sois fort ».

47. Youssef.

48. Ainsi, comme noté plus haut, on emploie le terme « *kozbara* » pour la coriandre mais je n'ai jamais entendu le mot « *toum* » pour désigner l'ail.

49. Ma traduction.

50. Du moins en France. Cette analyse serait à réviser notamment concernant les juifs d'Égypte installés en Israël.



Alexandrie, 2010 : « Ma *hâra* a disparu. Elle est devenue coin de rue. Je l'ai parcourue sans reconnaître personne et personne ne m'a reconnu. [...] Le *hiatus* de mon enfance a disparu. Plus de fracture, plus de différence » (Rispoli & Depaule, 2010 : 36). (photo M. Baussant.)

nostalgiques développées par les juifs d'Égypte en France permettent de saisir quelques-uns des mécanismes concrets par lesquels mémoire et identité, dans un contexte social donné, se rencontrent et certains des enjeux qu'implique une telle rencontre.

Sans doute les relations décrites entre langue et souvenirs pourraient-elles s'appliquer à d'autres communautés dont les juifs ont naguère, en Égypte, partagé l'existence. Mais les manières dont ils continuent de faire vivre et évoluer une identité que d'aucuns considèrent aujourd'hui comme un oxymore, liant la judéité à un autre référent, l'égyptianité, dessinent leur spécificité. C'est dans l'Égypte comme matrice, qui les constitue à la fois comme autre et comme soi, que s'enracine leur nostalgie, dans une tension entre l'attachement à un paradis perdu et l'image d'une terre dont il faut nécessairement se séparer pour exister. Cette nostalgie se constitue dans un entre-deux paradoxal, à la fois temporel – comme regret d'un temps passé avec lequel il ne faut pas rompre le fil et comme volonté d'oublier pour ouvrir une nouvelle page d'histoire – et spatial – entre aspiration à l'enracinement et inscription dans une errance (Cassin 2013 : 54). Entre mémoire et oubli, elle renvoie à la fois à une rupture passée inscrite dans un temps court et à un processus de longue durée, la prise de conscience progressive de la perte et de ses effets. En ce sens, elle ne restitue pas seulement l'expérience passée d'une perte, mais aussi l'idée d'une disparition à venir, celle d'un monde englouti et de ses derniers « acteurs ».

Les retours des juifs en Égypte peuvent-ils être réduits à l'expression nostalgique d'un âge d'or et au désir de revenir dans un temps révolu ? Ou sont-ils aussi une manière de prendre conscience d'un état qui n'existe plus – celui d'être juif en Égypte – dans un pays qui reste leur terre natale mais n'est plus le leur, en mettant l'accent sur une identification juive désormais diasporique qui prend ses racines en Égypte (Levy 1997) ? Qu'ils se disent égyptiens ou non, leur nostalgie du pays renvoie à l'environnement humain, physique et sensoriel qu'ils ont connu, qu'ils portent en eux. Elle est aussi un ressort contre l'expérience intime d'une mort sociale, qui se concrétise ici par le fait « 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 » (Aciman 2011a : 366).

Telle est la puissance des souvenirs reliés à la langue, unissant, par-delà les pertes et les ruptures, des niveaux d'expériences très divers, des plus intimes aux plus sociales, au croisement des biographies individuelles et des identités collectives (Sutton 2008). À travers elle, les personnes rencontrées disent un « être de là » et d'ailleurs, un point d'ancrage et de passage, une identité et une différence constitutive, préservant ainsi le long fil de leur histoire dans des temps et des lieux qui se confondent souvent avec l'espace de la communauté. Ces derniers ne sont pas dépeints comme des temps stables, des espaces culturellement et historiquement homogènes, et il ne s'agit pas d'une communauté unie et uniforme. C'est au contraire le souvenir de leur hétérogénéité, de leurs contradictions et de leurs transformations qui est cultivé. Leur nostalgie s'enracine dans ce hiatus entre être « natif de » et être juif, dans le long chemin qui les a menés hors d'Égypte, puis en Égypte et à nouveau hors d'Égypte :

Je n'appartenais pas à l'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. [...]
La France était la maison de mon
âme, ma maison imaginaire,
et le restera toute ma vie.

Avec leur départ, cette « seconde sortie » à partir de laquelle se structure une communauté juive diasporique d'Égypte, c'est désormais là-bas que leurs pensées dérivent :

Ce ciel et rien d'autre, ces plages
et rien d'autre, et ce genre de personnes
et rien d'autre. Évacuée, 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 2011b.) ■

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

ACIMAN ANDRÉ (dir.), 1999

Letters of transit. Reflections on exile, identity, language and loss, New York, The New Press.

ACIMAN ANDRÉ, 2011a [1994]

Adieu Alexandrie, Paris, Flammarion.

ACIMAN ANDRÉ, 2011b (6 février)

« An Alexandrian in search of lost time », *Newsweek* [en ligne], <http://www.newsweek.com/alexandrian-search-lost-time-68691> [lien valide en avril 2015].

ANGÉ OLIVIA & DAVID BERLINER, 2014

« Anthropology of nostalgia. Anthropology as nostalgia », in Olivia Angé & David Berliner (dir.), *Anthropology and Nostalgia*, Oxford, Berghahn Books, p. 1-16.

APPADURAI ARJUN, 2005

Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation, Paris, Payot & Rivages, coll. « Petite bibliothèque Payot ».

BAHLOUL JOËLLE, 1983

Le culte de la table dressée. Rites et traditions de la table juive algérienne, Paris, Métailié, coll. « L'Honnête volupté ».

BALARD FRÉDÉRIC, 2010

« "Les plus âgés des âgés" : une culture vivante aux portes de la mort. Analyse ethno-anthropologique d'une population en devenir », *Bulletin Amades* [en ligne], <http://amades.revues.org/1135> [lien valide en avril 2015].

BAUSSANT MICHÈLE, 2013

« Étrangers sans rémission ? Être juif d'Égypte », *Ethnologie française*, vol. 43, n° 3

« Des mondes juifs contemporains », p. 671-678.

BEHAR ALMOG, 2009 (1^{er} octobre)

« Umm Kulthum in the men's section », *Haaretz* [en ligne], <http://www.haaretz.com/umm-kulthum-in-the-men-s-section-1.6857> [lien valide en avril 2015].

BEININ JOËL, 1996

« Egyptian jewish identities. Communitarianisms, nationalisms, nostalgias », *Stanford Electronic Humanities Review*, vol. 5, n° 1, « Contested politics. Religious disciplines & structures of modernity » [en ligne], <http://web.stanford.edu/group/SHR/5-1/text/beinin.html> [lien valide en avril 2015].

BOLZINGER ANDRÉ, 2007

Histoire de la nostalgie, Paris, Campagne Première, coll. « Campagne première-recherche ».

BOYM SVETLANA, 2001

The Future of nostalgia, New York, Basic Books.

CAPO MANON, inédit (2010)

« Quelles transmissions pour "l'histoire des clans" ? Divergences à propos du bon usage des histoires familiales kanak de la région de Bayes ».

CASSIN BARBARA, 2013

La Nostalgie. Quand donc est-on chez soi ? Ulysse, Énée, Arendt, Paris, Autrement, coll. « Les grands mots ».

DERRIDA JACQUES, 1996

Le Monolinguisme de l'autre. Ou la prothèse d'origine, Paris, Galilée, coll. « Incises ».

JABES EDMOND, 1963

Le Livre des questions, Paris, Gallimard.

GÉRARD DELPHINE, 1996

« Le choix culturel de la langue en Égypte. La langue française en Égypte dans l'entre-deux-guerres », *Égypte / Monde arabe*, n° 127-128, « Les langues en Égypte », p. 253-284. Disponible en ligne, <http://ema.revues.org/1942> [lien valide en avril 2015].

HALBWACHS MAURICE, 1925

Les Cadres sociaux de la mémoire, Paris, Félix Alcan, coll. « Les travaux de l'Année sociologique ».

HALBWACHS MAURICE, 1950

La Mémoire collective, Paris, PUF.

HASSOUN JACQUES, 1978

« Juifs d'Égypte... Entre Orient et Occident », in « À la recherche des juifs d'Égypte », manuscrit collectif inédit, p. 16-25.

HASSOUN JACQUES, 1981

« Les langues de l'exil », in Maurice Olender (dir.), *Le Racisme. Mythes et sciences. Pour Léon Poliakov [Mélanges Léon Poliakov]*, Paris, Éditions Complexe, p. 367-376.

HASSOUN JACQUES et al., 1984

Juifs d'Égypte. Images et textes, Paris, Éditions du Scribe.

HASSOUN JACQUES, 1985

Alexandries, Paris, La Découverte.

HUYSEN ANDREA, 2003

Present Pasts. Urban palimpsests and the politics of memory, Stanford, Stanford University Press, coll. « Cultural memory in the present ».

ILBERT ROBERT, 1996

Alexandrie 1830-1930. Histoire d'une communauté citadine, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, coll. « Bibliothèque d'étude ».

JANKÉLEVITCH VLADIMIR, 1974

L'Irréversible et la Nostalgie, Paris, Flammarion, coll. « Nouvelle bibliothèque scientifique ».

JÉSUA JO, 2007

« Le français parlé en Égypte », *Nahar Misraïm. Bulletin de l'Association pour la sauvegarde du patrimoine culturel des juifs d'Égypte (ASPCIE)*, n° 130, p. 21.

KITSON JENIFER & KEVIN MC HUGH, 2014

« Historic enchantments – Materializing nostalgia », *Cultural Geographies* [en ligne], <http://cgj.sagepub.com/content/early/2014/09/20/1474474014549946.abstract> [accès restreint, valide en avril 2015].

KRÄMER GÜDRUN, 1989

The Jews in modern Egypt, 1914-1952, Seattle, University of Washington Press, coll. « Publications on the Near East, University of Washington ».

LAMBONY PHILIPPE-GERVAIS, 2012

« Nostalgies citadines en Afrique Sud », *EspacesTemps.net*, « Travaux » [en ligne], <http://www.espacestemp.net/articles/nostalgies-citadines-en-afrique-sud/> [lien valide en avril 2015].

LAROUSI FOUED (dir.), 1997

Plurilinguisme et identités au Maghreb, actes de colloque (Mont-Saint-Aignan, 2-3 mai 1996), Rouen, Publications de l'université de Rouen.

LAVABRE MARIE-CLAIRE, 1994

Le Fil rouge. Sociologie de la mémoire communiste, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.

LAVABRE MARIE-CLAIRE, 2007

« Paradigmes de la mémoire », *Transcontinentales*, n° 15, « Le défi sanitaire », p. 139-147. Disponible en ligne, <http://transcontinentales.revues.org/756> [lien valide en avril 2015].

LEVY ANDRÉ, 1997

« To Morocco and back. Tourism and pilgrimage among Moroccan-Born Israelis », in Eyal Ben-Ari & Yoram Bilu (dir.), *Grasping Land. Space and place in contemporary Israeli discourse and experience*, Albany, State University of New York Press, coll. « SUNY series in anthropology and Judaic studies », p. 25-46.

LUTHI JEAN-JACQUES, 2005

En quête du français d'Égypte. Adoption, évolution, caractères, Paris, L'Harmattan.

MIZRAHI SAM, 2014 [2005]

« Rappelle-toi de te souvenir », *Souvenirs d'Égypte par Albert Pardo*, « Témoignages et souvenirs » [en ligne], <http://albert.pardo.free.fr/temoignages.htm> [lien valide en avril 2015].

NAGGAR CAROLE, 2007

Égypte, Retour. Récit, Paris, Éditions Nahar Misraïm.

NAWAWI CHARLES, 1978

« Témoigner dans ces lignes de l'origine », in « À la recherche des juifs d'Égypte », manuscrit collectif inédit, p. 28-31.

NAWAWI CHARLES, 1981

« Traces », in Jacques Hassoun (dir.), *Juifs du Nil*, Paris, Le Sycomore, p. 209-220.

ODIZ ALBERT, 2007

Une jeunesse égyptienne, Paris, Éditions Nahar Misraïm.

PARDO ALBERT, 2004

L'Égypte que j'ai connue, Paris, Éditions Nahar Misraïm.

PICKERING MICHAEL & EMILY KEIGHTLEY, 2006

« The modalities of nostalgia », *Current Sociology*, vol. 54, n° 16, p. 919-941.

PISTRICK ECKEHARD, 2013

« Performing absences. Seasonal returns in South Albanian villages », *Ethnologie française*, vol. 43, n° 1, « Pays perdus, pays imaginés », p. 65-75.

POLLACK MICHAEL, 2000

L'Expérience concentrationnaire. Essai sur le maintien de l'identité sociale, Paris, Métailié, coll. « Suites sciences humaines ».

RAUTENBERG MICHEL, 2003

La Rupture patrimoniale, Grenoble, À la croisée, coll. « Ambiances, ambiance ».

RETHMANN PETRA, 2008

« Nostalgie à Moscou », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 32, n° 11-2, « Mondes socialistes et (post)socialistes », p. 85-102. Disponible en ligne, <http://www.erudit.org/revue/as/2008/v32/n1-2/018884ar.pdf> [lien valide en avril 2015].

RISPOLI MARIO & JEAN-CHARLES DEPAULE, 2010

Italien du Caire. Une autobiographie, Marseille / Aix-en-Provence, Éditions Parenthèses / Maison méditerranéenne des sciences de l'homme, coll. « Parcours méditerranéens », série « Écritures ».

STAROBINSKI JEAN, 2012

L'Encre de la mélancolie, Paris, Éditions du Seuil, coll. « La librairie du XXI^e siècle ».

SULTAN PEGGY INES, 1986

« Aux prises », *Nahar Misraïm*, n° 24-25, p. 86-97

SUTTON DAVID, 2008

« A tale of easter ovens. Food and collective memory », *Social Research. An International Quarterly*, vol. 75, n° 11, p. 157-180.

TRIER TOM, 1996

« Reversed diaspora: Russian Jewry, the transition in Russia and the migration to Israel », *The Anthropology of East Europe Review*, vol. 14, n° 11, p. 34-42.