



HAL
open science

Les modèles culturels des Juifs d'Égypte de la fin de la domination ottomane (1882) jusqu'à la révolution des Officiers libres (1952)

David Maslowski

► **To cite this version:**

David Maslowski. Les modèles culturels des Juifs d'Égypte de la fin de la domination ottomane (1882) jusqu'à la révolution des Officiers libres (1952). Histoire. 2013. dumas-00875326

HAL Id: dumas-00875326

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-00875326v1>

Submitted on 21 Oct 2013

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

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



**Master 2 Histoire des sociétés occidentales contemporaines
(XIX-XXI^e siècles)**

Directrice de mémoire : Madame le professeur Patricia Hidioglou

**Les modèles culturels des Juifs d’Egypte de la fin de la
domination ottomane (1882) jusqu’à la révolution des
Officiers libres (1952)**

David MASLOWSKI

Année universitaire 2012-2013

david.maslowski@gmail.com

Remerciements

Je tiens à remercier toutes celles et ceux sans lesquels ce mémoire n'aurait pu être réalisé.

En premier lieu, je remercie Madame Patricia Hidioglou, qui en me permettant de travailler sous sa direction, m'a fait bénéficier de ses conseils avisés.

Au long de ces années de recherche, mes remerciements vont au personnel des différentes institutions où je me suis rendu. Au premier chef, à Rose Levyne de l'Alliance pour sa gentillesse et son dévouement quotidien.

Je tiens à remercier les personnes qui ont bien voulu m'éclairer et répondre à mes questions, avec une pensée particulière pour Joe Chalom.

A titre personnel, je tiens à remercier mes parents, ma sœur et mon frère ainsi que toutes celles et ceux qui m'ont aidé, soutenu et conseillé ; notamment Antoun Ghezal pour ses traductions de l'arabe.

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION.....	4
Partie 1 : Une communauté dans l'Égypte des minorités.....	21
Chapitre 1 : La formation de l'Égypte libérale et les évolutions sociales.....	23
I - L'ouverture aux influences étrangères sous la dynastie alaouite	23
II - La domination britannique sur l'Égypte	30
Chapitre 2 : Les Juifs en Égypte, une minorité en mouvement	35
I - L'héritage ottoman	36
II - L'apport de l'immigration	43
Chapitre 3 : La présence juive en Égypte	50
I - Les communautés à l'époque contemporaine : Le Caire, Alexandrie et les périphéries	50
II - Les Juifs et la culture traditionnelle égyptienne.....	59
Partie 2 : L'Égypte cosmopolite, une entité culturelle née dans la pluralité	65
Chapitre 1 : La présence culturelle occidentale en Égypte	67
I - La société des étrangers.....	67
II - Les pratiques culturelles de la colonie étrangère d'Égypte.....	75
III - La culture française en Égypte.....	82
Chapitre 2 : Culture arabe, « nation » égyptienne	87
I - Le débat sur la « nation » égyptienne.....	87
III - L'Égypte au centre de la renaissance artistique arabe	94
III - L'apport des juifs à la culture artistique arabe égyptienne	103
Chapitre 3 : Les lieux de l'échange : formation d'une identité cosmopolite égyptienne ..	112
I - Le système scolaire étranger	112
II - Le domaine économique et politique.....	118
III - L'identité cosmopolite, une identité égyptienne.....	125
Partie 3 : Les conflits dans l'identité des Juifs d'Égypte	137
Chapitre 1 : Les expressions d'une intégration politique à l'Égypte	139
I - Les évolutions de la société égyptienne : 1922-1952.....	139
II - La politisation chez les Juifs.....	143
III - La presse juive d'Égypte	149
Chapitre 2 : Une identité qui s'adapte et se renouvelle	154
I - Les dynamiques contradictoires.....	154
II - Resserrement identitaire sur la communauté.....	159
III - La scolarité chez les juifs	167
Chapitre 3 : Dissonance dans l'identité juive d'Égypte.....	173
I - L'identité juive au regard de la nationalité égyptienne	174
II - Des parcours juifs en Égypte : expériences juives dans le cinéma égyptien.....	179
III - L'illusion du cosmopolitisme.....	186
CONCLUSION.....	194
ANNEXES	206
SOURCES/ BIBLIOGRAPHIE.....	214

Introduction

Entre mystification et méfiance, les sociétés de l'Orient arabe font l'objet de passions qui, pour l'œil occidental, restent attachées à une destinée – heureuse ou non – dont le sort est cadré par les structures propres à l'islam.

Au vu des événements qui touchent le monde arabo-musulman depuis les débuts de l'époque contemporaine, le politique a pu prendre le pas sur le culturel dans l'approche qui est adoptée sur la situation dans cette partie du monde. Les régions du Moyen-Orient sont profondément marquées par l'héritage islamique. Cependant, cette hégémonie culturelle ne peut cacher les contradictions qui ont longtemps habité les sociétés orientales. Leur composante majoritaire est arabe et musulmane ; mais s'il est un point qui caractérise singulièrement ces sociétés, c'est l'enchevêtrement de minorités ethniques ou religieuses dont il serait difficile ici de rendre une liste exhaustive tant elles sont nombreuses et complexes à définir. Des échanges qui existent entre les communautés – chacune avec ses propres dynamiques d'échanges et de réceptions – naît un ensemble culturel. Cet ensemble n'existe pas en dehors du modèle dominant arabo-musulman, mais à côté de lui, interagit avec lui et pourrait même servir à le définir.

Ces relations de réciprocité culturelle entre les différentes communautés déterminent un modèle singulier et remarquable d'organisation sociale basée sur une coexistence, intimement rattachée aux sociétés de l'Orient arabe.

L'étude sur la communauté juive en Égypte à l'époque contemporaine entre dans le cadre de l'histoire des Juifs en pays arabes. La disparition de la présence juive dans les terres d'islam s'est déroulée dans des logiques communes à toutes ces communautés et dans un laps de temps suffisamment réduit pour que le phénomène soit appréhendé dans un mouvement unique d'émigrations libres ou contraintes. L'exode qui s'ensuit provoque un déracinement culturel, reconnu ou non, qui touche à l'affect des populations concernées et de leurs descendants. C'est un point sensible qui habite chaque page de ce travail en lui étant sans aucun doute à l'origine.

L'Égypte entre dans la modernité par un long mouvement de réformes politiques, économiques et sociales initié dès le début du XIX^{ème} siècle. Cet accès à la modernité passe forcément par une ouverture aux influences étrangères, souhaitée par les gouverneurs de la province ottomane, les khédives, qui acquièrent un état de quasi-

indépendance vis-à-vis de la Porte. Pour le khédivé Ismaïl, « *l'Égypte n'est pas en Afrique, elle est en Europe* ». Parmi les cultures étrangères qui marquent leur influence dans la vallée du Nil, la France occupe une place particulière. La culture française est auréolée d'un certain prestige en raison des différentes missions scientifiques, archéologiques ou autres, arrivées avec Napoléon lors de la campagne d'Égypte (1798-1801). L'inauguration du canal de Suez en 1869 n'est qu'un aspect, certes des plus importants, de la prospérité exceptionnelle dont jouit l'Égypte par rapport aux autres régions du Moyen-Orient. Des populations venues de tout l'Empire ottoman mais aussi d'Europe viennent s'installer dans le Delta, attirées par l'effervescence économique et culturelle de la société nilote.

De nombreux Juifs prennent part à ce mouvement d'immigration. Ils cherchent en Égypte à se placer sous le statut des capitulations qui est, à l'époque contemporaine, une particularité égyptienne. Alors que partout dans l'Empire ottoman, les réformes du Tanzimat tentent d'instaurer un régime de société civile plus démocratique et plus juste, un aspect de la société égyptienne semble rappeler des modes d'organisation sociale hérités de l'époque moderne : c'est le système capitulaire, qui protège les individus qui en bénéficient en les soustrayant aux structures légales de l'État pour les placer sous les juridictions consulaires. Ce système mis en place au XVI^{ème} siècle ne perdure dans son état au XX^{ème} siècle qu'en Égypte. En 1947, année où les Juifs d'Égypte sont les plus nombreux, un tiers de la communauté est de nationalité étrangère.

Parmi les deux autres tiers, on trouve des Juifs de nationalité égyptienne ou des apatrides. Pour tenter de comprendre la diversité de situations de la communauté juive d'Égypte, il faut remonter aux situations politiques sous lesquelles se trouve l'Égypte durant la période qui s'étend entre l'affaiblissement de la domination ottomane sur l'Égypte et la fin du protectorat britannique.

En 1882, suite aux troubles économiques et politiques que connaît l'Égypte, le gouvernement britannique envahit le pays du Nil. Le protectorat britannique sur l'Égypte est confirmé en 1914, lors de l'entrée en guerre de la Porte aux côtés des forces de l'Axe. Suite au mouvement national entamé dès la fin du XIX^{ème} siècle, les Britanniques accordent une indépendance, plus symbolique que réelle, dans une déclaration unilatérale en 1922. Aux pouvoirs du Palais et de l'occupant britannique

s'ajoute, en 1923, un pouvoir parlementaire tel qu'il est établi par la nouvelle constitution égyptienne.

La période qui s'étend entre 1922 et 1952 est caractérisée par des troubles politiques récurrents. Un sentiment antibritannique s'accroît alors que la Couronne refuse d'abandonner certaines de ses positions – comme par exemple son contrôle de la zone du canal de Suez – qui maintiennent sa présence durant encore une trentaine d'années après l'indépendance de 1922. En 1936, le traité anglo-égyptien est censé fixer un régime transitoire pour préparer le départ définitif des Britanniques. Mais la Seconde Guerre mondiale retarde le calendrier. Les capitulations, symbole de la mainmise des colonies étrangères sur les affaires du pays, sont perçues comme une atteinte à la souveraineté égyptienne. Elles concentrent elles aussi le débat pour le recouvrement d'une indépendance totale de l'Égypte. La conférence de Montreux, en 1937, met un terme au système capitulaire. Ces années sont aussi celles de la montée des partis radicaux comme les Frères musulmans qui ont un impact certain sur les masses. Face aux crises politiques issues de l'incapacité des pouvoirs en place à s'entendre, des officiers de l'armée organisent un coup d'État le 22 juillet 1952 : c'est la révolution des Officiers libres, qui instaure une république et met fin à la royauté de la dynastie alaouite, à la tête de l'Égypte depuis un siècle et demi.

La périodisation sur laquelle s'étend ce travail est longue. Cela nous permet d'observer sur la durée les évolutions qui touchent les Juifs, aussi bien au niveau collectif (la communauté) qu'individuel (les individus). Les années concernées ici sont celles de l'affirmation nationale égyptienne, qui se construit contre la présence des étrangers. Une distinction commence à se faire entre « vrais » et « faux Égyptiens ». Les critères pour les différencier dépassent largement le cadre de l'élaboration d'une nationalité égyptienne. Ils dépendent de considérations sous-jacentes qui sont en fait culturelles.

L'expression de « communauté juive d'Égypte » cache une réalité aussi complexe que variée. De la même façon, parler de « Juifs d'Égypte » semble plus approprié que parler de « Juifs égyptiens ». Ce dernier terme pourrait renvoyer plus justement aux seuls Juifs dont l'implantation en Égypte remonterait à au moins un siècle. Pourtant, les Juifs d'Égypte, quels que soient leurs horizons, ressentent un sentiment d'unité qui se traduit *a posteriori* par le sentiment d'avoir partagé une histoire commune. Et il serait

faux de penser que ce sentiment d'unité n'a vu le jour qu'après 1956, à travers le prisme de la crise de Suez, qui marque les premiers signes de la fin de la présence juive en Égypte. Un des objectifs de ce travail est de tenter de décrire et d'analyser les éléments qui unissent – et désunissent – l'identité juive d'Égypte, à défaut de vouloir la définir, car cela relèverait sans doute d'une démarche irréaliste.

Dans le cadre cosmopolite de la société égyptienne des XIX^{ème} et XX^{ème} siècles, la question des modèles culturels semble intrinsèque aux questionnements identitaires des Juifs d'Égypte. Contrairement aux autres étrangers, les Juifs de nationalité étrangère n'ont souvent qu'un attachement diplomatique aux pays qui leur ont fourni un passeport. Les Juifs de nationalité égyptienne ne sont pas forcément ceux qui sont présents depuis plusieurs générations. De plus, alors que se construit la nation égyptienne, une culture nationale établit ce que devrait être l'identité égyptienne. L'enjeu de ce travail est aussi d'essayer de montrer la place qu'occupe la culture dans le processus d'exclusion des Juifs d'Égypte.

Malgré la pluralité qui caractérise leur communauté, les Juifs connaissent la même destinée. Aucune distinction n'est faite entre les Juifs étrangers arrivés en 1914 de Palestine avec des passeports prussiens, russes ou autres, et les Juifs issus du traditionnel *Haret el-Yahud*, le vieux quartier juif, présents depuis plusieurs siècles en Égypte. Cette tendance dépeint la représentation sociétale qui est faite des modèles culturels juifs : ceux-ci projettent sur les populations juives les mieux intégrées et les plus pauvres l'image des éléments les plus récemment arrivés et les plus riches. Mais le processus est long et ne s'achève réellement qu'à la fin des années 1960. Pourtant, la participation des Juifs à la culture égyptienne est particulièrement importante pendant les années 1920 et 1930, alors que leur statut devient de plus en plus ambigu. La question des modèles sur lesquels l'intégration des Juifs s'opère est fondamentale pour la compréhension de la communauté concernée ici.

Selon une définition de l'histoire culturelle comme "histoire sociale des représentations¹ », l'identité d'un groupe serait définie par un ensemble de représentations collectives. Cette notion peut nous aider à définir "les Juifs d'Égypte" comme un groupe dont le principal (et le seul ?) élément de cohésion est la religion et

¹ Ory, Pascal, *L'histoire culturelle*, Paris, PUF, 2011.

surtout, l'ensemble des représentations symboliques et intellectuelles qui en résultent. C'est sur cette base de la religion comme identité que le « groupe juif » d'Égypte est perçu dans son environnement comme un groupe distinct. Les structures légales de la société musulmane, ottomane puis arabe, créent le cadre d'identification des Juifs en tant que minorité religieuse non musulmane. C'est donc en tant que minorité religieuse que nous étudions ici la communauté juive, même s'il nous faut montrer la pluralité des situations socio-économiques et culturelles qui tendent plutôt à dissocier les différents éléments de la communauté ou sous-groupe qu'à les unir. La définition portée sur la « représentation » qu'apporte l'histoire culturelle à la culture permet de préciser l'utilisation du terme « modèle culturel » : en s'intéressant à la culture des Juifs d'Égypte, c'est surtout aux formes d'expressions auxquelles ils s'identifient que nous allons nous intéresser.

La notion de culture connaît de nombreuses définitions. Selon l'objet qu'elle cherche à définir, chaque discipline des sciences humaines insiste sur les différents aspects qui forment ce qui définit la culture. En histoire, la définition de la culture se rapproche de l'idée de civilisation : un groupe lié par une même culture est un groupe lié par un ensemble de formes d'expressions. La culture est donc l'ensemble des formes d'expressions propres à une société. En s'intéressant à des formes d'expressions, on n'étudie pas l'objet pour lui-même, mais l'objet en privilégiant l'image que s'en font les sociétés. Selon cette définition, la représentation collective qu'une société se fait d'un objet est plus importante que la réalité.

Posant ici des questions ayant à voir avec la culture des Juifs d'Égypte, ce travail s'inspire de l'histoire culturelle. Dans le cadre de celle-ci, le glissement des objets d'étude s'opère vers le culturel et le symbolique dont on étudie les effets sur la société. Tout peut être source du culturel pour un historien ; la particularité de sa méthode est que son objet est étudié dans une perspective "culturalisante". En cela, les clivages traditionnels entre histoire politique, économique et sociale tendent à être dépassés. Il n'existe cependant pas de méthodologie propre à l'histoire culturelle, si ce n'est que toute méthode est bonne tant qu'elle répond à une problématique "culturalisante".

Jusqu'aux années 1980, peu d'historiens se sont intéressés au thème du judaïsme égyptien. Avant cette date, Jacob Landau est le premier à proposer en 1969 une histoire

scientifique de l'histoire des Juifs d'Égypte au XIX^{ème} siècle². Parmi les rares ouvrages publiés dans les années 1970, le sujet est traité dans le cadre d'une tradition historique qualifiée de "néo-lacrymale". Cette conception tend à démontrer l'impossibilité pour les Juifs de s'intégrer dans une société où ils sont minoritaires par une fatalité qui serait inhérente à leur histoire. L'ouvrage *Les Juifs en Égypte, aperçu sur 3 000 ans d'histoire*³ de Yahudiya Masriya – dont le nom signifie « la Juive d'Égypte » en arabe⁴ – entre dans le cadre de cette tradition historique. Elle est la première à proposer un ouvrage de vulgarisation sur l'histoire des Juifs d'Égypte de l'Antiquité jusqu'à l'époque contemporaine. Publiée en 1971, cette étude présente la richesse et l'épanouissement de la communauté juive d'Égypte à chaque époque mais en renvoyant perpétuellement aux frustrations causées par l'oppression et les persécutions anti-juives qu'elle juge inhérentes à l'histoire des Juifs en pays arabes depuis l'avènement de l'islam. Le succès de cet ouvrage a contribué à ériger en norme ce travail et la tradition historique "néo-lacrymale" pour ce qui est de la compréhension de l'histoire des Juifs d'Égypte à l'époque contemporaine. C'est Mark Cohen, de l'université de Princeton, spécialiste d'études proche-orientales – qui a notamment publié en 2005 une étude sur un aspect de la vie juive en Égypte au Moyen Âge dans *Poverty and Charity in the Jewish community of Medieval Egypt* –, qui a théorisé cette conception historique comme la nouvelle conception lacrymale de l'histoire des Juifs en pays arabes⁵.

Les similitudes dans les destinées des Juifs vivant en terre d'islam ont contribué à ériger l'histoire des Juifs en pays arabes en un genre à part dans l'histoire juive. En mettant en avant le fait que ces communautés ont été victimes des crises politiques qu'a connues le Proche-Orient, cette conception historique sert d'argumentaire dans le cadre du conflit israélo-palestinien. C'est notamment Shmuel Trigano qui, dans ses études⁶, défend le fait qu'Israël ne peut pas être considéré comme le seul fautif dans la gestion du problème des réfugiés palestiniens alors même qu'affluaient dans ses frontières

² Landau, Jacob M., *Jews in Nineteenth-Century Egypt*, New York, New York University Press, 1969.

³ Yahudiya Masriya, *Les Juifs en Égypte, aperçu sur 3 000 ans d'histoire*, Genève, Éditions de l'Avenir, 1971.

⁴ Il s'agit en fait du pseudonyme de Giselle Littman, qui signe parfois sous le nom de plume de Bat Ye'or, « la fille du fleuve », installée en Suisse depuis 1956.

⁵ Cohen, Mark R, "The Neo-Lachrymose Conception of Jewish-Arab History", *Tikkun*, mai/juin 1991, vol. 3, p. 55.

⁶ Trigano, Shmuel, « L'exclusion des Juifs du monde arabe, un élément clef du conflit », *Outre-Mer*, n° 9, p. 45-49, 2004.

Trigano, Shmuel (dir.), *La fin du judaïsme en terre d'islam*, Paris, Denoël, 2009.

600 000 Juifs contraints ou incités à l'exil. Moïse Rahmani⁷ ou Michel Abitbol⁸ sont aussi des historiens qui traitent de l'histoire des Juifs d'Égypte dans le cadre plus général des Juifs en pays arabes. Le dernier ouvrage qui fait date dans le cadre de ces études est *Juifs en pays arabes, 1850-1975*, de Georges Bensoussan⁹. L'ouvrage moins polémique, *Juifs d'Espagne, histoire d'une diaspora*¹⁰, publié à l'occasion du 500^e anniversaire de l'expulsion des Juifs d'Espagne, consacre un chapitre aux Juifs d'Égypte en les présentant avant tout dans leur composante séfarade.

Le premier travail qui fait date après les années 1980 pour la compréhension de l'histoire des Juifs d'Égypte à l'époque contemporaine est celui de Gudrun Krämer, *The Jews in modern Egypt, 1914-1952*¹¹, édition revue et augmentée de son étude publiée en Allemagne en 1982¹². Ce travail tend à montrer la pluralité de cette communauté, tant sur le plan ethnique que culturel, religieux ou socio-économique. C'est le premier travail, après celui de Jacob Landau, qui s'attache à dépasser le clivage entre l'historiographie néo-lacrymale et l'historiographie égyptienne nationaliste – qui accuse le sionisme d'être l'unique cause de la disparition de la communauté juive d'Égypte.

Depuis, les études récentes de Michael M. Laskier¹³ et de Shimon Shamir¹⁴ analysent l'histoire de la communauté juive d'Égypte durant la première moitié du XX^{ème} siècle. Shimon Shamir s'intéresse particulièrement au processus de dénationalisation des Juifs d'Égypte. Quant à Michael M. Laskier, il approfondit l'analyse des relations des Juifs d'Égypte avec la population et le pouvoir. Ces travaux vont dans le même sens que ceux de Gudrun Krämer par leur refus de donner à un antijudaïsme arabe une place trop importante pour la compréhension de l'histoire des Juifs en Égypte et dans les pays arabes en général. Ils insistent sur le fait qu'aucune mesure discriminatoire ne concerne les Juifs en particulier avant 1956, et si avant cette date, antijudaïsme il y a, ce n'est pas, selon Michael M. Laskier, un antijudaïsme populaire mais un antijudaïsme diffusé par les Frères musulmans, pourchassés par le régime en raison de leur idéologie extrémiste. Il

⁷ Rahmani, Moïse, *L'exode oublié : Juifs des pays arabes*, Paris, Raphaël, 2003.

⁸ Abitbol, Michel, *Le passé d'une discorde, Juifs et Arabes du VII^e siècle à nos jours*, Paris, Perrin, 2003.

⁹ Bensoussan, Georges, *Juifs en pays arabes*, Paris, Tallandier, 2012.

¹⁰ Méchoulan, Henry, *Les Juifs d'Espagne, histoire d'une diaspora. 1492-1992*, Liana Levi, 1992.

¹¹ Krämer, Gudrun, *The Jews in Modern Egypt, 1914-1952*, Seattle, University of Washington Press, 1989.

¹² Krämer, Gudrun, *Minderheit, Millet, Nation ? Die Juden in Ägypten, 1914-1952*, Wiesbaden, 1982.

¹³ Laskier, Michael M., *The Jews of Egypt, 1920-1970*, New York, New York University Press, 1992.

¹⁴ Shamir, Shimon, *The Jews of Egypt : a Mediterranean Society in Modern Times*, San Diego, Westview Press, 1987.

insiste sur le fait qu'au vu de l'évolution politique panarabe de l'Égypte, toutes les minorités non arabes et non musulmanes se sont retrouvées considérablement fragilisées. Il émet l'hypothèse que le conflit israélo-palestinien a précipité la disparition de la communauté juive, mais que celle-ci aurait de toute façon disparu dans un processus, certes peut-être moins violent et moins rapide.

Dans l'étude plus récente de Joel Beinin¹⁵, l'histoire des Juifs d'Égypte avant 1948 est présentée succinctement. L'auteur se concentre sur l'histoire de la communauté juive en Égypte après 1948, sur les dynamiques de dispersion en France, en Israël et aux États-Unis ainsi que sur les conséquences de la paix entre l'Égypte et Israël de 1979.

La France connaît un renouveau d'études consacrées à l'histoire des Juifs d'Égypte à partir des années 1980. C'est sous l'égide de l'Association pour la sauvegarde du patrimoine culturel des Juifs d'Égypte (ASPCJE), dirigée à sa création par Jacques Hassoun, qu'est publié, en 1981, l'ouvrage *Les Juifs du Nil*¹⁶ suivi par *Juifs d'Égypte*¹⁷ en 1984. Le premier vise à faire connaître l'histoire et les cultures de la communauté égyptienne ; le second est un recueil de textes et d'images qui complète ce premier travail. Citons aussi le livre de Maurice Mizrahi, *L'Égypte et ses Juifs, le temps révolu*¹⁸, dans lequel il mêle ses souvenirs personnels à l'histoire générale de la communauté juive en Égypte.

Quatre travaux universitaires français sont consacrés à l'histoire des Juifs en Égypte :

- *Juifs d'Égypte, de la déclaration Balfour à 1948*, d'Huguette Jaccarini Saenz-Diez, en 1983 ;
- *La communauté juive d'Égypte de 1948 à 1957*, d'Ethel Carasso, en 1982, maîtrise à Paris 10 ;
- *Le départ des Juifs d'Égypte : 1948-1956, le second exode*, de Marion Germain, en 1997, maîtrise à Lille 3 ;

¹⁵ Beinin, Joel, *The Dispersion of Egyptian Jewry ; culture, politics and the formation of a modern diaspora*, Berkeley, University of California Press, 1998.

¹⁶ Hassoun, Jacques, *Juifs du Nil*, Paris, Le Sycomore, 1981.

¹⁷ Cabasso, Gilbert (dir.), *Juifs d'Égypte*, Images et Textes Paris, Éditions du Scribe, 1984.

¹⁸ Mizrahi, Maurice, *L'Égypte et ses Juifs : le temps révolu (XIX^e et XX^e siècles)*, Genève, Éditions de l'Avenir, 1997.

- *Immigration des Juifs d'Égypte vers la France entre 1948 et 1979*, par Sophie Saunut, en 2004, maîtrise à Paris 1.

L'institut Ben-Zvi d'étude sur les communautés juives orientales (Jérusalem) publie en 2008 un ouvrage sous la direction d'Ilan Nahem, qui synthétise les dernières avancées scientifiques sur la connaissance de l'histoire de la communauté juive d'Égypte.

Généralement, le point de vue adopté pour traiter de l'histoire juive en Égypte est celui d'une histoire politique des événements qui ont mené à l'exclusion. La culture est souvent traitée en périphérie des événements politiques. Elle est décrite mais jamais étudiée comme élément pouvant être pris en compte pour traiter de l'histoire de la communauté juive d'Égypte et de son exclusion. Dans ce travail, nous voulons tenter d'apporter un nouveau point de vue en nous basant sur le contexte culturel dans lequel se trouvent les Juifs en Égypte. Ce parti pris a posé un problème d'archives. Celles qui ont été à notre disposition, même si elles n'ont pas permis d'envisager dans sa totalité le fait culturel en Égypte, nous ont ouvert à des objets culturels qui sont caractéristiques de la vitalité artistique de la culture égyptienne. En cela, ce mémoire consiste avant tout en un grand travail de réunion et de confrontation de sources bibliographiques disparates sur des sujets variés et précis. Sur des thèmes comme le cinéma ou le théâtre arabe, il nous a fallu consulter des travaux non publiés en français, évidemment des travaux en anglais de chercheurs anglo-saxons, mais aussi des travaux en italien ou en hébreu pour ce qui concerne le cinéma. L'apport des Juifs au cinéma égyptien, par exemple, nous est connu par les travaux du chercheur israélien Eyal Sagui-Bizawe, inédits en France. Les archives de la société Pathé-Gaumont ont aussi été consultées pour envisager la réception en Égypte du cinéma dans ses tout premiers temps.

Les sources primaires principales qui ont été consultées sont les archives de l'Alliance israélite universelle, société juive culturelle française qui ouvre un réseau d'école essentiellement dans le monde arabo-musulman dès 1860. Les premières écoles de l'AIU en Égypte sont fondées en 1897.

Les archives de l'AIU concernant l'Égypte sont placées dans le fonds historique. Leur périodisation s'étend de 1868 à 1944 et sont classées en cinq séries, désignées par les lettres qui vont de B à G.

B) Les correspondances avec la direction de l'AIU à Paris, émises d'Égypte par les comités scolaires locaux, mais aussi par les conseils communautaires.

Contient trois liasses et cinquante-cinq dossiers référencés de I.B 1 à III.B 55.

C) Des documents retirés par l'archiviste Georges Weil de leur dossier original en raison de leur intérêt exceptionnel. Ils contiennent des informations ayant à voir avec la situation générale des Juifs en Égypte.

Contient une liasse et vingt-sept dossiers référencés d'I.C 1 à I.C 27.

D) Des dossiers qui ont à voir avec la politique extérieure : les démarches auprès de gouvernements en faveur des Juifs ou la situation des Juifs étrangers.

Contient une liasse et quatre dossiers référencés de I.D 1 à I.D 4.

E) Le dossier « école » qui correspond aux correspondances des professeurs de l'Alliance avec le comité central à Paris.

Contient quinze liasses et deux cent vingt dossiers référencés de I.E 1 à XV.E 220.

G) Le dossier « sionisme » qui regroupe tous les documents informant sur l'activité sioniste en Égypte.

Contient une liasse et cinq dossiers référencés de I.G 1 à I.G 5.

Nous nous sommes spécialement attardés sur la série B, notamment les liasses I.B et II.B constituées par les dossiers 1 à 36 de la façon suivante :

- I.B, dossiers 1 à 17 concernant la ville d'Alexandrie ;
- II.B, dossiers 18 à 36 concernant la ville du Caire.

Les séries C et D ont déjà été longuement dépouillées par Jacob Landau, et la série G par Huguette Jaccarini Saenz-Dienz qui consacre une partie importante de son

travail au mouvement sioniste en Égypte. La série E est trop importante mais surtout très disparate du point de vue des informations qu'on peut y trouver.

Ces archives consistent essentiellement en des lettres manuscrites émises de personnes correspondant avec le comité central de l'AIU à Paris : des directeurs du comité des écoles en Égypte, des directeurs ou des professeurs envoyés par l'AIU en Égypte. Les thèmes sont divers. Beaucoup d'entre elles sont de simples documents administratifs (accusés de réception, reçus ou demandes de transfert d'argent) ; d'autres sont des lettres plus prosaïques qui peuvent fournir directement ou indirectement des informations intéressantes sur la situation du judaïsme en Égypte.

Les archives du ministère des Affaires étrangères de La Courneuve (AMAE) n'ont été utilisées que secondairement. L'intérêt principal des archives du ministère des Affaires étrangères pour notre sujet est qu'elles permettent d'observer la politique française d'influence culturelle en Égypte, essentiellement au travers des écoles subventionnées par la France en Égypte. Les archives qui les concernent sont celles qui ont été rapatriées des services culturels du quai d'Orsay et qui se trouvent à Nantes (AMAEN), où nous n'avons pu nous rendre. Cependant, ces archives ont déjà fait l'objet de dépouillements quasi systématiques dans le cadre d'études approfondies sur lesquelles nous avons pu nous fonder : ce sont essentiellement les travaux de Delphine Gérard-Plasmans et de Frédéric Abécassis¹⁹.

Néanmoins, certaines séries ont fait l'objet d'un dépouillement non exhaustif qui nous a permis d'apporter quelques éclaircissements sur le sujet. Ce sont essentiellement les sous-séries dites « nouvelle série » et « correspondance politique et commerciale » de l'inventaire des affaires politiques concernant l'Égypte (K-Afrique).

Des périodiques juifs de l'époque concernée nous ont permis de construire notre analyse, notamment en ce qui concerne les réactions juives aux événements politiques qui touchent l'Égypte. Ils sont conservés à l'AIU :

¹⁹ Gérard-Plasmans, Delphine, *La Présence française en Egypte entre 1914 et 1936*, Darnétal, Ed. Darnétalaises, 2005, p.118-119.
Abecassis, Frédéric, « *Enseignement étranger et fabrique communautaire dans l'Égypte libérale* », Documents pour l'histoire du français langue étrangère ou seconde, 2006. Mis en ligne le 2 juillet 2009.
URL : <http://dhfles.revues.org/74>.

- *L'Illustration juive* : revue trimestrielle qui paraît à Alexandrie de 1929 à 1931, fondée par David Prato, grand rabbin d'Alexandrie. Cette revue publie des extraits de littérature juive européenne contemporaine, et encourage à la sauvegarde de l'héritage culturel des Juifs. Cote AIU : P5270.
- *Les Cahiers juifs* : parution de 1933 à 1936 à Alexandrie et Paris. Cette revue remplace *L'Illustration juive*. Cote AIU : P132.
- *Israël* : hebdomadaire paru en français, en arabe et en hébreu de 1920 à 1939 au Caire. Il est la propriété de la famille Mosseri. C'est le journal sioniste qui a eu la plus grande diffusion en Égypte et au-delà. Cote AIU : P5114.
- *Hatikvah* : bimensuel paru à Alexandrie de 1936 à 1939 qui soutient la renaissance spirituelle et nationale du peuple juif. Cote AIU : P1498.

Nous avons aussi sélectionné deux titres de la presse générale égyptienne (non juive) francophone afin de disposer de sources primaires pour aborder des thèmes culturels comme la mode ou le cinéma. Ils sont conservés au dépôt légal de la Bibliothèque nationale de France : *Le Chic oriental* pour les numéros de l'année 1926 et 1927, et *Le Magazine égyptien* de l'année 1927.

En plus de cela, des témoignages de contemporains ont été utilisés pour adopter une vue d'acteurs directement concernés par le sujet. Ce peut être par le biais d'interviews ou de propos recueillis dans les bulletins d'associations, comme ceux de l'ASPCJE ou de l'IAJE (International Association of Jews from Egypt). Des archives audiovisuelles conservées à l'Inathèque ont aussi été consultées pour élargir le champ de recherche. Des films d'époque réalisés par des Juifs en Égypte ont pu être visionnés dans les centres d'archives du CNC (Centre National du Cinéma).

Un phénomène majeur est à retenir pour la définition de notre sujet, car il sous-tend tous les aspects de la vie politique et culturelle de l'Égypte jusqu'aux années 1950 : c'est la division de la société égyptienne en deux entités, une "égyptienne" et une "étrangère", qui se définissent de fait par leurs antagonismes. Les débats qui animent la société et la lutte pour l'indépendance qui accompagne cette période, même après l'indépendance effective de 1922, s'inscrivent dans ce cadre sociétal à deux niveaux.

Tout au long de la période considérée, les barrières entre les deux groupes se déplacent et deviennent plus ou moins floues. Le clivage peut être réel et se définir par des différences concrètes en termes de statut ou de droit – les capitulations pouvant assimiler à l'« étranger » l'individu qui en bénéficie. Parfois, le clivage peut être tracé par des frontières imaginaires qui délimitent, d'un point de vue plus culturel, les pratiques qui marquent l'appartenance à l'un ou l'autre des groupes. Même s'il n'est pas forcément violent, le rejet mutuel est exprimé au quotidien et s'illustre par l'utilisation du terme *khawaga* par la masse arabe égyptienne pour désigner les étrangers et parfois s'en moquer. Pour le groupe des étrangers, ce rejet peut s'exprimer, par exemple, par la volonté de montrer qu'on ne fait surtout pas partie de l'ensemble arabe, là encore, en moquant des us et coutumes.

On se doit ici d'apporter toutes les nuances nécessaires à la présentation d'une Égypte divisée entre deux modèles qui se rejettent. Tout d'abord, les développements historiques de la province ottomane expliquent qu'il existe deux aristocraties musulmanes, l'une arabe et l'autre turque – parfois en conflit – qui, à la fin du XIX^{ème} siècle, sont plus ou moins européanisées. Dans ce contexte, la scission correspondrait moins à l'idée de division ethnique ou nationale qu'à une notion de classes qui partageraient des aspirations et des pratiques communes. Par ailleurs, l'antagonisme entre égyptien et étranger ne correspond pas forcément à une opposition entre arabe et étranger. Une migration importante d'Arabes, qu'ils soient musulmans ou chrétiens, en provenance d'autres pays du Moyen-Orient ou d'Afrique du Nord, rend complexe la définition de l'identité arabe égyptienne. Enfin, et là réside peut-être la singularité du pays du Nil par rapport aux autres pays occupés du monde arabe où réside une population étrangère, une partie des *khawaga* constitue une classe moyenne à côté des classes moyennes arabes égyptiennes. Certains peuvent même appartenir aux classes pauvres et populaires, les Grecs et les Italiens notamment. Évidemment, ils ne représentent qu'une infime partie de cette dernière classe constituée par l'énorme majorité des *fellahin* (les paysans) et des classes citadines défavorisées. Mais il n'en est pas moins vrai que l'élément étranger existe et est visible dans certains quartiers populaires du Caire ou d'Alexandrie où Égyptiens et étrangers se côtoient au quotidien. De ce mélange naît une culture populaire singulière qu'on dirait "cosmopolite à l'égyptienne".

Il est intéressant d'étudier la destinée de la communauté juive d'Égypte, car par son hétérogénéité, elle est la seule à être présente dans tous les cas de figure de résidence qu'il peut y avoir en Égypte. En effet, les Juifs peuvent être d'installation très ancienne en Égypte, comme d'installation très récente, d'immigration en provenance d'Europe ou de pays arabes. Ils peuvent être de culture arabe ou étrangère, ou encore issus des classes bourgeoises comme des milieux populaires.

La réflexion qui anime ce travail part du constat déjà exposé que malgré sa diversité et parfois ses aspirations contradictoires, l'ensemble juif d'Égypte a vécu une même destinée : l'exclusion de la société égyptienne moderne, qui se traduit par les départs et les expulsions. Les raisons qu'on invoque pour expliquer cette histoire sont surtout d'ordre politique. La nostalgie – ou parfois l'amertume – exprimée *a posteriori* par les acteurs ayant vécu cette histoire est reléguée au rang d'illustration de l'histoire politique. Connaissant les dangers du discours nostalgique, qui peut résulter inconsciemment d'une construction mentale, il semble tout de même exprimer un contexte culturel unique et passionnant offrant un éclairage particulier sur la situation. C'est ce contexte culturel que ce travail se propose de mettre en avant en répondant aux questions suivantes : comment le pluralisme du judaïsme égyptien s'exprime-t-il dans les pratiques culturelles ? Comment ces pratiques évoluent-elles entre 1882 et 1952 ? Enfin, que révèlent les modèles culturels des Juifs d'Égypte de leur lien avec l'identité égyptienne qui, durant ces années, est en pleine redéfinition ?

Afin de répondre à ces problématiques, nous avons organisé le travail en trois parties. Chaque partie est rattachée à une périodisation, pas forcément clairement définie chronologiquement, mais qui correspond du moins à des évolutions dans la société égyptienne. Néanmoins, le sujet est abordé d'un point de vue diachronique ; les objets culturels ou les dynamiques sont rattachés aux périodes dans lesquelles ils s'expriment le mieux, sans pour autant oublier de montrer leurs évolutions, même quand celles-ci sortent du cadre chronologique dans lequel nous avons choisi de les inscrire. Nous avons décidé de prendre le cinéma comme exemple récurrent tout au long

du travail. Analysé selon des points de vues différents, l'objet culturel qu'est le cinéma, présente des déterminismes très éclairants pour le sujet.

Le visage du judaïsme égyptien est redéfini dans la pluralité par les mouvements migratoires. Le nouvel ensemble doit s'intégrer dans les structures communautaires et étatiques existantes : une présence juive en Égypte qui renvoie à l'état de minorité religieuse telle qu'elle est établie par l'héritage ottoman. [Première partie]

Face à la présence des colonies étrangères dans la vallée du Nil, la société égyptienne est confrontée à sa propre situation. Si les contacts entre les deux entités peuvent être crispés, ils se caractérisent aussi par un état d'échange entre culture occidentale et culture locale, recréant un cadre cosmopolite singulier auquel les Juifs s'intègrent. [Deuxième partie]

Les évolutions de la société égyptienne amènent les Juifs à confronter leur identité aux cadres qui les entourent. Les modèles auxquels les Juifs se réfèrent ne sont pas avant les années 1940 antinomiques avec la direction que prend l'Égypte. Au contraire, dans la fin des années 1940, les événements externes à la communauté évincent les Juifs d'une culture nationale en train de se former. [Troisième partie]

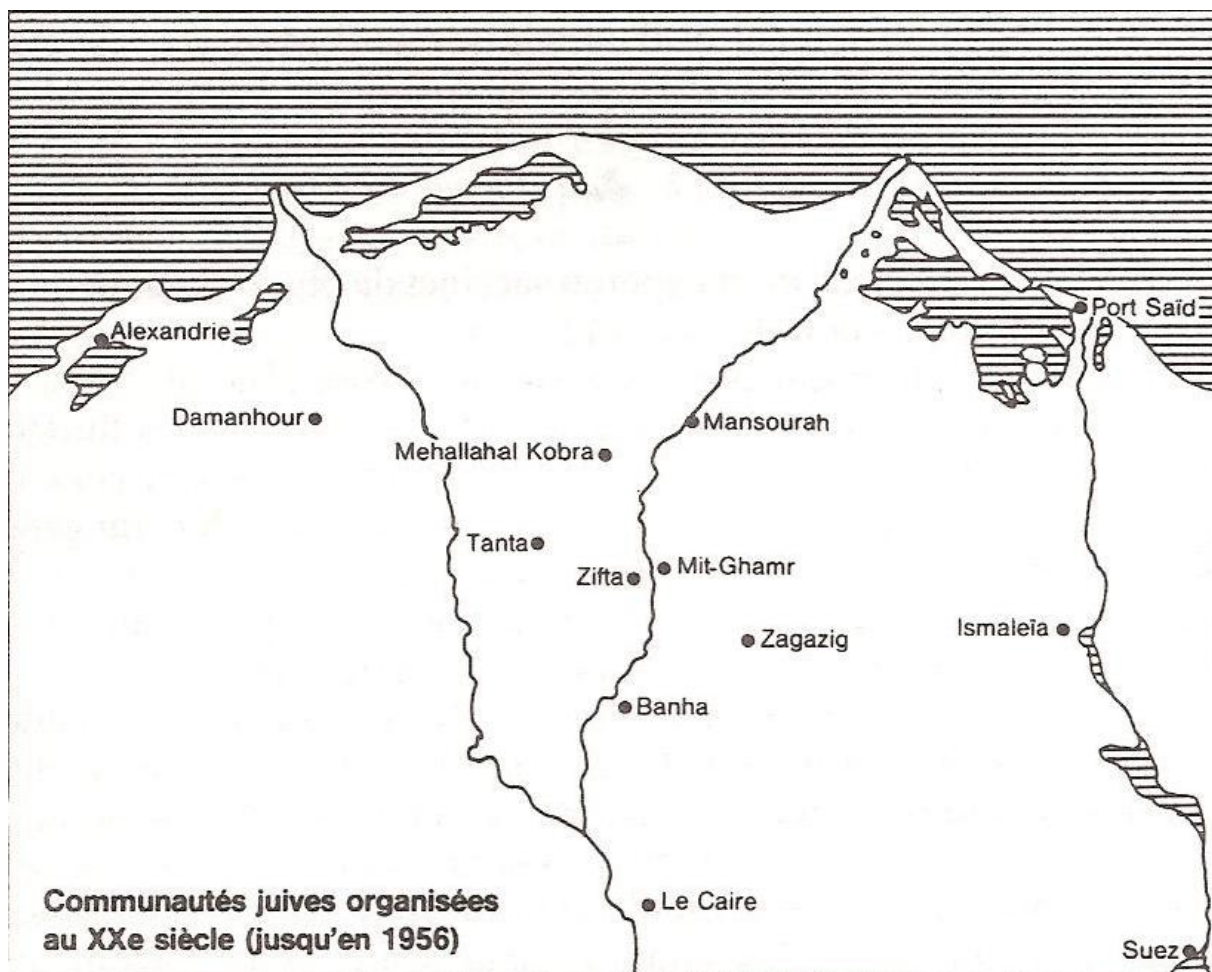


Figure 1 : La Basse-Egypte et les principales villes d’Egypte

Première partie :

Une communauté dans l’Egypte des minorités

« *L’Egypte n’est pas en Afrique, elle est en Europe* »¹.

L’ouverture à l’influence étrangère dans la vallée du Nil, est amorcée déjà avant l’instauration de la domination britannique. Les Juifs sont nombreux parmi les migrants qui s’installent en Egypte ; ils viennent grossir la communauté locale dont la présence est intégrée au modèle des minorités ottomanes.

Terre d’histoire et place stratégique, l’Egypte se trouve à l’époque contemporaine au centre des passions occidentales. Emancipée de la Porte dès le début du XIX^{ème} siècle, l’autorité égyptienne est incarnée par la dynastie alaouite, qui s’inspire, par la forme de pouvoir qu’elle exerce, du modèle libéral européen, surtout celui de la France. L’événement majeur que représente l’ouverture du canal de Suez en 1869 n’est qu’un aspect de l’ingérence étrangère, désirée ou subie, dans les affaires du pays. [Chapitre 1].

La libéralisation politique influe particulièrement sur la situation des minorités religieuses juives et chrétiennes, dont le statut de protégé, la *dhimma*, se redéfinit en même temps qu’il modifie les relations entre les groupes de la société. Le mouvement d’immigration qui touche l’Egypte finit par renouveler le judaïsme égyptien qui se réunit autour de nouveaux cadres culturels. [Chapitre 2].

L’héritage ottoman est néanmoins très présent, aussi bien dans les structures de l’Etat égyptien que dans l’organisation sociale du pays. Le nouveau visage de la communauté juive d’Egypte, intègre une certaine modernité aux traditions juives locales, qui elles, témoignent d’une longue et forte présence dans la vallée du Nil. [Chapitre 3].

¹ Phrase attribuée au khédive (vice-roi) Ismaïl (1863-1869) et mentionnée en première page des bulletins des différentes associations khédivales.

Chapitre 1 : La formation de l’Egypte libérale et les évolutions sociales

Afin de moderniser l’Etat, Mohamed Ali et sa descendance, la dynastie alaouite, font appel à des ingénieurs et scientifiques européens [I]. Le modèle politique et économique libéral que prend le pays avec l’arrivée des Britanniques, favorise les évolutions sociales, dont un des aspects majeurs est la perte d’influence de l’élite turque [II].

I - L’ouverture aux influences étrangères sous la dynastie alaouite

L’Egypte, province ottomane depuis 1517, entre dans la modernité au début du XIX^{ème} siècle, après avoir connu une longue période de stagnation économique. A l’époque contemporaine, la vallée du Nil est la région la plus prospère du Moyen-Orient ; l’entrée de l’Egypte sur la scène internationale s’explique par deux raisons principales : les réformes apportées par Mohamed Ali et ses successeurs et l’ouverture aux influences étrangères qui en découlent.

L’événement que représente l’arrivée des troupes napoléoniennes en Egypte (1798) marque un premier contact entre le monde arabo-musulman et la modernité européenne. Bien que les armées françaises ne restent en Egypte que trois ans, cette campagne a un grand retentissement dans la région et met l’Orient face à son propre sous-développement économique et politique¹. Une aspiration à la modernité naît alors chez les tenants du pouvoir. Les Ottomans reprennent l’Egypte aux Français en 1801 mais trouvent le pays, livré à l’anarchie, aux mains des Mameloukes² et convoité par leurs alliés britanniques. La Porte cherchant à asseoir son autorité, envoie en Egypte un régiment albanais. A la tête de ces derniers, Mohamed Ali (1769-1849), né en Macédoine, parvient à obtenir la reddition des Mameloukes et le départ des forces anglaises. Il est nommé wali (gouverneur) d’Egypte en 1805 par le sultan Selim II. Pour

¹ Abitbol, Michel, *Le passé d’une discorde, Juifs et Arabes du VII^{ème} siècle à nos jours*, Paris, Perrin, 2003, p. 129-148.

² Mameloukes : Soldats-esclaves turcs ou circassiens. Ils arrivent en Egypte avec la dynastie ayyoubide (1171-1250) et forment une oligarchie militaire qui occupe l’Egypte de 1250 à 1517. Ils conservent un certain pouvoir sous le joug ottoman.

consolider son pouvoir sur le pays, il s'appuie sur les cheikhs et les oulémas égyptiens afin d'être assuré d'un soutien local, face aux manœuvres effectuées par la Porte pour finalement le destituer et placer un Turc à la tête de la province¹. Il gagne de cette façon un soutien populaire qui reconnaît définitivement sa souveraineté sur l'Égypte. Nommant ses successeurs, Mohamed Ali inaugure une lignée dynastique, la dynastie alaouite, à la tête de l'Égypte jusqu'en 1952.

Mohammed Ali effectue de grandes réformes et sa politique intérieure explique qu'il soit considéré comme le premier instigateur de la modernité égyptienne. Il réforme son armée en s'inspirant du modèle occidental ; il calque notamment le système hiérarchique de l'armée française et des officiers français sont appelés en Égypte pour entraîner les soldats égyptiens. Le fait qu'il choisisse la France plutôt que le Royaume Uni, comme premier partenaire, montre sa volonté de marquer son indépendance vis-à-vis du sultan Ottoman, lié par un accord aux Britanniques. Il fait reconstruire la ville et le port d'Alexandrie, réforme le système financier ainsi que l'agriculture et ce, en faisant toujours appel à des ingénieurs européens. La grande prospérité de l'Égypte est en majeure partie due à l'introduction de la culture du coton et de l'industrie qui lui est rattachée. Déjà dans la première moitié du XIX^{ème} siècle, les marchands étrangers, surtout européens, bénéficient d'indices de taxation qui leur sont favorables ; Mohammed Ali ayant compris leur importance pour l'exportation des produits égyptiens. « *L'idée d'une Égypte égyptienne était tout à fait absente de sa pensée [...]* »² et le personnel qui l'entoure dans son gouvernement est pour la plupart étranger, Turcs ou Européens, surtout Français.

S'inspirant des réformes effectuées par Napoléon Bonaparte, Mohamed Ali crée une nouvelle constitution en 1826 : elle institue un conseil d'Etat, un conseil privé et des ministères. L'organisation des ministères auxquels est rattaché un divan³ de grands dignitaires, dont la plupart sont Coptes, reprend en partie l'ordre traditionnel ottoman. Cependant, la charge de Bey - à la tête du divan, chef de l'administration central - disparaît⁴. Les quatorze provinces traditionnelles d'Égypte, qui existaient depuis la très

¹ Daly, M.W (dir.), *The Cambridge history of Egypt, [vol.2]*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 144.

² Bréhier, Louis, *L'Égypte de 1798 à 1900*, Paris, Combet, 1903, p. 106.

³ Divan : Une assemblée dans l'administration ottomane.

⁴ Bréhier, Louis, *op. cit.*, p. 107.

haute antiquité, disparaissent aussi et sont remplacées par sept gouvernements et soixante quatre préfectures¹.

En réalité, plus que simple *wali* (gouverneur) d’Égypte, Mohammed Ali est un souverain dont la politique extérieure montre l’indépendance qu’il a su gagner vis-à-vis de la Porte. Son pouvoir dépasse même celui du sultan ottoman. A la demande de ce dernier il envoie ses deux fils Toussoune et Ibrahim Pacha mater des rebelles wahhabites qui se sont emparés de la Mecque, en 1811 et 1816. En 1824, toujours à la demande du Sultan, 18 000 soldats égyptiens débarquent dans le Péloponnèse pour porter main forte aux Ottomans face aux révoltes indépendantistes grecques. De son propre chef, il s’empare du Soudan et de la Lybie. L’attitude despotique, dans l’exercice de son pouvoir, mécontente les paysans qui se plaignent de l’augmentation des taxes. Accusant le gouverneur d’Acre, d’avoir offert l’asile à des *fellahin* égyptiens fuyant les impôts, il s’empare de la Palestine et de la Syrie en 1831 et s’approche de l’Asie mineure. Il est alors en guerre contre l’Empire ottoman. Après des négociations, ses droits de gouverner le Hedjaz, dans la péninsule arabique et la Crète, lui sont reconnus en 1833. Le tribut que lui et ses fils doivent payer au Sultan est considérablement allégé. Il est le seul pacha à avoir dirigé une province aussi grande, qui s’étend de la Lybie à la Syrie jusqu’au Hedjaz. Finalement, les puissances européennes britanniques, prussiennes, russes et austro-hongroises, défavorables à ce déséquilibre imposent à Mohammed Ali les clauses du traité de Londres (1840) selon lesquelles il doit se retirer de la Syrie, du Liban, de la Palestine et du Hedjaz contre la reconnaissance de la transmission héréditaire de son pouvoir sur l’Égypte-Soudan. Mohammed Ali laisse donc à sa mort en 1849, un empire économiquement prospère mais dont les réformes politiques ne sont pas suivies d’évolutions concrètes et homogènes sur la société².

Les différents gouverneurs de la dynastie alaouite, qui se succèdent à la tête de l’Égypte, continuent l’œuvre réformatrice de Mohammed Ali. L’influence étrangère sur le pays du Nil devient conséquente, surtout celles concurrentes de la France et du Royaume-Uni, pour lesquels la région devient une préoccupation majeure de leur politique extérieure en raison de la question du percement du canal de Suez. Le pacha

¹ Bréhier, Louis, *ibid.* A la tête d’un gouvernement est placé le *moudyr* ; le *maimour* à la tête d’une préfecture et le *cheikh-el-beled*, à la tête d’une commune. Ils sont chargés entre autres de collecter les impôts.

² « Muhammad Ali » in Goldschmidt JR, Arthur ; Johnston, Robert, *Historical Dictionary of Egypt*, Lanham, Scarecrow Press, 2003, 3^{ème} édition, p.267-268.

Saïd Pacha, signe en 1854 un firman (décret royal) concédant aux Français le droit d'utiliser durant 99 ans l'isthme de Suez en vue de creuser et d'exploiter le canal. La concession en est attribuée à Ferdinand de Lesseps. Saïd autorise la même année les Britanniques à fonder la *Bank of Egypt* et d'implanter dans le pays la *Eastern Telegraph Company*. A la mort de Saïd Pacha en 1863, les Britanniques mènent une bataille diplomatique auprès du Sultan pour arrêter les travaux du Canal de Suez et empêcher les français de prendre une place stratégique en Egypte. Napoléon III accepte la décision du Sultan Abdulaziz de rendre le canal zone neutre et exige, en échange de l'abandon de la concession, un dédommagement financier qui consiste en l'attribution des actions de la Compagnie du canal en priorité à des capitaux français. Le canal est finalement inauguré en 1869 sous Ismaïl, pacha d'Egypte de 1863 à 1879. Ce dernier est à l'origine d'importantes décisions visant toujours à moderniser le pays : création d'une poste égyptienne, restructuration des administrations, création de lignes de chemin de fer, construction des villes nouvelles d'Ismaïlia et Port Saïd le long du canal et construction au Caire d'une ville nouvelle sur la rive gauche du Nil prenant pour exemple la ville de Paris. Il continue l'œuvre de son prédécesseur, Saïd Pacha, en défendant une plus grande justice sociale. Saïd Pacha (1854-1863) avait supprimé le pouvoir des *moudyrs*, (les gouverneurs de provinces) qui usaient de leurs rangs pour soutirer arbitrairement des impôts aux populations. Il réforme aussi le système d'état civil en vue d'un recrutement dans l'armée plus large et plus égalitaire : des Egyptiens commencent à avoir des carrières militaires importantes : Urabi Pacha est le premier égyptien à accéder au poste de lieutenant général alors qu'auparavant seuls les soldats turcs et albanais occupaient ces postes¹. Les cheiks de village ne peuvent plus désigner eux mêmes pour le service militaire, les masses indigentes. Ismaïl élargit les dispositions prises par Saïd pour faciliter l'accès à la propriété aux *fellahin*². Une amélioration générale des conditions de vie de la population s'opère durant son règne et il mène aussi un combat pour l'abolition de la traite au Soudan. Ismaïl Pacha a aussi beaucoup œuvré pour inciter des entreprises étrangères à s'installer en Egypte³.

En 1867, le Sultan ottoman accorde à Ismaïl Pacha, le titre de *khédive* - vice-roi - d'Egypte en l'échange d'une augmentation du tribut et pour le récompenser de son

¹ Bréhier, Louis, *op. cit.*, p. 120.

² En contrepartie, Saïd permet aux étrangers de posséder des biens fonciers en 1852.

³ « Isma'il » in Goldschmidt JR, Arthur, *op. cit.*, p. 206- 207.

engagement militaire pour pacifier la Crète. Avec ce titre, le Sultan accorde le droit de le transmettre à ses descendants directs. En fait, cela ne fait qu'officialiser un titre usurpé par les alaouites depuis Mohammed Ali. Le khédivat d'Égypte devient alors un état tributaire mais autonome de l'Empire Ottoman. Il s'étend sur le Soudan, l'Égypte et le Sinaï. Par ce nouveau statut Ismaïl peut changer les lois de succession. En 1873, Ce n'est désormais plus la loi turque qui prime - où l'héritier prioritaire est l'homme le plus âgé de la famille - mais la loi de primogéniture mâle, calquée sur le modèle des familles princières européennes. L'Égypte, sous l'action des différents gouverneurs de la dynastie alaouite s'impose de plus en plus comme un Etat, au sens moderne du terme. Politiquement, la dimension interétatique de l'*oumma*, la communauté des croyants islamiques, réunie sous l'autorité d'un califat, incarnée par la Porte, tend à disparaître¹.

La guerre de Sécession aux Etats Unis (1861-1865) a favorisé l'économie égyptienne en faisant exploser le cours du coton. Ismaïl apparaît alors comme le « bon souverain » qui rehausse l'image et le prestige de l'Égypte au niveau international². Mais le faste rattaché au règne du khédiv Ismaïl cache une situation financière désastreuse. Déjà, en arrivant au pouvoir en 1863, il hérite d'une dette de 250 millions de francs accumulée par ses prédécesseurs³ et, en vue de réaliser ses projets pour le développement du pays, il contracte de nombreux emprunts avec des banques européennes. Les actions que le gouvernement égyptien détient sur la Compagnie du canal de Suez - soit environ la moitié de la compagnie - sont achetées par la maison Rothschild à un prix sous évalué, au nom du ministère de Disraeli, aux affaires étrangères britanniques. En plus de la simple opération financière, cela donne le droit aux Anglais de placer trois représentants au sein du conseil d'administration de la Compagnie. La mauvaise gestion financière mène l'Égypte à la banqueroute avec une dette qui triple entre 1865 et 1875 pour passer de £30 000 000 à £100 000 000⁴.

Cette situation financière catastrophique marque les débuts de l'ingérence étrangère dans les affaires économiques mais aussi politiques du pays. En essayant, par une manœuvre illégale, de faire passer dans la dette publique, la dette qui provient de sa

¹ Lugan, Bernard, *Histoire de l'Égypte, des origines à nos jours*, Paris, Ed. du Rocher, 2002, p. 209-21.

² L'exposition universelle de Paris en 1867 est un vrai triomphe pour l'Égypte. Le pavillon d'Égypte représente le pays du Nil à l'époque des pharaons alors que des artisans locaux présentent les mœurs de l'Égypte moderne, sans oublier l'époque arabe et ottomane. In Bréhier, Louis, *op.cit.*, p. 181.

³ Bréhier, Louis, *ibid.*, p.182.

⁴ Abdel Malek, Anouar, *L'Égypte Moderne, Idéologie et renaissance nationale*, Paris, L'Harmattan, 1975, p.45-49.

daïra personnelle (ses revenus privées issus des domaines royaux), Ismaïl donne aux européens le prétexte qu'ils attendaient pour intervenir directement dans le gouvernement égyptien. Cela est rendu possible par l'existence des tribunaux mixtes qu'il a instaurés avec son premier ministre Nubar Pacha en 1876¹ : s'ils forment un outil juridique qui permet de mieux contrôler les colonies étrangères installées en Egypte, ils créent également un cadre légal qui permet aux Anglais et aux Français de mettre en place la Caisse de la dette. Cette dernière permet aux investisseurs étrangers de contrôler en partie les recettes de la dette égyptienne. Un système de contrôle français et anglais voit le jour en novembre 1876, c'est ce qu'on appelle le *Dual Control* : un officier britannique supervise les recettes et un officier française contrôle les dépenses. Ils siègent tous les deux dans le gouvernement égyptien. En 1878, les Français et les Anglais, craignant pour leurs investissements, commandent une enquête à une commission d'économistes dirigée par le britannique Stephen Cale, chargée de découvrir ce qui est à l'origine de la dette. Le rapport accablant fait « *tomber les illusions de l'Europe sur les progrès de la civilisation égyptienne. Il fut révélé que cet Etat, qui avait en apparence une organisation occidentale et jusqu'à un Parlement, était gouverné par le bon plaisir et le caprice* »². Cette même année, le niveau exceptionnellement bas du Nil et la guerre russo-turque, pour laquelle l'Egypte doit fournir 25 000 hommes, oblige Ismaïl à céder à la demande du *Dual Control* de former un nouveau cabinet ministériel dans lequel siège un Anglais au ministère des Finances et un Français au ministère des Travaux publics.

Une évolution majeure dans la société égyptienne s'opère durant ces années : la lutte d'influence entre fonctionnaires turcs et les arabes égyptiens qui veulent accéder aux postes de l'administration militaire et politique de la province égyptienne. Ces changements s'opèrent tout au long du XIX^{ème} siècle mais ils aboutissent dans les années 1870 et 1880 à une crispation des tensions, qui explique en partie le chaos qui va amener les Britanniques à intervenir militairement en Egypte. Sous les règnes de Saïd et d'Ismaïl les Arabes égyptiens commencent à remplacer les Turcs dans les administrations provinciales où la langue arabe devient la langue officielle. Cette dynamique se double d'évolutions sociales qui se traduisent notamment par des

¹ Tribunaux mixtes : Tribunaux qui permettent de porter en justice les affaires concernant des nationaux étrangers installés en Egypte. Protégés par les capitulations, ils échappaient, avant 1876, à la justice égyptienne.

² Bréhier, Louis, *op. cit.*, p. 196.

mariages mixtes entre Arabes et Turcs qui deviennent de plus en plus fréquents. Les tensions se crispent surtout dans l'armée où les Turcs veulent conserver leur primauté. Des considérations ethniques entrent en jeu ici : les soldats arabes qui parvenaient à des postes de commandement importants étaient incités par l'administration militaire à épouser des esclaves circassiennes au service des castes dirigeantes turques dans les palais du Caire et d'Alexandrie¹. En janvier 1881, trois officiers arabes de l'armée égyptienne comparaissent en cour martiale pour avoir révélé le projet du ministre de la Guerre de remplacer tous les officiers *fallah*² de l'armée par des turcs, et s'y être publiquement opposés. Leur procès est interrompu par une grande manifestation de régiments entiers de l'armée qui viennent apporter leur soutien aux accusés³. Cet événement a eu un large retentissement à travers tout le pays.

Le khédivé Ismaïl veut recouvrer son pouvoir face au condominium franco-anglais qui lui a été imposé. Porté par un mouvement hostile aux étrangers qui se répand, il se sépare de ses conseillers européens en formant en 1879 un cabinet chargé de composer une chambre des députés. Cependant, tous les ministres qui prennent part à ce cabinet sont turcs ce qui ne fait qu'exacerber les tensions⁴. Soutenue par la France et l'Angleterre, la Porte destitue Ismaïl en 1879. Sous le règne de son fils, Tewfik Bey (1879-1892), les ministres anglais et français reviennent au gouvernement et imposent des restrictions budgétaires à l'armée. Perçu comme une façon d'empêcher la promotion d'Arabes égyptiens, et alors que le mouvement contre l'ingérence étrangère prend de l'ampleur, une partie de l'armée dirigée par Urabi Pacha se mutine et s'engage dans une guerre contre les armées du khédivé, accusées de favoriser les étrangers européens et turcs⁵.

C'est dans ce contexte de tensions entre différentes factions égyptiennes que les Britanniques vont envisager une intervention militaire.

¹ Daly, M.W (dir.), *op.cit.*, p. 224. Les circassiens sont considérés comme un peuple turc.

² Populations égyptiennes issus des classes rurales.

³ Daly, M.W (dir.), *op.cit.*, p.225.

⁴ Daly, M.W (dir.), *op.cit.*, p.221.

⁵ Daly, M.W (dir.), *op.cit.*, p. 230. En plus des considérations sociales (opposition Turcs/Arabes) et économiques (restrictions budgétaires imposées à l'armée), la question de la religion est aussi présente dans la révolte d'Urabi. Les journaux pro-Urabi, comme *al-Hijaz* ou *Fustat* s'opposent à la pensée nationaliste libérale développée dans les journaux tenus par des chrétiens Syro-libanais immigrés en Egypte. Au début de la révolution le journal *al-Mufid* demande la démission des officiels syriens chrétiens.

II - La domination britannique sur l’Egypte

Derrière le khédivé Tewfik sont réunies les élites turques, la noblesse religieuse représentée par les oulémas, les riches marchands ainsi que les milieux syriens. Urabi quant à lui recrute davantage ses soutiens parmi les classes moyennes et populaires. Face aux risques que représente la rébellion d’Ahmed Urabi, pour la sécurité des étrangers, des émeutes antieuropéennes ont lieu au mois de Juin 1882 à Alexandrie. Du fait de l’importance stratégique que représente l’Egypte pour les Britanniques, le *Foreign Office* convainc le Premier Ministre d’entreprendre une action militaire pour mater la révolte et occuper le pays. Les Anglais défont totalement les armées d’Urabi Pacha en septembre 1882, quatre mois après avoir débarqué en Alexandrie¹.

L’installation de garnisons de l’armée anglaise et de fonctionnaires recevant leurs ordres de Londres marquent l’emprise britannique sur la gouvernance des affaires du pays. En tant qu’inspecteurs ou conseillers rattachés aux différents ministères, l’Egypte est en fait administrée par les fonctionnaires britanniques qui forment ainsi un vrai appareil étatique au sein même de l’état égyptien. A la tête de l’administration britannique, le consul général du Royaume Uni au Caire est considéré comme le chef officieux de l’Etat égyptien. Lord Cromer occupe cette place de 1883 à 1900 ; le mandat dont il se sent investi dépasse la simple ambassade et le bilan qu’il fait de son expérience à la tête de l’Egypte dans *Modern Egypt*² paraît être celui d’un chef d’état normal. La souveraineté des hommes politiques égyptiens est considérablement amoindrie. Nubar Pacha, d’origine arménienne et Premier Ministre du khédivé de 1884 à 1888 essuie à plusieurs reprises le refus britannique de placer un égyptien à la tête de la police. Son successeur Riaz Pacha (1888-1891) démissionne de son poste, refusant d’être suivi par un conseiller judiciaire britannique³. Pour justifier leur domination sur la vie politique égyptienne, les Britanniques insistent sur la mission dont ils se sentent investis pour redresser le pays économiquement et empêcher la résurgence de guerres civiles.

A partir de la mort de Tewfik en 1892, une dégradation s’opère dans les relations anglo-égyptiennes. Son fils, Abbas Hilmi II a 17 ans lors de son accession au pouvoir. Il est jugé inapte par Lord Cromer et développe une certaine rancœur envers les Anglais.

¹ « Britain » in Goldschmidt JR, Arthur ; Johnston, Robert, *op.cit.*, p 86-89.

² Lord Cromer (Evelyn , Baring), *Modern Egypt by the earl of Cromer*, Londres, Macmillan, 1908.

³ Daly, M.W (dir.), *op.cit.*, p. 241.

Il devient la figure derrière laquelle se réunissent les différentes options idéologiques d'opposition à l'occupation. Se montrent solidaires avec le nouveau khédivé, aussi bien le journal *al-Liwa* (fondé en 1900) du nationaliste libéral Mustapaha Kamil, que le panislamique *al-Mu'ayyad* du cheikh Ali Yusuf¹. Les premières années de l'occupation britannique sont néanmoins suivies de profondes évolutions d'ordre économique et sociale. Durant les dix-sept ans que passe Lord Cromer au poste de consul général au Caire, la part du budget vouée à résorber la dette est réduite de moitié alors que les revenus augmentent. Des sommes conséquentes ont été investies pour étendre l'irrigation et augmenter la productivité agricole. L'utilisation répandue du *kurbash* (le fouet) et la corvée qui consiste à réquisitionner des paysans pour les travaux publics sont largement amoindris². Le *bakshish*, ou corruption, sans cesse rattaché à l'image de la police est combattu avec succès.

Le Soudan est récupéré sur le Mahdi soudanais³ par une force d'intervention anglo-égyptienne entre 1896 et 1898⁴. Cette conquête installe un nouveau condominium anglo-égyptien sur le Soudan et restaure l'honneur – l'expédition de 1886 pour récupérer le Soudan avait été un échec - ainsi que le contrôle égyptien sur la région stratégique que représente le Haut-Nil. Cette conquête qui instaure un contrôle britannique sur le Nil inquiète la politique africaine du gouvernement français qui n'a jamais abandonné l'idée de devoir « féconder le Nil ». Des troupes anglaises et françaises s'affrontent à Fachoda en 1898 avant que le général Marchand qui dirige les forces françaises, ne décide de faire marche arrière. La crise de Fachoda a un grand retentissement et crispe les relations franco-anglaises. Une Entente cordiale est signée en 1904 entre les deux puissances ; la France renonce à ses aspirations sur l'Égypte en échange de la promesse britannique de laisser aux Français la liberté d'action sur le Maroc. Par cet accord, la France reconnaît l'occupation de l'Égypte par les Anglais⁵.

¹ Daly, M.W (dir.), *ibid.*

² « Occupation britannique », in Solé, Robert, *Dictionnaire amoureux de l'Égypte*, Paris, Plon, 2001, p. 339.

³ Le mahdi est dans l'Islam traditionnel assimilé au prophète censé restaurer la justice avant le jugement dernier. Il désigne ici Muhamad Ahmad (1848-1885) qui s'autoproclame Mahdi du Soudan, convaincu de la mission divine dont il est investi. In « Mahdi » in Goldschmidt JR, Arthur ; Johnston, Robert, *op.cit.*, p.246.

⁴ Le Soudan avait été conquis à deux reprises, sous Mohamed Ali et sous Ismaïl. Dirigés par le Mahdi, des arabes de la région se rebellent en 1881 contre l'autorité égyptienne et fonde un état, plus ou moins indépendant de l'Égypte entre 1885 et 1898.

⁵ Saul, Samir, *La France et l'Égypte de 1882 à 1914*, Paris, Comité pour l'histoire économique et financière de la France, 1997, p. 642-646

Avant la première guerre mondiale, les réformes économiques et administratives ne sont pas suivies d'évolution sociales et politiques profondes à la hauteur des attentes escomptées. La politique sociale britannique en Egypte montre ses limites. L'enseignement par exemple, est négligé par la politique de Lord Cromer. Selon M.W Daly, « *l'idéologie franchement raciste de Cromer défendue pour justifier la domination européenne a rejeté l'enseignement supérieur, perçu non seulement comme dangereux, mais aussi comme inutile au bon développement des peuples assujettis* »¹. Les autres niveaux scolaires et les écoles professionnelles ont, elles aussi, été négligées. Eclipsée par les tribunaux mixtes, la justice égyptienne connaît très peu de réformes durant l'occupation britannique. Mais le plus grand échec de l'administration britannique en Egypte est politique. Rien n'a été fait pour renforcer le pouvoir du khédivat et les tentatives de formation d'une chambre des députés viable, entreprises sous Ismaïl n'ont pas été reproduites. La politique générale et les décisions administratives de routine passent de plus en plus entre les mains des fonctionnaires britanniques, dont le nombre est en constante croissance jusqu'à la Première guerre mondiale.

L'occupation britannique est perçue par les Egyptiens comme une force dominatrice qui donne lieu à de nombreuses révoltes. L'affaire de Denchewaï est la plus grande crise qu'ont connue les relations anglo-égyptiennes entre 1882 et 1914. Un officier anglais meurt dans ce village du Delta après avoir été pris à partie par des habitants. Suite au procès public, quatre *fellahin* sont pendus et deux autres fouettés². Ce qui a débuté comme un incident mineur a suscité auprès de la population égyptienne une grande indignation. Le retentissement de cette affaire a été récupéré par les nationalistes pour qui la punition infligée aux paysans est symptomatique de la brutalité et de l'humiliation que provoque la domination britannique.

Le successeur de Lord Cromer, Sir Eldon Gorst, nommé consul général juste après l'incident de Denshawaï, prend conscience de la nécessité d'apporter des réformes politiques. Il arrive avec un programme qui promet la création d'institutions qui pourraient permettre l'autodétermination et un réchauffement des relations avec le khédiva. En 1909, un nouveau système d'élection dans les provinces est élaboré. Les pouvoirs du conseil législatif sont augmentés et des efforts sont effectués pour réduire le

¹ Daly, M-H, "The British occupation", Daly, M-H, *op.cit.*, p. 243.

² « Dinshaway » in Goldschmidt JR, Arthur ; Johnston, Robert, *op.cit.*, p. 125.

nombre de fonctionnaires britanniques en place en Egypte. Lord Kitchener¹ qui succède à Eldon Gorst, est à l'origine des mesures populaires visant à favoriser l'agriculture : renforcement du barrage d'Assouan et annulation des dettes des *fellahin*. En 1913, il crée une assemblée législative avec un taux important de membres élus – et non nommés par le khédivé². Mais la question qui cristallise alors toutes les tensions est celle de l'élaboration d'une constitution demandée par les nationalistes libéraux. En plus des Anglais, les colonies étrangères sont elles aussi largement défavorables à une mesure qui pourrait remettre en question leurs acquis économiques. L'éclatement de la Première Guerre Mondiale empêche le débat sur une constitution de refaire réellement surface, mais les réformes politiques de Gorst et de Kitchener ont sans conteste posées les bases des développements qui s'opèrent entre 1918 et 1922, à savoir les révolutions populaires et l'accession effective de l'Egypte à l'indépendance, que nous abordons dans la deuxième partie.

Bien qu'éloignée des fronts européens, l'Egypte est impliquée dans la Grande guerre dès les débuts. La première priorité pour les Britanniques est de défendre le canal de Suez de possibles incursions ottomanes via la Palestine. Le statut paradoxal de l'Egypte - encore province ottomane mais aux mains des Anglais - resurgit avec la Première Guerre Mondiale. Les Egyptiens sont sujets ottomans et le Sultan, faisant appel à son statut de commandeur des croyants à la tête du califat, pourrait appeler le monde musulman placé sous domination européenne, à se rebeller contre l'occupant. Avant que les Ottomans n'entrent en guerre, les Britanniques prennent des mesures pour renforcer leur position. Une proclamation interdit toutes affaires avec l'ennemi et la censure est instaurée. L'assemblée législative est prorogée et en Novembre 1914 juste avant que la loi martiale ne soit instaurée. En décembre 1914, le protectorat britannique sur l'Egypte est proclamé. Le Khédivé Abbas Hilmi II, dont la nomination a été prononcée par la Porte, est déposé par les britanniques et est remplacé par son oncle, Husayn Kamil à qui les Britanniques donnent le titre de Sultan d'Egypte³.

L'Empire britannique essaie de dérouter l'armée ottomane en prenant des places stratégiques comme ils le font avec l'invasion des Dardanelles en 1915 ou avec

¹ Quand il arrive à cette charge, il est alors commandant en chef de l'armée égyptienne. Il est notamment à l'origine de la reconquête du Soudan sur le Mahdi.

² Daly, M.W (dir.), *op.cit.*, p. 244.

³ Daly, M.W (dir.), *op.cit.*, p. 245-246.

l'occupation d'Alexandrette (Turquie actuelle). Les succès militaires britanniques au Proche et Moyen-Orient s'expliquent en partie par l'ouverture d'un front au sud de l'Empire Ottoman dans lequel sont impliqués les rebelles arabes qui voient dans cette guerre une façon de se libérer du joug ottoman¹. Sous l'autorité du cheikh de la Mecque, les rebelles sont aidés par les Britanniques qui envoient des émissaires, dont le fameux Lawrence d'Arabie et d'un corps militaire égyptien créé en 1916 : l'*Egyptian Expeditionary Force*, envoyé combattre au côté des rebelles arabes dans le Hedjaz, en Syrie et en Palestine². Au début de la guerre, au vue de leur statut de sujet ottoman, les Britanniques avaient assuré aux égyptiens qu'aucun effort de guerre ne leur serait imposé. Mais lorsque les volontaires manquent, l'armée britannique a recours à une conscription plus ou moins forcée avec des compensations inadéquates. En plus de ces conscriptions, relativement peu nombreuses, d'autres mesures affectent les populations locales : des bâtiments et des chameaux – pour le transport – sont confisqués. Les besoins en coton pour l'armée britannique durant la guerre, se sont traduits par une baisse de la production agricole et d'une inflation du prix des denrées alimentaires. Tout ceci contribue à dégrader les conditions de vies des masses urbaines et de paysans. Kitchener étant appelé à la charge de secrétaire d'état à la guerre à Londres en 1914, deux officiers britanniques se succèdent au Caire avec le nouveau titre d' « haut commissaire ». En sous effectifs et absorbés par l'effort de guerre, les agents britanniques en fonction en Egypte durant la Première Guerre Mondiale sont en décalage avec la réalité de la société égyptienne et de ses transformations. Ils ne prennent pas la mesure des effets de la guerre sur les populations locales. La réalité même de ce qu'est le protectorat n'est certaine ni pour les Anglais ni pour les Egyptiens. C'est avant tout un statut improvisé par les Britanniques pour couper l'Egypte de l'Empire Ottoman sans inquiéter les égyptiens d'un possible resserrement du contrôle britannique sur le Pays³.

Dès son instauration en 1914, les britanniques présentent le protectorat comme étant une étape vers l'autodétermination politique de l'Egypte. Mais la guerre a révélé aux Anglais l'importance fondamentale et stratégique que représentent les routes maritimes et terrestres passant par l'Egypte - alors que le démembrement attendu de

¹ « World War I » in Goldschmidt JR, Arthur ; Johnston, Robert, *op.cit.*, p. 420.

² « Egyptian Expeditionary Force » in *ibid.*, p. 135.

³ Daly, M.W (dir.), *op.cit.*, p. 246.

l'Empire ottoman pourrait placer la vallée du Nil au cœur d'un nouvel Empire britannique centré autour de ses possessions africaines et asiatiques. Dans le même temps, les Egyptiens, en vue de leur participation à l'effort de guerre mais aussi de la rhétorique propagée par la France et le Royaume-Uni durant la guerre à propos des valeurs démocratiques opposées au « barbarisme » des régimes autocratiques, espèrent de la part des Britanniques des mesures en vue d'instaurer un état constitutionnel. Mais en pleine guerre, le *Foreign Office* se garde d'envisager des réformes ; lorsque Husayn Kamil meurt en 1917, les Britanniques placent son frère Ahmed Fouad à la tête du sultanat d'Égypte et les débats qui traitent de l'avenir du pays à Londres n'évoquent que très peu la destinée du peuple égyptien. Les attentes britanniques et celles des nationalistes égyptiens sont alors en totale incompatibilité. D'un côté, les nationalistes espèrent accéder, si ce n'est à l'indépendance, du moins à l'autodétermination. De l'autre, les Britanniques, sortant triomphants de la guerre mais avec de lourdes pertes, envisagent au mieux de calmer les ardeurs nationalistes en accordant des changements politiques mineurs. Entre ces deux extrêmes se trouvent le roi Fouad et son premier ministre modéré Husayn Rushdi - qui a apporté son soutien aux Anglais dès le début de la guerre - ainsi que les colonies étrangères qui se méfient de toutes réformes qui puissent réduire le pouvoir britannique sur l'Égypte. Dans une large mesure, les Egyptiens sortent de la guerre affaiblis comme nous l'avons vu, à cause des confiscations et de l'inflation des prix, mais surtout à cause des désillusions à propos des promesses faites par les Britanniques sur le protectorat, censées être temporaires, et sur l'autodétermination égyptienne au sortir de la guerre.

Chapitre 2 : Les Juifs en Égypte, une minorité en mouvement

Le cadre communautaire établi par le statut de non-musulman, la *dhimma*, tel qu'elle s'est redéfinie durant les cinq-cents ans de domination ottomane, représente un temps long qui continue toujours d'influer sur la situation des Juifs à l'époque contemporaine [I]. Au contraire le mouvement de migration représente un apport, qui d'un point de vue culturel et linguistique marque une rupture avec le modèle culturel antérieur [II].

I - L'héritage ottoman

Les évolutions qui touchent le pays du Nil durant la période ottomane ont profondément marqué l'état dans lequel se trouve la société égyptienne à l'époque contemporaine. Le fait minoritaire durant l'époque qui nous concerne ici, semble avoir été particulièrement influencé par la façon dont les relations entre communautés religieuses et pouvoir, ou bien entre minorités entre elles, se sont redéfinies sous le joug de la Porte. L'organisation de la communauté juive d'Égypte dans la fin du XIX^{ème} et la première moitié du XX^{ème} siècle hérite des logiques qui semblent dater de la période moderne.

L'existence d'une communauté juive en Égypte est attestée au moins un millénaire avant l'arrivée des Arabes au VII^{ème} siècle. Joseph Modrzejewski signe un ouvrage consacré à cette communauté juive remarquablement bien intégrée à son environnement hellène et présente à Alexandrie et dans la vallée du Nil jusqu'au deuxième siècle de notre ère¹.

Dans les premiers temps de la conquête arabe, le judaïsme égyptien est florissant et se distingue par une intense activité intellectuelle et religieuse. Les juifs d'Égypte sont en lien étroit avec les écoles talmudiques de Mésopotamie. Sous les différentes dynasties arabes qui se succèdent à la tête de l'Égypte, leur situation est plus ou moins bonne selon que les dispositions des autorités ou les sentiments populaires à leurs égards leurs sont favorables ou non. Alfred Morabia résume ainsi l'époque qui s'étend de l'arrivée des Arabes jusqu'au XIX^{ème} siècle :

« Dans l'ensemble, le Judaïsme égyptien connut une période mal élucidée du VII^{ème} au X^{ème} siècle, une évidente prospérité pour les trois siècles suivants, puis ensuite une lente et progressive dégradation, avec quelques accalmies, de-ci de-là, jusqu'à l'arrivée des Français à la fin du XVIII^{ème} siècle »².

¹ Méléze Modrzejewski, Joseph, *Les Juifs d'Égypte de Ramsès II à Hadrien*, Paris, Errance, 1991.

² Morabia, Alfred, « A l'ombre protectrice de l'Islam : les Juifs d'Égypte, de la conquête arabe à l'expédition de Bonaparte (641-1178) in Hassoun, Jacques (dir.), *Les juifs du Nil*, Paris, Sycomore, 1981, p. 53.

Après la domination mamelouke qui a particulièrement opprimé les minorités religieuses, la conquête ottomane de l'Égypte en 1517 est généralement admise comme instituant un climat bénéfique pour l'épanouissement de la communauté juive. La Porte s'appuie sur les minorités pour assurer son autorité dans les provinces conquises. Sortant d'une période de mutisme culturel et économique, des juifs accèdent aux hautes sphères de l'administration ottomane, surtout en tant qu'agents des finances, les *sarrafs*. Ce terme désigne toutes les charges liées aux domaines de la banque et de la perception des impôts. Les autres minorités chrétiennes arméniennes, coptes ou syriennes sont aussi présentes dans ces charges de *sarraaf* mais le rattachement des juifs au pouvoir central est exclusif. Le *sarraaf bashi*, « chef des *sarrafs* », est presque toujours un juif durant le XVI^{ème} et le XVII^{ème} siècle et domine la finance urbaine, attachée au gouvernement central, en tant que banquier des janissaires ou du divan¹ ou ministre de la Monnaie. A l'inverse, les *sarrafs* coptes par exemple, sont en général actifs dans les campagnes où ils sont employés par les beys ou les gouverneurs de province. Les émirs ou pacha, dont le mandant sur la province égyptienne est souvent de courte durée, souhaitent s'enrichir au plus vite et pour cela, s'appuient sur des *sarrafs* juifs qu'ils emploient pour relever les impôts. Ces occupations sont lucratives mais placent les juifs en situation de vulnérabilité surtout en temps de crises ou de changement de gouvernement. L'histoire retient quelques cas de chute de *sarraaf bashi* qui ont tourné en haine anti-juive ; haine selon Michael Winter, due plus à leur rang social qu'à des considérations religieuses². L'hégémonie juive sur la fonction de *sarraaf* dure jusque dans la moitié du XVIII^{ème} siècle, période dans laquelle ils commencent à être détrônés par les Coptes et les Syriens. Les juifs sont aussi nombreux dans les postes de douaniers maritimes où là encore ils sont chargés de prélever des taxes sur les importations. En plus des ces charges financières qui ne concernent qu'une élite liée au pouvoir et qui le reste souvent jusqu'au XIX^{ème} siècle, le reste de la communauté est occupée par le petit commerce, selon un mode d'organisation qui existe encore à l'époque contemporaine. Dans les grandes villes le commerce est constitué en guilde dont les membres se réunissent selon leur appartenance religieuse ou ethnique. Des guildes juives de bouchers et de fromagers, attestées à l'époque moderne, existent encore dans les

¹ Le divan désigne le gouvernement dans l'administration turque. Il peut désigner le divan central d'Istanbul ou bien les gouvernements de provinces ottomanes.

² Winter, Michael, *Egyptian society under Ottoman rule, 1517-1798*, Londres/New York, Routledge, 1992, p. 203.

quartiers populaires de la capitale dans la première moitié du XX^{ème} siècle. On trouve aussi des guildes de ferblantiers et de boutonniers juifs. Ils sont aussi présents dans le commerce du vin, pour lequel ils sont en concurrence avec les chrétiens¹.

Les juifs d’Egypte entrent dans la période contemporaine avec des changements notoires apportés à leur condition de minorités religieuses en pays musulman. Ces changements sous-tendent des évolutions internes et externes à la communauté et influent sur les rapports que les juifs entretiennent avec la société qui les entoure. Etant régie par la loi islamique, les juifs et les chrétiens, les deux « peuples du livres » ont dans l’Egypte ottomane le statut de *dhimmi*. Ce statut protège leur présence dans le *dar al islam*, le monde musulman, sous la condition de certaines mesures restrictives ou vexatoires. Parmi ces conditions et en échange de la protection qui leur est accordée, les *dhimmis* payent la capitation appelée la *jizya* ou plus communément en Egypte, le *jawali*. En plus de sa prescription d’origine religieuse, cette taxe illustre l’enjeu politique et économique que peuvent représenter les *dhimmis* dans l’Empire Ottoman et le monde musulman en général. En effet, l’impôt peut être au centre de nombreuses négociations pour sa perception, entre autorités locales – oulémas ou aghas, les officiers militaires ottomans en poste dans les provinces – et l’autorité centrale ottomane². Cela peut expliquer en partie que les pouvoirs cherchent à s’attirer la fidélité de certains notables juifs. Annulée en 1798, lors de la campagne d’Egypte de Napoléon, la *jizya* est abolie définitivement par Mohamed Ali en 1853, en même temps que la plupart des mesures vexatoires rattachées au statut de *dhimmi*³. L’application des lois vestimentaires réservées aux *dhimmi* dépend des pachas et non de l’autorité centrale. Elles ont été en Egypte, en règle générale, peu respectées ou en tous cas, n’ont pas été forcément humiliantes⁴. Elles consistent en un chapeau conique – alors que dans le reste de l’Empire, il s’agit souvent d’un turban jaune - dont la couleur évolue durant la période ottomane. Cependant, les juifs et les chrétiens d’Egypte auraient pris l’habitude de

¹ *Ibid.*, p. 205-208.

² *Ibid.*, p. 210.

³ Abitbol, Michel, « L’expédition d’Egypte et les débuts de la modernité arabo-musulmane », *Le passé d’une discorde : Juifs et Arabes du VII^{ème} siècle à nos jours*, Paris, Perrin, 2003, p.129 -148. La *jizya* est abolie dans le reste de l’Empire ottoman en 1856.

⁴ « Dans la société musulmane, où la loi est personnelle (et non territoriale comme c’est le cas dans les états modernes), l’obligation de porter des signes vestimentaire distinctifs n’est pas en soi une mesure humiliante ». In Winter, Michael, *op. cit.*, p. 212.

conserver le port d'un chapeau de couleur noire ou bleu foncé jusqu'au XIX^{ème} siècle¹. Plus que par ces signes distinctifs qui sont donc abolis, c'est par leur occupation de l'espace urbain que les minorités religieuses sont visibles. Les villes traditionnelles du monde musulman sont divisées en quartiers selon la religion ou l'origine des habitants. Ce type de ségrégation spatiale s'explique par des considérations religieuses et sociales, mais aussi politiques et sécuritaires : cela permet aux autorités de mieux protéger mais aussi de mieux contrôler les minorités. Les quartiers juifs des villes du Caire, d'Alexandrie et d'autres villes du Delta sont en général plus surveillés que les quartiers chrétiens en raison des attaques plus fréquentes². Le vieux quartier juif du Caire date du XI^{ème} siècle et c'est toujours dans ce quartier que l'on trouve la majorité de la population juive au début du XX^{ème} siècle.

En dépit de l'annulation des mesures restrictives, les juifs et les chrétiens installés en Egypte sont toujours soumis au statut de *dhimmi*. L'origine purement religieuse du statut insiste sur l'infériorité des *dhimmi*s tout en les protégeant, notamment en leur accordant une autonomie en ce qui concerne les affaires religieuses et les statuts personnels. Mais cette autonomie qui leur est accordée à un effet paradoxal ; d'un côté elle leur laisse une certaine liberté dans le cadre des structures communautaires mais de l'autre, elle empêche les juifs ou les chrétiens, en tant qu'individus, d'évoluer en dehors de ce cadre strictement religieux. Cette situation structurellement rattachée au fait d'être non musulman dans un état régi par la loi islamique est conservée jusqu'à la formation d'un état moderne par l'intégration des oulémas à l'administration ottomane comme plus tard, par la proximité des milieux d'Al Azhar³ avec le pouvoir. Cela explique en partie que de nombreux juifs cherchent à se placer sous les protections consulaires, qui grâce aux capitulations, les extraient du cadre restrictif que représente le statut de *dhimmi*.

A partir de 1914, la protection des *dhimmi*s ne peut plus être assurée par le Califat ottoman qui n'exerce plus son autorité sur le pays. Cette charge revient au Royaume Uni, qui reprend à son compte les dispositions juridiques du système

¹ *Ibid.*, p. 213.

² *Ibid.*, p. 216.

³ Al Azhar est la grande université religieuse du Caire fondée au X^{ème} siècle.

capitulaire dans lesquelles est comprise la protection des minorités religieuses¹. La protection des minorités est conservée par le Royaume-Uni dans le cadre des nombreuses conditions qu'elle impose en contrepartie de l'indépendance effective qu'elle accorde à l'Égypte en 1922². Elle ne passe aux mains des autorités égyptiennes qu'en 1936 lorsque la protection de toutes les personnes résidant en Égypte revient au gouvernement égyptien³.

L'enjeu de cette protection est d'autant plus important pour les juifs car ils ne disposent pas de protections particulières en dehors de leur statut de *dhimmi*, à l'inverse de certaines communautés chrétiennes d'Orient historiquement placées sous le protectorat de la France ou des Coptes, qui dépendent de l'ambassade austro-hongroise. De plus les juifs sont beaucoup moins nombreux que les chrétiens ; cela est vrai durant la période ottomane comme à l'époque contemporaine. Il n'y a pas par exemple de villages entièrement juifs comme il en existe chez les coptes. Par le poids qu'ils représentent dans la société, les Coptes osent davantage faire entendre leur voix et manifester contre les exactions dont ils peuvent être victimes⁴. Cela influe sur la vulnérabilité dans laquelle se trouvent les juifs face aux autres communautés religieuses musulmane et chrétienne d'Égypte.

Les voyageurs occidentaux du XIX^{ème} siècle notent une nette infériorité du *dhimmi* juif face au *dhimmi* chrétien⁵. Cependant c'est une vision qui peut être influencée par leur appréhension de la situation des juifs en Europe sans prendre en considération les structures de la société musulmane. Le voyageur musulman d'origine égyptienne Djabarti⁶, ne signale pas cet état d'infériorité.

Les réformes apportées par Mohamed Ali et ses successeurs au statut de *dhimmi* ont largement amélioré le sort des juifs en Égypte. Jusque dans les années 1920, les

¹ La protection des chrétiens orientaux est assurée par la France. Voir deuxième partie, chapitre 2, III.

² Deighton, H-S, « Les relations anglo-égyptiennes », *Politique étrangère*, n°1-1947, 12^{ème} année, p. 27.

³ *Ibid.*, p. 28.

⁴ Les chrétiens sont souvent accusés de manifester de façon ostentatoire leur foi, leurs symboles religieux ou par exemple de boire de l'alcool en public ; allégations qui ne sont jamais reprochées aux juifs. Winter, Michael, *op. cit.*, p. 220.

⁵ William Edward Lane dans *The manners and customs of the modern egyptians*, (1836) dit que les « juifs sont détestés par les musulmans bien plus que par les chrétiens » ; et Motiz Lulke de dire : « Les musulmans ne haïssent aucune autre religion comme ils haïssent celle des juifs. Même actuellement quand toutes les formes d'oppression politique ont cessé et qu'une si grande tolérance est témoignée à la religion chrétienne, les Arabes manifestent encore la même haine méprisable envers les juifs. ». cité in Jaccarini Saenz-Diez, Huguette, *Juifs d'Égypte, de la Déclaration Balfour à 1948*, (thèse) Paris, Université Panthéon Sorbonne, 1983, p. 60.

⁶ Abd al-Rahman al-Djabarti (1765-1825) est un chroniqueur et savant égyptien. Sa chronique *Histoire de l'Égypte* couvre l'expédition française et l'avènement de Mohamed Ali.

relations entre juifs et chrétiens sont plus tendues, ou en tous cas, plus souvent, que celles entre juifs et musulmans. Si selon Clot Bey, « la race israélite est celle qu'abhorrent le plus les musulmans »¹, les manifestations retentissantes d'antijudaïsme qui ont lieu en Egypte sont provoquées par les chrétiens, qui importent dans la vallée du Nil l'antisémitisme chrétien traditionnel. En plus de ce dernier, les frictions entre juifs et minorités chrétiennes, arménienne copte et syrienne peuvent être provoquées par une concurrence d'ordre économique dans le domaine des finances, du marché des boissons alcoolisées ou de la joaillerie².

A la suite de l'affaire de Damas³ durant laquelle des juifs sont accusés d'avoir commis un crime rituel, la délégation formée pour leur défense, menée par Montefiore et Munk se rend en 1840 à Alexandrie pour rencontrer Mohamed Ali, alors vice roi d'Egypte et de Syrie. Ils lui demandent d'organiser un jugement devant les tribunaux des dix neuf puissances capitulaires - sauf celle de la France. Après avoir refusé sous la pression de la France, Mohamed Ali envoie finalement l'ordre à Damas de libérer tous les juifs emprisonnés sous l'inculpation de crime rituel. Dans la même lancée, le Sutan Abdul Medjid, fait publier un firman qui interdit toute accusation de crime rituel qui commençait à se répandre de plus en plus dans l'empire Ottoman. Au milieu du XIX^{ème} siècle, l'Egypte n'est pas encore touchée. De telles accusations se développent en Egypte à partir des années 1860-1870 dans les villes où réside une importante colonie grecque, notamment Alexandrie et Port-Saïd. Elles sont en général suivies de mouvement de violences auxquels peuvent participer des musulmans, ce qui montre l'influence qu'a pu avoir l'antijudaïsme chrétien sur les populations locales.

En 1879, au Caire, une femme musulmane accuse des juifs d'avoir enlevé sa fille et de l'avoir emmenée à la synagogue pour l'assassiner. Ses appels au secours et ses hurlements ont failli déclencher une émeute antijuive dans le marché où cette affaire a eu lieu. C'est avec l'intercession d'un gouverneur que le mouvement de violence est canalisé et que la femme et son mari sont emprisonnés après que la petite fille ait été retrouvée dans une rue du quartier. Lors de son jugement, la femme aurait avoué avoir menti sous l'incitation faite par quelques arabes d'accuser les juifs⁴.

¹ Clot, Antoine-Barthélémy, *Aperçu général sur l'Egypte*, Fortin/Masson, 1840, p. 243.

² Winter, Michael, *op.cit.*, p. 221.

³ En février 1840, un père capucin disparaît à Damas et les juifs sont directement accusés par l'ordre religieux et les agents consulaires en poste à Damas d'avoir commis sur lui un crime rituel. L'affaire à un grand retentissement et un mouvement de solidarité s'engage pour libérer les juifs arrêtés.

⁴ AIU Egypte II B, Lettre de Matatia Nahman, Le Caire, 7 mai 1879.

A Damanhour toujours en 1879, le rabbin Moïse Salomon est accusé par un juge et un médecin musulman d'avoir mutilé un enfant arabe. Suite au refus du *moudyr*, le juge de province, d'accuser le rabbin sans preuve l'agent de justice tente de provoquer des émeutes antijuives en accusant les juifs d'avoir enlevé une petite fille et de l'avoir jeté dans la salle d'eau de l'école juive. Selon les propres dires du rabbin Moïse Salomon qui est l'auteur du rapport envoyé à l'AIU pour témoigner de cette affaire, des « turcs indigènes » pénètrent dans l'école et s'attaquent violemment aux juifs qui s'y trouvent¹.

L'épisode le plus violent est celui qui suit l'affaire Fournakari, du nom d'un petit garçon grec disparu à Alexandrie en 1881, après avoir passé la journée à s'amuser avec ses camarades juifs. Les émeutes antijuives durent plusieurs jours, même après que le corps de l'enfant ait été retrouvé et que l'autopsie ait révélé une mort par noyade, sans trace de mutilation.

Ces poussées de violence sont contenues par les autorités égyptiennes locales. Même si comme nous l'avons vu, la protection des minorités ne revient aux Anglais qu'à partir de 1914, leur engagement militaire dans le pays les rend en partie responsables de la sécurité du pays et donc de la gestion de ce type de tensions qui opposent les minorités entre elles. Cela peut expliquer que les accusations de crime rituel ou les émeutes urbaines antijuives se soient faites plus rares à partir de 1882. En avril 1883, le gouverneur de Port-Saïd appréhende le consul de Grèce pour faire interdire la manifestation de l' « exécution du juif » organisée chaque année par la colonie hellène. Cette coutume grecque consiste à tirer au fusil sur un mannequin censé représenté un juif et le brûler par la suite. L'interdiction n'est pas respectée ce qui provoque des heurts entre force de police égyptienne et grecs. Les troupes militaires britanniques sont dépêchées sur place par le consul de Grèce et le gérant du consulat d'Angleterre, « car le premier ne fait rien sans l'autre ». Il est d'ailleurs probable que ce soit sous l'ordre de l'administration britannique que le gouverneur de Port-Saïd ait demandé au consul grec d'empêcher l' « exécution du juif ». En effet, rien ne semble avoir été fait pour empêcher la manifestation les années précédentes, avant que les troupes anglaises n'occupent le pays².

¹ AIU, Egypte IC, lettre de Moïse Salomon, Damanhour, 15 septembre 1879.

² AMAE, Correspondance politique des Consuls de Franc, Egypte, 4, fos, 1211122. Lettre de Dobignie au ministère des affaires étrangères Challemel Lacour. Port Saïd, 30 Avril 1883

Les structures de la communauté juive héritées de la période ottomane continuent d'encadrer les relations entre les Juifs et les autres composantes de la société égyptienne à l'époque contemporaine. Les changements qui s'opèrent sont surtout d'ordre culturel et sont causés par l'arrivée de nouvelles populations juives.

II - L'apport de l'immigration

Un des phénomènes majeur qui caractérise et redéfinit le judaïsme égyptien entre 1882 et 1952 est le mouvement d'émigration vers l'Égypte. L'année 1947 représente un pic quant au nombre de juifs présents en Égypte. Les différentes études consacrées à l'histoire contemporaine des juifs d'Égypte estiment leur nombre à un chiffre qui varie entre 50 000 et 80 000. La dernière étude importante en date, celle de Joël Beinin¹ l'estime à 80 000 jugeant que le recensement de 1947 qui porte leur nombre à 66 000 est sous-évalué. A cette date, les premières expulsions et les premiers départs font décliner la population jusqu'à ce qu'il n'en reste qu'une centaine au début des années 1970.

Au milieu du XIX^{ème} siècle, 6000 juifs vivent en Égypte. En 1900 ils sont entre 30 000 et 40 000. Cette immigration s'insère dans un mouvement général : En 1850, moins de 10 000 étrangers vivaient en Égypte ; ils sont 125 000 en 1900. (*Voir Annexe 1 p. 207*)

Entre 1882 et 1952, entre 80 % à 90 % des juifs d'Égypte vivent à Alexandrie ou au Caire. Si les nationalités diverses des juifs découlent d'un processus – que nous décrirons plus tard – qui n'est pas forcément en lien avec le phénomène d'immigration, mentionnons dores et déjà qu'à la fin du XIX^{ème} siècle, un étranger sur dix est juif ce qui correspond à environ la moitié de la population juive. Les autres sont *rayas*, c'est à dire des sujets ottomans. L'accroissement de la population juive est aussi plus important que le reste des autres religions. Entre 1897, et 1907 l'accroissement de la population juive est de 53,3% contre 14,3% de moyenne pour l'ensemble de la population égyptienne².

¹ Beinin, Joel, *The dispersion of Egyptian Jewry; culture, politics and the formation of a modern Diaspora*, Berkeley, University of California Press, 1998.

² Jaccarini Saenz-Diez, Huguette, *op. cit.*, p. 15.

Le mouvement d'immigration vers l'Égypte déclenche un processus de regroupement selon des clivages correspondant à l'origine des nouveaux arrivants; origines qui influent en général sur la condition sociale et l'orientation politique ou culturelle. Pour cela il est plus juste de parler des communautés juives d'Égypte que d'une communauté homogène.

Une des particularités du judaïsme égyptien est la présence d'une communauté Karaïte. Le Karaïsme est fondé à Bagdad au VIII^{ème} siècle. Le terme signifie « gens de l'écriture » car ils ne reconnaissent comme Texte que la Torah et non les commentaires qui en découlent. Par opposition, on appelle les juifs non-karaïtes, les juifs rabbanites. Anan Ben David, le fondateur de la secte juive, est reconnu par le calife el Mansour comme représentant d'un nouveau groupe juif après une lutte de pouvoir entre les factions différentes des *gaonim* (les chefs) de la communauté juive babylonienne. Mais c'est un siècle plus tard que l'opposition systématique aux rabbanites est abandonnée et que les fondements réellement spirituels du karaïsme sont établis par Benjamin de Nehamed. Leur présence en Égypte est attesté dès le X^{ème} siècle. Les polémiques qui opposent en Égypte le grand sage juif Saadia Gaon au Karaïtes sont des épisodes qui ont marqué les relations entre rabbanites et karaïtes¹. Ils sont dirigés par un *ra'is* et semblent rester en lien étroit avec les autres communautés karaïtes à travers l'Europe et l'Asie. Dans les années 1920, sur les 25 000 Karaïtes vivant à travers le monde, 7000 sont en Égypte. Les autres sont répartis entre l'URSS (Crimée, Lituanie) et la Turquie.

La composante majoritaire de la société juive égyptienne est rabbanite séfarade. Par séfarade, on entend une réalité plus complexe que la simple présence de juifs réfugiés d'Espagne à partir du XV^{ème} siècle. Dès, le XII^{ème} siècle, des Juifs espagnols se fixent en Égypte pour fuir l'intolérance almoravide sur la péninsule ibérique. Ils sont rejoints à partir du XV^{ème} siècle par des juifs expulsés d'Espagne par les Rois Très Catholiques dans des mouvements plus ou moins réguliers jusqu'au XIX^{ème} siècle. L'immigration des juifs espagnols a eu une grande influence culturelle et structurelle sur le judaïsme local alors que dans d'autres pays, comme en Tunisie par exemple, les deux communautés, locale (*mustarabim*) et séfarades (*mégorachim*) sont séparées. Le Rabbin David Ben Zimra, né en Espagne en 1479 immigre en Égypte où il devient le dirigeant de

¹ Fargeon, Maurice, *Les Juifs en Égypte*, Le Caire, Imp. P. Barbey, 1938, p. 234.

la communauté juive. Il régénère la vie de la communauté en réformant ses institutions, en renforçant l'activité spirituelle et surtout en conciliant les traditions séfarades, locales et orientales¹. Une émigration de juifs en provenance de pays situés à l'est de l'Égypte est mentionnée au XVII^{ème} siècle. On les appelle *mashriqa* (« les orientaux »), sûrement en provenance du Yémen ou d'Irak². Des juifs venant du Maghreb, surtout des marocains, s'installent en Égypte durant toute l'époque moderne.

La grande période d'immigration qui nous intéresse plus particulièrement ici, s'ouvre dès 1869 avec l'ouverture du Canal de Suez mais surtout à partir de 1875 avec l'instauration des Tribunaux Mixtes. L'Égypte connaît alors une grande prospérité économique. Si des juifs en provenance d'Europe occidentale, surtout d'Italie mais aussi de France s'installent dans la vallée du Nil, la plupart des juifs qui immigreront en Égypte sont issus d'autres provinces de l'Empire Ottoman. Des Irakiens, des Yéménites, des Turcs mais surtout des Syriens et de Libanais affluent vers l'Égypte dans les années 1880. L'immigration juive en provenance de ces deux derniers pays s'inscrit dans un cadre général d'immigration de chrétiens syro libanais vers l'Égypte qui cherchent à fuir les persécutions anti chrétiennes.

L'immigration des juifs grecs, de cultures et de langues différentes, a eu un grand impact sur la vie juive en Égypte. La première vague d'immigration en provenance de Grèce concerne des communautés entières du Péloponnèse et de l'Attique qui fuient le sentiment anti juif qui s'exprime durant la révolution nationale grecque (1821-1822). Par la suite, tout au long du XIX^{ème}, les accusations répétées de crimes rituels poussent les juifs grecs à immigrer. La plupart d'entre eux viennent de Corfou (notamment en 1891), de Rhodes et d'autres îles grecques. Parmi eux des juifs de culture grecque, les juifs romaniotes, parlant un dialecte judéo-grec. Mais la plupart sont des séfarades - qui s'étaient installés en Grèce durant toute l'époque moderne, de langue judéo-espagnole ou italienne. Certains détiennent un passeport italien et le conservent encore durant 3 ou 4 générations. Des rabbins issus du monde grec immigreront en Égypte et renforcent

¹ Shiloah, Amnon, « ha-Musika », in Nahem Ilan, *Mitsraïm*, Jérusalem, Institut Ben Zvi, 2008, p. 135.

² Winter, Michael, *op. cit.*, p. 224. Citant l'historien-voyageur Ujurhi, Michael Winter mentionne une opposition entre *mashriqa* et la communauté locale parce qu'ils veulent bénéficier des fonds de la communauté réservés aux nécessiteux alors qu'ils sont arrivés en tant que marchands. C'est un exemple de conflit intra-communautaire réglé devant les tribunaux ottomans musulmans et non rabbiniques.

l'aspect séfaraïte de la vie religieuse du pays¹. Au début du XX^{ème} siècle l'émigration est nombreuse en provenance de Salonique (judéo-espagnoles) ou de Ioanina (parmi eux, beaucoup de romaniotes). La plupart s'installent en Alexandrie où ils exercent vite leur monopole sur les métiers du textile. Cette migration grecque continue sporadiquement jusque dans les années 1930 et 1940². Des migrations en provenance d'Asie mineure comme Andrinople, Smyrne ou Istanbul par exemple s'apparentent à l'immigration des juifs grecs. Ils constituent des communautés parlant le judéo espagnol alors que les juifs arrivés d'Espagne directement ou indirectement en Egypte au cours des XVI^{ème}, XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles ont tendance à l'abandonner durant la même période au profit de l'arabe. Au sein de cette émigration se trouvent aussi des juifs de culture et de langue italienne – mais qui peuvent aussi parler le judéo espagnol.

Des ashkénazes sont présents en Egypte depuis le XVI^{ème} siècle lorsque des juifs hongrois se sont installés dans le pays après que Soliman le Magnifique ait conquis Budapest. Mais cette immigration concerne une toute petite population. Des juifs venus d'Europe orientale arrivent en Egypte dans un état de dénuement matériel pour fuir les persécutions et les pogromes de Russie tout au long du XIX^{ème} siècle et de la première moitié du XX^{ème} siècle. La communauté ashkénaze d'Egypte est augmentée par la venue de juifs chassés de Palestine par les autorités ottomanes au début de la Première Guerre Mondiale parce qu'ils étaient en possession de passeports de puissances Alliés : 11 300 des 38 000 juifs qui ont dû quitter la Palestine ont immigré vers l'Egypte³. Ces réfugiés sont aidés par les Communautés juives, notamment la Communauté d'Alexandrie qui, par l'intermédiaire du consul de France, fait venir de l'AIU un chèque de 500 francs destiné à aider les réfugiés à « *s'affranchir de la charité publique* »⁴. Au début des années 1930 un petit nombre de juifs allemands fuyant le nazisme arrive en Egypte et participe à redorer l'image de la communauté ashkénaze « considérée comme la parente pauvre du judaïsme par les séfaraïtes »⁵. Il s'agit avant tout de médecins qui arrivent en Egypte

¹ Déjà au XVIII^{ème} siècle, le rabbin Moshé Israël, rabbin à Rhodes s'installent à Alexandrie à la fin de sa vie dans les années 1738-1740. Ses descendants inaugurent une longue lignée de rabbins à Alexandrie. Le rabbin Eliyahu, Ben Issac Shirizali de Serrès (Macédoine) s'installe en Egypte dès 1807 et dirige le tribunal rabbinique du Caire. Son fils Yom Tov Shizali reprend sa place. Moshé Hazan, né à Izmir, est grand rabbin de Corfou de 1853 à 1857 avant d'être appelé à Alexandrie.

² Itshak Kerem, « Hagirta shel yehude a-Hi Yavan le-Mitsraïm be-Meah 19 ve 20, Nahem, Ilan (dir.), *Mitsrayim*, Jérusalem, Ben Zvi institute, 2008, p. 39.

³ Della Pergola, Sergio, « Demografia » in Ilan Nahem (dir.), *op. cit.*, p. 36.

⁴ Archives AIU, Egypte, I.B 16, 04/03/1915.

⁵ Jaccarini Saenz-Diez, Huguette, p. 49.

dans le cadre de l'immigration choisie défendu par le gouvernement dans les années 1930¹. L'immigration ashkénaze qui concerne entre 5000 à 8 000 personnes durant toute la période est ce qui donne à la communauté juive d'Égypte son caractère particulier par rapport aux autres communautés juives des pays arabes. Elles se fixent à Alexandrie et au Caire où elles se concentrent dans le quartier *Darb al-Barabira* où le Yiddish occupe l'espace public jusque dans les années 1950. Un théâtre, des journaux et une émission de radio Yiddish sont même créés.

Cependant, la grande majorité de l'immigration juive vers l'Égypte concerne une population sépharade en provenance des pays du bassin méditerranéen. A l'instar de l'immigration en Égypte des chrétiens syro-libanais, l'immigration juive forme une population « fortement influencée par une existence séculaire en milieu musulman »². C'est ce qui marque la différence majeure entre l'immigration juive dans son ensemble et l'immigration européenne.

La création de nombreuses associations d'originaires révèle que l'intégration des nouveaux arrivants s'exerce dans le cadre des solidarités non seulement communautaires mais aussi d'origine culturelle. Si ces associations ne sont pas forcément des œuvres de bienfaisances destinées à soutenir les membres de la communauté et peuvent être des organisations d'ordre politique et culturel, elles montrent que le fait migratoire et les communautés qui en découlent marquent profondément la société égyptienne. Les juifs d'origine turque et grecque ont particulièrement été à l'origine de telles associations : une association de juifs corfiote voit le jour à Alexandrie en 1912 ; un cercle de la jeunesse judéo espagnole³ qui réunit des originaires de Turquie en 1927 ou encore la société de secours mutuel *Ahemla* réunissant les juifs de Smyrne, Constantinople et Salonique⁴. Une association ashkénaze apparaît aussi, la *Israetische Cultus Gemeinde Vorstandes zu Cairo*, l'association ashkénaze du Caire⁵.

¹ *Ibid.* En 1938, seul six juifs son admis, et sont admis en raison de leur compétence, notamment les médecins.

² Cabasso, Gilbert (dir.), *Juifs d'Égypte. Images et Textes*, Paris, Editions du Scribe, 1984, p. 194.

³ Archives AIU, Égypte, I.B 16, Dossier 757, Chemise 7, 23/02/1929.

⁴ Statut de la société contenu dans Archives AIU, Égypte, II.B 33.

⁵ Archives AIU, Égypte, II.B 21.



Figure 2 : En tête des courriers du Cercle de la Jeunesse judéo-espagnole, Alexandrie, 1929¹.

Ce mouvement d'émigration a pour effet de réduire la part des Karaïtes dans la population juive. Au XIX^{ème}, ils représentent environ 20 % de la population juive. En 1877 ils sont 2000. Mais la venue de juifs en Egypte ne concerne que les juifs rabbanites et fait évoluer ce taux à un chiffre compris entre 5% et 8% dans la seconde moitié du XX^{ème} siècle. En 1937, quand ils sont le plus nombreux, ils sont 5,264².

A propos de la stratification socio économique de la communauté juive d'Egypte, « *on remarque de grandes inégalités sociales : d'un côté, des fortunes considérables, de l'autre, des misères navrantes, et entre ces deux extrêmes, une honnête aisance et animée du meilleur esprit de charité et de solidarité* »³.

Cette observation est confirmée par les estimations de Gudrun Krämer pour qui l'élite juive composée des grandes familles très prospères telles que les Menasce, les Mosseri, les Cattaoui, les Rollo, Les Suares, les Aghion et d'autres, représentent dans la deuxième moitié du XX^{ème} siècle 5% de la population juive. Cette élite économique est composée de vieilles familles sépharades implantées pour la plupart en Egypte depuis plusieurs siècles. La famille Cattaoui par exemple serait originaire du village de Catta où certains de leurs ancêtres auraient occupés les charges de *sarraf*. La proximité dont ils jouissent avec le pouvoir est en tous cas attestée dès la période ottomane. Après cette élite viendrait une classe intermédiaire aisée représentant environ 40 % de juifs présents

¹ Archives AIU, Egypte, I.B 16, Dossier 757, Chemise 7, 23/02/1929.

² Sergio Della pergola, *op. cit.* p. 39-40.

³ Leven, Narcisse, *Cinquante ans d'histoire ; L'Alliance israélite universelle (1860-1910)*, Paris, Alcan, 1920, p.127.

dans le commerce ou les fonctions libérales. 15% à 20% sont issus d'une classe moyenne beaucoup moins aisée d'artisans et de petits fonctionnaires. Enfin 25 % de la communauté constituée d'un sous prolétariat vivant d'emplois précaires et de la charité communautaire¹. Ce prolétariat juif est composé exclusivement de juifs orientaux depuis longtemps implantés en Egypte. On retrouve donc ce groupe de juifs aussi bien dans l'élite de la communauté que dans les classes les plus basses. Au contraire, les juifs immigrés rejoignent en générale les classes moyennes. Les Karaïtes connaissent plus ou moins les mêmes évolutions socio économiques que les juifs rabbanites.

Cependant ces chiffres figés cachent le mouvement de mobilité sociale qui touche la communauté juive dans son ensemble dès la fin du XIX^{ème} siècle. Ce mouvement se traduit par une mobilité au sein de l'espace urbain des villes du Caire et d'Alexandrie. Au Caire, les juifs des classes supérieures quittent le quartier juif traditionnel composé du *haret al-yahud* sur lequel nous allons revenir, dès le règne de Saïd pour aller vivre dans les nouveaux quartiers européens, notamment à l'Ezbakeyah ou au Daher ; ils sont suivis par les classes moyennes qui s'installent, toujours dans le quartier juif, mais en dehors du *haret el-yahud*, dans le quartier limitrophe Mousky ou à *darb el Ahmar*. Mais si le *haret* et le Mousky comprennent encore près de la moitié de la communauté juive cairote après la première guerre mondiale, en 1937, 60 % d'entre elle vit dans les nouveaux quartiers, notamment à al-Wahili qui a poussé au nord-est de la ville ou d'Héliopolis où vivent essentiellement des juifs et des chrétiens, la bourgeoisie musulmane ayant boudé la ville jusqu'à assez tardivement. En général les changements ont lieu plus rapidement à Alexandrie qu'au Caire et les juifs ont davantage tendance à habiter dans des quartiers qui ne sont pas spécifiquement juifs comme c'est le cas au Caire. A Alexandrie, déjà en 1907, seul un tiers de la population juive vit dans le quartier juif traditionnel du *souk el-samak el-kédim*, (le vieux marché aux poissons). Les juifs s'installent dans les quartiers al-Goumrouk, d'al-Manshiyah, d'al-Atrine ou de Moharam Bey qui s'étend à l'est du port.

Au sein des villes, la nouvelle configuration de la communauté fait sortir des vieux quartiers la population juive. A l'échelle territoriale, c'est toute la présence juive dans la vallée du Nil qui se retrouve modifiée.

¹ Gudrun, Kramer, *The Jews of Egypt, 1914-1952*, Londres, Tauris, 1989, p. 57.

Chapitre 3 : La présence juive en Egypte

Nous voulons montrer dans ce chapitre que la réalité de la présence juive en Egypte peut s'observer au travers de deux objets qui n'appartiennent pas au même niveau d'analyse. D'un point de vue spatial, la visibilité collective du groupe juif d'Egypte est rendue par l'institution communautaire, organisée en Conseils qui se concentrent autour du Caire, d'Alexandrie et d'autres villes périphériques [I]. D'un point de vue plus culturel, l'ancienneté de la présence juive dans la vallée du Nil fait que le juif à sa place dans la culture traditionnelle et participe d'un certain folklore propre à l'Egypte [II].

I - Les communautés à l'époque contemporaine : Le Caire, Alexandrie et les périphéries

Les communautés religieuses dans lesquelles s'exprime l'autonomie des minorités juives et chrétiennes en termes de statut personnel sont appelées dans l'Empire Ottoman, les millets. Les millets juifs existent depuis la fin du XV^{ème} et sont dirigées par les chefs spirituels de la communauté. La réforme des millets au XIX^{ème} siècle conduit à l'établissement de conseils communautaires laïcs appelés en arabe les *majlis mili* qui ont eu pour effet de faire apparaître des tensions entre notables juifs laïques et le rabbinat¹. Le *majlis mili* juif d'Egypte est proclamé par un document officiel en 1891 et confirmé par le gouvernement égyptien en 1915². Le conseil est élu par les membres cotisants parmi les personnalités laïques de la communauté. Ces réformes aboutissent à la mise en place d'un mode d'organisation qui est celui de la communauté juive durant toute notre période, à savoir celui d'un conseil élu par une assemblée en général formée parmi les membres cotisants. En plus de prendre en charge les institutions de la communauté (synagogues, écoles, œuvres de bienfaisance), le conseil

¹« Millet » in Goldschmidt JR, Arthur ; Johnston, Robert, *Historical Dictionary of Egypt*, Lanham, Scarecrow Press, 2003, 3^{ème} édition, p. 258.

² Nahem Ilan (dir.), *Mitsraïm*, Jérusalem, Institut Ben Zvi, 2008, p. 67.

nomme le grand rabbinat dont la fonction est cantonnée à un rôle exclusivement religieux. Les *majlis mili* central est celui du Caire, cependant du point de vue légal, aucun corps ne représente officiellement l'ensemble des juifs d'Égypte face aux instances gouvernementales. Cette représentation dépend en fait de l'action personnelle des présidents de conseil communautaire. A l'instar des autres groupes non musulmans, les communautés juives prennent à leur charge les institutions de leur communauté – synagogues, écoles, œuvres de bienfaisance. En plus du cadre des conseils communautaires, des associations de toute sorte -culturelle, sportive, philanthropique, maçonnique et autre - organisent la vie juive d'Égypte.

La direction spirituelle de la communauté juive d'Égypte est organisée selon un modèle hérité de la période ottomane et qu'elle conserve même après le démantèlement de la Porte. En 1865, le Sultan met de l'ordre sur la direction spirituelle des communautés qui renvoyait auparavant à une certaine confusion. Il institue dans chaque grande ville de l'Empire, un *haham bashi*, « un grand sage » qui s'occupe des affaires religieuses de sa communauté et qui est en lien avec le *haham bashi* d'Istanbul qui représente alors une certaine centralité séculière et spirituelle. Avant cette date, les rabbins du Caire et d'Alexandrie étaient indépendants jusqu'à ce que les Conseils laïques ne soient créés. Raphaël Ben Simon, grand rabbin du Caire de 1891 à 1921, né au Maroc est appelé à ce poste par firman impérial. Après la chute de l'empire Ottoman, le modèle d'une certaine centralité spirituelle est repris en Égypte : De la même façon que le Sultan nommait un *haham bashi* à Istanbul, Haïm Nahum Effendi¹ est nommé premier grand rabbin d'Égypte par décret du Roi Fouad I en 1925, deux ans après avoir été appelé à diriger la communauté du Caire par Moïse Cattaoui Pacha².

Alors que juste dans la moitié du XIX^{ème} siècle, « *la Communauté [centrale du Caire] a droit de contrôle sur les finances et les affaires religieuses, sociales et philanthropique [...] sans distinction entre Égyptiens et étrangers, Sefardim et Ashkénazim, Rabbanites et Karaïtes* »³, les différentes ramifications – géographique ou culturelle - du

¹ Originaire de Turquie, il occupe la place de grand rabbin de Turquie dans les années 1910, après avoir étudié à Paris au séminaire rabbinique de France, à l'Inalco, au collège de France et à l'École des Hautes Études. Il a aussi occupé la place de grand sénateur en Égypte.

² Nahem Ilan, *op.cit.*, 63.

³ Fargeon, Maurice, *Les Juifs en Égypte*, Le Caire, Paul Barbey, 1938, p.202.

judaïsme égyptien ont tendance à l'époque contemporaine à former leur propre conseil et à jouir d'une certaine autonomie. Une communauté dotée de ses propres statuts se crée à Alexandrie ce qui met fin à la centralité des institutions communautaires caiotes. Les villes ou des juifs se constituent en communauté dépendent alors soit du Caire soit d'Alexandrie.

Le Caire

En 1938, 30 000 Juifs environ vivent au Caire. Ils sont répartis en trois communautés dotées chacune de ses propres conseils: La communauté israélite, la communauté Karaïte et la communauté ashkénaze.

La communauté israélite du Caire regroupe les juifs d'origine sépharade ou orientale de la capitale et de ses banlieues. Ils représentent environ 80% de la population juive caiote. Une trentaine de synagogues et oratoires existent au Caire dans les années 1930 et les fidèles s'y réunissent selon leur rite (séfarade, portugais, maghrébin, yéménite et autres). Face aux synagogues qui sont fondées l'époque contemporaine, notamment le fameux Grand Temple d'Ismaïlia¹ fondé en 1905 par Vita Bey Mosseri, des synagogues beaucoup plus anciennes attestent de la présence presque millénaire des juifs dans la ville. La synagogue Ben Maïmon que l'on fait remonter au temps où Maïmonide vivait au Caire et la synagogue du vieux Fostat, Ben Ezra ou se trouve la grande genizah du Caire et qui daterait au moins du XII^{ème} siècle. En plus de ces synagogues qui appartiennent à la communauté israélite, des oratoires privés sont créés par des particuliers. Les Rabbins du Caire sont nommés par le conseil communautaire et leur pouvoir est confirmé par le roi². Les chefs spirituels qui succèdent au Rabbinate du Caire sont des personnalités dont l'érudition dépasse la vallée du Nil et s'étend à toutes les communautés juives sépharade et orientale de l'Empire Ottoman et le monde musulman.

La Communauté dispose d'un comité des écoles, constitué de douze membres et qui gère les établissements scolaires appartenant à la communauté. Ces écoles sont

² Il semblerait qu'avant 1914, le Grand rabbin est confirmé dans sa charge par un firman en provenance de la Porte et non du roi d'Égypte. Voir Fargeon, Maurice, *op. cit.* p. 201, « Raphael Haron Ben Simon »

financées par la moitié des recettes des synagogues et par la moitié du produit de la cotisation des membres de la communauté, la *arikha*. Dès l'installation d'écoles de l'Alliance Israélite Universelle entre 1897 et 1903, la communauté juive cairote participe financièrement à leur administration. L'organisation du Comité des écoles est telle que le bureau de l'AIU à Paris décide de céder entièrement la gestion de leurs écoles du Caire à la Communauté locale en 1912. En plus des écoles d'enseignement religieux, les *talmud torah* et les écoles de l'Alliance, deux écoles payantes sont gérées par la communauté, l'école Cattaoui pour garçons et l'école Marie Suarès pour filles. Il faut ajouter à cela deux écoles gratuites de petites sections créées pour aider les membres de la communauté qui sont dans le besoin. Les autres écoles juives de la ville sont établies par des initiatives privées comme par exemple, la Goutte de lait, crée en 1917, l'Ecole Greenn en 1924 et l'école Jabès en 1924 ou l'école Sakaninni en 1936.

La communauté Ashkénaze du Caire s'est constituée indépendamment de la Communauté israélite avec des statuts propres en 1865. En 1893, les membres de la communauté se tournent vers Lord Cromer, pour qu'il confirme leur statut alors que le président de la Communauté israélite, Moshé de Cattaoui Pacha refuse de voir échapper aux revenus de la communauté, les cotisations des ashkénazes du Caire.¹ Elle accueille les différentes vagues ashkénazes qui arrivent en Egypte à partir de cette date. En 1938 la communauté ashkénaze du Caire compte 5.000 âmes. Elle est administrée par un conseil de 15 membres électeurs qui gère les affaires de la communauté et nomme son rabbin. Elle dispose aussi de son propre Tribunal Rabbinique². Les relations entre ashkénazes séfarades existent et certaines de leurs œuvres sociales sont communes. En 1887, des membres de la communauté ashkénaze du Caire, immigrants de Roumanie, de Pologne et de Russie, fonde la loge maçonnique Maïmonide du *Bene Berith*, 44 ans après que l'ordre ait été créé à New York en 1843. Son cadre d'action dépasse largement celui de la communauté juive. En 1892, elle fonde l'Ecole Maïmonide à Darb el Barabra où la plupart des ashkénazes s'installent et où toutes leurs institutions communautaires (synagogue, bureaux du conseil, tribunal rabbinique) se trouvent. L'organisation de cette école est laissée quelques années plus tard à l'Alliance Israélite Universelle³.

¹ Nahem, Ilann (dir.), *op. cit.*, p. 67.

² Fargeon, Maurice, *op. cit.*, p. 230.

³ *Ibid*, p. 232.

Compte tenu de sa faiblesse numérique au niveau mondial, la présence de Karaïtes au Caire rend le visage de la communauté juive locale atypique par rapport aux autres communautés du Proche et du Moyen-Orient. La quasi-totalité des Karaïtes présents en Egypte sont concentrés au Caire et s'organise en communauté dotée de ses propres statuts en 1901. La communauté est elle aussi dirigée par un conseil élu par une assemblée, dispose de son propre tribunal rabbinique¹ et de quelques synagogues, dont une construite en 1927 dans le quartier moderne d'Abbasieh. Cela prouve qu'ils sont intégrés comme le reste de la communauté juive au mouvement d'ascension sociale qui les fait sortir du quartier juif traditionnel. Ils sont en lien avec les communautés Karaïtes à travers le monde et leur grand rabbin est souvent originaire de Crimée. Ils ont aussi leurs propres œuvres de bienfaisance et possèdent dans les années 1930 deux écoles, une pour filles et une pour garçons. Durant notre période, ils coexistent avec les juifs rabbanites du Caire dans une certaine indifférence, sans pour autant s'opposer comme cela a pu être le cas en Europe. Cependant, les mariages entre karaïtes et rabbanites sont rares et posent problèmes car la conversion du Karaïsme au judaïsme traditionnel n'est officiellement pas reconnue. Mais aucun texte ne légifère réellement et la décision appartient en fait au grand rabbin². L'intellectuel juif Karaïte Louraf Farag (1866-1956) a œuvré pour le rapprochement entre les deux communautés et notamment pour autoriser les mariages mixtes.

Le vieux quartier juif du Caire qui existe au moins depuis la domination mamelouke (XII^{ème} siècle), est situé dans le district de al-Jamliya dans les enceintes au nord-est de la ville. Il est constitué du *haret el-yahud*, (« le passage des juifs ») aux rues étroites et insalubres, et du quartier du Mousky, plus salubre. Cependant, la population du quartier n'est pas forcément pauvre. Derrières les murs peuvent se cacher des grandes maisons de riches familles juives qui comme nous l'avons vu commencent à quitter le quartier dans la deuxième moitié du XIX^{ème} siècle. Adjacent au *haret el-yahud* se trouve le *haret el-yahud al qarain*, où se concentre la population karaïte. Alors que les

¹ Il semblerait que lorsqu'aucun accord n'arrive à être conclu, les affaires qui opposent Karaïtes et Rabbanites se règlent devant un qadi musulman. Par exemple, lorsque les karaïtes essaient de se faire reconnaître déjà comme communauté distinctes des rabbanites au XVII^{ème} siècle, l'affaire est portée devant un tribunal musulman. In. Winter, Michael, *Egyptian society under Ottoman rule, 1517-1798*, Londre/New York, Routledge, 1992, p 224.

² Schochetman, Eliav, "Le-Sheelat heter hatounim ha-qaraim be-fsiqatam shel hakhme Misrayim", Jérusalem, *Peamim*, n° 34, 1988, p. 29-47. (Titre Français : A propos de la permission des mariages avec des Karaïtes d'après les décisions de rabbins égyptiens).

classes moyennes commencent elles aussi à quitter le quartier pour le Mousky voisin, le *haret el yahud* devient le lieu où s'exprime et se conserve le pittoresque traditionnel du judaïsme égyptien. La population y partage l'habit, l'apparence et la langue des masses populaires arabes qui les entourent et vit de l'artisanat, du petit commerce où de la mendicité. La religion qui dicte les structures communautaires, familiales, les croyances, les symboles et les comportements sociaux est la principale source de cloisonnement et de différenciation entre société juive traditionnelle et société arabe traditionnelle. Les karaïtes se fondent en général plus dans l'élément arabe environnant que les juifs rabbanites. On peut expliquer cela par le fait que l'usage de l'arabe est plus systématique chez les karaïtes et à la différence des rabbanites, ils n'entretiennent aucunes relations avec les juifs d'origine sépharades ou récemment immigrés en Egypte.

1961	1937	1927	1917	1907	Année
5 658	35 014	34 103	29 207	20 281	Nombre
(0,1%)	(2,7%)	(3,2%)	(3,7%)	(3,1%)	Taux

Figure 3 : Population juive au Caire ; nombre et taux dans la population totale, 1907-1961¹

Alexandrie

La Communauté juive d'Alexandrie naît en 1854 sous l'impulsion de quelques notables juifs de la ville qui rédigent des statuts en italien. Un an plus tard, ils demandent à se placer sous la protection consulaire de l'Autriche Hongrie. Dès les débuts, des conflits apparaissent entre les juifs italiens et le reste de la communauté, essentiellement séfarade. Les italiens font scission et fondent leur propre communauté. Le conflit est réglé lorsqu'en 1871, le baron Menasce de Montefiore s'y installe et avec la médiation du consul d'Italie fonde une nouvelle communauté qui réunit en son sein tous les juifs d'Alexandrie, sans distinction de rite ou de culture. Cette nouvelle communauté prend le nom de Neve Shalom. La protection de la communauté est assurée en partie par le consul d'Autriche Hongrie et en partie par les autorités ottomanes égyptiennes. Lorsque l'Empire des Habsbourg s'effondre durant la Première Guerre Mondiale, la protection de la communauté passe entièrement aux mains des autorités égyptiennes².

¹ D'après Della Pergolla, Sergio, « ha-Demografia » in Nahem, Ilan, *op. cit.*, p. 42.

² Nahem, Ilan (dir.), *op. cit* p. 68.

Les ashkénazes s'intègrent plus à la communauté sépharade qu'au Caire et ne fondent pas leur propre communauté ; Il en est de même pour les Karaïtes du Caire qui sont présents en nombre très restreint, à peine quelques centaines. La communauté dispose dans les années 1930 de sept synagogues dont la fameuse Eliyahu Hanavi, construite à la fin du XIV^{ème} siècle puis reconstruite en 1850 après que les bombardements de l'armée française ne l'aient détruite en 1798.

Dés l'instauration de la communauté en 1854, une école juive est créée : l'école Talmud Torah qui ouvre une section pour filles en 1860. D'autres écoles sont créées pour diffuser l'enseignement parmi les filles juives (Ecole Chaadi Yaazor en 1892) et les enfants de petites sections (Ecole enfantine en 1904 et Ets Haïm en 1911 à proximité du vieux quartier juif). L'AIU ouvre une école à Alexandrie en 1897 mais se retire, optant pour une simple coopération voyant que le réseau scolaire local est assez développé. Un cours de musique organisé par la communauté et dirigé par Alberto Hemsî est aussi créé en 1928. Mais les écoles les plus importantes de la communauté sont les écoles privées instituées par des particuliers : Fondation Menasce, créée en 1885 dont l'administration au départ est confiée à l'AIU ou le Lycée de l'Union juive, créée en 1925 auxquelles il faut ajouter une petite dizaine d'établissements plus modestes. Les œuvres de bienfaisances de la communauté alexandrine sont très nombreuses. L'Hôpital juif notamment qui accueille les nécessiteux de toutes confessions est un des hôpitaux les mieux équipés du Moyen-Orient. La loge Nebi Daniel du Bnei Berith est très impliquée dans la vie de la communauté juive d'Alexandrie.

Les juifs représentent une part importante de la ville. En 1917, ils sont 5,6 % de la ville. A Alexandrie, les juifs des classes populaires anciennement implantées en Egypte se sont regroupés dans le quartier historique de la ville, le souk *el-Samak*. En plus des métiers traditionnels d'artisanat, les juifs de ce quartier sont à la tête d'une guilde de pêcheurs. Comme dans le *Haret el-Yahud* seul les éléments les plus pauvres restent dans le quartier et à peine un millier de juifs habitent le quartier dans l'entre deux guerres. Et comme au Caire, cette population semble faire partie du paysage pittoresque de la communauté : En 1945, Noury Farhi, président de la communauté alexandrine déclare lors d'un discours :

« A Londres il y a White-Chapel, à New York, Brooklyn, à Paris, la rue des Rosiers, quelle communauté juive n'a pas ses miséreux ? A Alexandrie nous avons le souk El-Samak el-Kadim et ses dépendances, Hoch el-Gaan, Hoch el-Nagar, Hoch el-Hanafi ».¹

1961	1937	1927	1917	1907	Année
2 744	24 690	24 829	24 858	14 475	Nombre
0,2 %	3,6 %	4,3 %	5,6 %	4,4 %	Taux

Figure 4 : Population juive à Alexandrie ; nombre et taux dans la population totale, 1907-1961²

Les villes de province.

La présence de juifs dans les villes de province est liée à une histoire particulière propre à chacune d'entre elles. Cette présence peut être très ancienne ou très récente mais ces villes ont toutes tendances à se vider de leur population juive à partir des années 1920, en raison des migrations vers le Caire ou Alexandrie. A la fin des années 1930, seul Port Saïd compte plus de cent familles juives. Elles se constituent en communauté dotées de conseils rattachés soit au Caire soit à Alexandrie et dont la fonction est souvent réduite au simple entretien d'un cimetière, d'une synagogue ou d'une école gratuite d'enseignement religieux.

Les communautés de Tantah, Damanhour, Mahalla el-Koubra et de Kafr el-Zayed sont rattachées au Conseil communal d'Alexandrie. A Tantah, l'installation d'écoles de l'AIU et la richesse de la communauté fait de cette ville une des plus importantes communautés juives d'Egypte. Mais en 1938 à peine cent familles juives y vivent encore. La richesse de la communauté et l'installation dans la ville d'une école de l'AIU fait de cette communauté une des plus importantes d'Egypte dans les années 1940 . La ville aurait été peuplée au XIX^{ème} siècle par des juifs originaires du Maroc. La synagogue Kenissat el-Magharba fondée à cette époque atteste de cette migration. A Mahalla el-Koubra situé sur la route entre Damiette et Alexandrie, une communauté juive existe

¹ Cité dans : Hassoun, Jacques, « Les Juifs, une communauté contrastée », *Alexandrie, 1860 – 1960, Un modèle éphémère de convivialité : communautés et identité cosmopolite*, Paris, Autrement, 1992, p.55.

² D'après Della Pergolla, Sergio, « ha-Demografia » in Nahem, Ilan, *op. cit.*, p. 43

depuis le Moyen-âge où elle pratique l'artisanat, le commerce et plus particulièrement le commerce et l'industrie de la soie sur lesquels elle exerce un monopole. Depuis le XIV^{ème} siècle, un pèlerinage des juifs de la ville a lieu tous les ans après la Pâque juive sur la tombe du rabbin Haïm el-Emchati, appelé el-Ostad. Comptant environ 400 familles juives à la fin du XIX^{ème} siècle, seule une dizaine de familles juives y vivent encore en 1938¹. La communauté Damanhour existe depuis les années 1880 et connaît une période de prospérité dans les années 1920. Mais en raison d'une migration très importante vers Alexandrie, elle ne compte plus qu'une soixantaine d'individus en 1938. A Damanhour aussi un pèlerinage à lieu tous les ans, au mois de janvier ou février, sur la tombe du rabbin Abou Hasira, mort dans la ville en 1913.

La communauté juive de Mansourah ne s'organise qu'en 1918 sous l'impulsion de vieilles familles séfarades venues s'installer dans les années 1880. Dans les années 1940 il n'y a presque plus de juifs dans la ville. Des communautés se créent dans les villes nouvelles qui se développent le long du canal de Suez. La communauté juive de Port Saïd, troisième ville d'Egypte après le Caire et Alexandrie, située sur l'embouchure du canal, est aussi la troisième communauté juive. A la fin des années 1930, elle compte encore deux cents familles juives, soit le double de Tantah. La communauté s'organise avec des statuts et l'assemblée qui la représente compte cent trente membres. Deux communautés coexistent à Port Saïd, les juifs séfarades et des juifs de rite yéménite qui selon Maurice Fargeon représentent 75% de la communauté de Port Saïd². Il existe aussi des communautés beaucoup moins nombreuses dans les villes de Ismaïlia, créée en 1866, et de Suez qui se trouvent le long du canal.

D'autres villes du delta du Nil comme Mit Ghamr, Kafr el Zayat, Zifta, Zagazig ou Benha comptaient de vieilles communautés juives qui n'existent déjà plus à la fin du XIX^{ème} siècle.

Déjà peu nombreux, les juifs de Haute-Egypte immigrent dans les villes durant tout le XIX^{ème} siècle. Maurice Fargeon rapporte, dans son enquête, des cas de familles juives isolées qui vivent dans des villages de Haute Egypte encore dans les années 1930 :

¹ Nahem, Ilan (dir.), op. cit., p. 73.

² Fargeon, Maurice, op. cit., p. 296.

à Kouesnan, Sinbou ou Khelwet el-Galban, parfaitement intégrées à l'environnement arabe ou bédouin¹.

Cette présence juive dans les zones rurales les plus reculées est une empreinte qui marque la fusion de l'élément juif dans l'espace culturel, caractérisé par la pluralité, qu'est la vallée du Nil.

II - Les Juifs et la culture traditionnelle égyptienne

Les particularités culturelles du judaïsme égyptien témoignent de la très longue présence de Juifs dans la vallée du Nil et des échanges qui se sont opérés avec les autres populations qui s'y sont installées.

L'entité géographique que représente l'Égypte depuis l'Antiquité a vu s'établir une succession de domination et mouvements migratoires. L'élément principal de la population est arabe égyptien ; cependant il serait faux de voir une organisation binaire de la société égyptienne qui opposerait à la majorité arabe et musulmane, les minorités religieuses : nous avons déjà parlé de l'élément Turco-circassien arrivé en même temps que la domination ottomane. De plus, la minorité Copte a une présence très ancienne et profondément rattachée à l'ensemble culturel que représente le Nil depuis l'Antiquité. Leur culture est celle qui a sûrement le plus hérité du passé pharaonique – en tout cas, par la langue. En plus des autres minorités chrétiennes et juives, l'élément Nubien aussi est présent à l'époque contemporaine dans les centres urbains d'Égypte.

Une certaine image d'altérité se construit autour d'éléments de la société égyptienne autour desquels une ambiguïté culturelle gravite, comme par exemple les Bédouins, les Berbères, les Gitans ou les Nubiens. Si la reconnaissance des minorités religieuses est clairement fixée et établie par des statuts, la place qu'ont ces populations dans la société prend l'image d'une présence disparate et quelque peu marginale. Bien que musulmanes, elles ne peuvent être rattachées à l'élément arabe égyptien majoritaire en raison de leur particularité culturelle ou linguistique. Leur présence est constitutive de la mosaïque de minorités qui caractérise l'Égypte.

¹ *Ibid*, p. 305.

Cette distinction entre éléments perçus comme parfaitement arabe et ceux qui selon des critères culturels, ne peuvent pas l'être vraiment s'observe dans la division des danseuses en deux groupes : les almées et les *ghawazi*. Les premières dansent seulement pour un public de femmes à l'occasion des festivités entourant les *mawaled*, les pèlerinages, par exemple et elles sont auréolées d'un certain prestige social. Le terme d'almées provient d'une racine arabe qui voudrait dire « *éduquée dans les règles de l'Islam* ». Au contraire, les *ghawazi* sont méprisés par la société et l'imaginaire populaire leur attribue des origines gitanes ou bédouines. A l'inverse des almées, elles dansent pour des publics d'hommes et sont souvent assimilées à des prostituées. Elles sont chassées du Caire en 1834 par Mohamed Ali¹.

Des groupes gitans sont installés en Haute-Egypte. Ils sont réputés bons musiciens et influent particulièrement sur les traditions musicales égyptiennes². Des tribus berbères qui parlent le tamazigh sont aussi présentes autour de l'oasis de Siwa situé dans le désert à la frontière avec la Lybie³. Toutes ces populations ont une culture particulière qui les détache de l'environnement arabe égyptien bien qu'elles soient de confession musulmane et qu'elles pratiquent l'arabe. En cela elles constituent ce que nous pourrions apparenter à une sorte de sous-culture arabe.

Il y a dans le Nil une culture traditionnelle qui existe en dehors de l'héritage arabo-musulman. Ce sont des éléments culturels conservés par la tradition propre à l'Egypte et qui font partie de ce que nous pourrions apparenter à un "folklore égyptien". Entré dans la culture populaire, il représente un patrimoine commun à toutes les communautés installées dans la vallée du Nil.

« *L'Egypte est un don du Nil* »⁴. Nombre de mythes et légendes sont rattachés au fleuve duquel dépendent toute l'agriculture et par conséquent, toutes les populations installées sur ses rives. Dans l'antiquité égyptienne, la crue du Nil est associée à la légende de la *larme d'Isis* qui vient remplir le lit du fleuve. Une subsistance de ce mythe s'observe dans les croyances des Egyptiens contemporains pour lesquels la larme n'est plus attribuée à la déesse, mais à Dieu. Au cours du mois de juin, les astrologues

¹ « *Dance* » in Goldschmidt JR, Arthur ; Johnston, Robert, *Historical Dictionary of Egypt*, Lanham, Scarecrow Press, 2003, 3^{ème} édition, p 121-122.

² « *Les gitanes d'Egypte* », sur le site internet de l'Institut du monde arabe. URL : <http://www.imarabe.org/musique/les-gitanes-du-nil-0>

³ Blottière, Alain, *L'oasis : Siwa*, Paris, Payot, 1994.

⁴ Phrase d'Hérodote dans ses *Histoires*.

déterminent grâce aux astres, la nuit de la crue qui donne lieu à une fête appelée *La Nuit de la goutte*, célébrée au travers de nombreuses cérémonies traditionnelles, comme par exemple, l'abandon d'un bout de pâte sur les toits, censé apporter la prospérité¹. Sous Mohamed Ali, les représentants de toutes les religions sont appelés à s'unir dans la prière autour du nilomètre situé sur l'île nilote de Rodah – sur l'emplacement d'un ancien nilomètre qui date de l'antiquité – pour invoquer la crue du Nil².

La fête de *Cham el-Nissim*, ("prendre l'air" ou plus littéralement "respirer le zéphyr"), est aussi une tradition issue de la haute antiquité entrée dans la tradition locale commune à tous les Egyptiens. Si elle est fêtée les lundis des Pâques coptes, son origine païenne est liée aux cycles agricoles et aux festivités qui entourent l'arrivée du printemps. Le jour du *Cham el-Nissim* est férié et s'apparente à une fête nationale durant laquelle les Egyptiens de toutes classes sociales, origines et confessions confondues se retrouvent dans les parcs pour profiter de la nature³.

Plusieurs croyances égyptiennes sont liées à l'héritage pharaonique et cela montre comment peuvent se construire des croyances locales communes à toutes les religions sur la base d'éléments païens. Une croyance censée combattre la stérilité qui consiste à faire sept fois le tour de la grande pyramide de Guizèh, est pratiquée par les Egyptiennes, quelle que soit leur confession⁴. Les *affarites* sont des démons que l'on retrouve dans certaines autres cultures africaines musulmanes. Les femmes qui organisent les *zar*, les séances censées exorciser le mal, sont apparentées à des sages tour à tour méprisées – pour leur croyance païenne – et respectées⁵. Il arrive aussi aux Juifs de faire appel à ces guérisseuses musulmanes⁶. Des sages de la communauté juive peuvent être dotés de fonction de guérisseurs.⁷

¹ Métin, Albert, *Les transformations de l'Égypte*, Paris, F. Alcan, 1903, p. 27.

² Jaccarini Saenz-Diez, Huguette, *op. cit.*, p. 6.

³ "Cham el-Nissim" in Solé, Robert, *Dictionnaire amoureux de l'Égypte*, Paris, Plon, 2011, p. 67-68.

⁴ "Superstitions" in *ibid.*, p. 437-440.

⁵ *Ibid.*

⁶ Nathan, Tobie, *Ethno-Roman*, Paris, Grasset, 2012, p. 253. Il raconte comment sa grande tante a fait appel à une guérisseuse musulmane pour guérir sa sœur. Le remède a consisté en un jet de boulettes de viande d'une poule noire dans le Nil. « [...] *Ma grand-mère, pourtant épouse de pharmacien, s'était elle aussi laissée soigner à la mode traditionnelle. Son traitement le plus spectaculaire avait fait jaser la famille en son temps* ».

⁷ *Ibid.*, p. 247. Tobie Nathan mentionne le *akham Entebi* qui guérit des *nerfs*, les mauvais esprits.

Dans l'acculturation qui existe entre tous les modèles culturels qui se succèdent dans la vallée du Nil, l'héritage arabo musulman est celui qui a sans doute le plus influencé la culture locale. En même temps qu'il arabise le judaïsme égyptien, il l'intègre dans un ensemble commun plus vaste qui est celui du judaïsme oriental.

Les transferts de coutumes et de croyances entre traditions religieuses sont possibles car les relations entre les communautés peuvent sortir du cadre orthodoxe des religions. Le cheikh Abd al-Wahab al-Sharani serait, au XI^e siècle, perçu comme un saint par les Juifs et les Coptes qui lui demandent d'inscrire des bénédictions sur des amulettes qu'ils donnent à leurs enfants ou leurs malades¹. L'orientaliste britannique Edward William Lane remarque dans la moitié du XIX^e siècle :

« Il est remarquable dans les traits de caractère des peuples d'Egypte [...], que les Musulmans, les Chrétiens et les Juifs adoptent chacun les superstitions des autres, alors qu'ils abhorrent les doctrines religieuses de chaque foi qui n'est pas la leur »².

La synagogue Ben Moshé du Caire, où a reposé la dépouille de Maïmonide avant son transfert à Tibériade, est un lieu de pèlerinage aussi bien pour les Juifs que pour les Coptes ou les Musulmans. Un pouvoir de guérison est attribué à la crypte de la synagogue où les pèlerins viennent passer la nuit³.

Les *mawaled* (*mouled* au singulier, "naissance") sont des pèlerinages effectués sur les tombes de saints. Leurs célébrations sont particulièrement suivies et festives en Egypte. Plus de trois cents *mawaled* rythment le calendrier musulman égyptien⁴. Des pèlerinages de la sorte sont repris par les communautés copte et juive. Le pèlerinage qui a lieu tous les ans au mois de décembre depuis l'année 1913 sur la tombe du rabbin Abu Hasira ou celui qui a lieu à Mahalla el-Kobra pour l'anniversaire de la mort du rabbin el-Imchati, est célébré à la façon des *mawaled* musulmans. Pour le dernier exemple, « des

¹ Winter, Michael, *Egyptian society under Ottoman rule, 1517-1798*, Londre/New York, Routledge, 1992, p. 224.

² Lane, E. W. *The Manners and Custms of the Modern Egyptians*. Cité in *Ibid*.

³ Nathan, Tobie, *op. cit.*, p. 250. « L'endroit était réputé ; on y venait de loin, en pèlerinage ou pour des soins. Il était loin d'être réservé aux seuls Juifs. Musulmans et Coptes recouraient volontiers aux capacités thérapeutiques du médecin-philosophe. Les cabines étaient parfois occupées toutes les quatre et il fallait attendre des heures que les pèlerins aient fini de dormir, de rêver, de communiquer avec le saint. Tout le monde savait que la force de sainte Maïmonide était si puissante que les pierres qui avaient été en contact avec sa dépouille en resteraient chargées durant des siècles, des millénaires, telle une radioactivité magique. Et pour bénéficier de cette baraka, les demandeurs pouvaient s'endormir, la tête en contact avec la pierre usée par des siècles de dévotion ».

⁴ « Mouled » in Solé, Robert, *op. cit.*, p. 309.

danses ont lieu dans la cour entourant la synagogue, au son de chansons en hébreu et en arabe »¹.

Les interactions entre arabité et judéité ont donné au judaïsme égyptien un rite particulier, profondément influencé par l'apport arabo-musulman. L'arabité des juifs égyptiens s'observe jusque dans l'élément qui pourtant marque leur principale différence avec le monde musulman qui les entoure : la religion. Une partie du rituel religieux propre aux juifs d'Égypte est directement issue d'une imprégnation certaine à la culture arabe. La fête de *Leilet El-Tahwid*, qui signifie en arabe, *la nuit de l'unification* est célébrée durant la première nuit du mois nissan². Le texte liturgique rattaché à ce rite, le *Seder El Tahwid*, dont il est difficile de dater l'origine est clairement inspiré de la mystique *soufi*. Ce texte est rédigé en arabe littéraire et reprend la taxinomie coranique des attributs divins. De plus, Abraham est appelé Ibrahim el-Khalil et Moïse, Moussa Rassoul Allah – comme le prophète Mohammed –³.

La fête du *Pourim del Cairo* est une tradition propre au judaïsme égyptien. Elle commémore l'évitement de justesse d'un massacre qui aurait pu toucher la communauté juive d'Égypte au XVI^e siècle. Le ministre des Finances (*chelebi*) juif, Abraham de Castro refuse l'ordre d'un gouverneur mamelouk de faire sécession avec la Porte et battre monnaie pour lui. Le quartier juif est directement attaqué. Le rabbin Samuel ben-Sid institue un jeûne pour que le massacre prenne fin. L'arrivée de l'armée ottomane en Égypte met un terme aux risques qui menaçaient la communauté juive. Le rouleau qui relate cet épisode, la *Meguilat Misrayim* ("le Rouleau d'Égypte") est rédigé en alternant les versets arabe et hébreu. Il est récité jusqu'à l'époque contemporaine dans la synagogue el-Masryin – la synagogue des Maghrébins – chaque année⁴.

L'influence culturelle née des interactions entre populations égyptiennes pourrait s'observer sur une multitude d'autres objets qui donnent au judaïsme égyptien sa particularité : les arts liturgiques – notamment la décoration des rouleaux de la Torah –, le *habara*, la coiffe traditionnelle des femmes juives – qui se croisent sur les seins pour se nouer sur le dos – le dialecte arabe égyptien parlé par les juifs locaux ou d'autres

¹ Fargeon, Maurice, op. cit., p. 286.

² Mois du calendrier hébraïque.

³ Cabasso, Gilbert (dir.), *Juifs d'Égypte*. Images et textes, Paris, Editions du Scribe, 1984, p. 66.

⁴ Hassoun, Jacques, *Histoire des juifs du Nil*, Paris, Minerve, 1990, p. 148-149.

traditions comme par exemple le recours à des pleureuses non-juives lors d'enterrement¹. D'un point de vue plus spirituel, une affinité certaine peut être établie entre la pensée religieuse et philosophique des grands penseurs juifs et celle des penseurs musulmans ou chrétiens.

Tous ces éléments sont constitutifs d'un certain folklore égyptien. Par leur adoption de coutumes, croyances et légendes qui caractérisent la culture proprement égyptienne, qu'elle soit héritée de coutumes païennes, chrétiennes ou arabo-musulmane, les juifs d'Égypte constitue une minorité intégrée à l'image pittoresque de l'Égypte. A l'époque contemporaine, le folklore propre aux juifs d'Égypte est conservé par la culture des juifs locaux – autochtones pourrait-on dire – présents dans les *hara*, les quartiers juifs du Caire – le *haret el-yahud* – ou d'Alexandrie – le Souk el-Samak –.

La communauté juive passe de l'ère ottomane à celui de l'ère libérale dans un même mouvement d'accès à la modernité.

La présentation des structures communautaires et sociales dans laquelle évolue le judaïsme égyptien durant la période qui nous intéresse, laisse apparaître l'image d'une communauté caractérisée par sa pluralité. Entre traditions locales et apports extérieurs, entre prolétariat et intégration aux hautes sphères de l'Etat, les juifs sont présents à tous les niveaux de la société égyptienne.

Les évolutions sociales du pays redéfinissent les rapports qui unissent entre eux les différentes populations installées dans la vallée du Nil. L'émergence d'un Etat centralisé, ingéré par la puissance britannique, appelle à la formation d'un creuset, composé de populations locales et d'étrangers, guidés par leurs propres intérêts, qui ne sont pas forcément les mêmes que ceux des Anglais. « *L'occupant est gêné par l'existence d'un milieu cosmopolite qui fait écran entre lui et la population* » : l'Égypte prend des airs d'une colonie internationale dans laquelle, des contacts entre populations, apparaît une culture profondément cosmopolite.

¹ Shiloah, Amnon, « Shiratan shel Mekonenot lo Yehudiyot » in Nahem, Ilan (dir.) *op. cit.*, p. 136. (Titre français : "Le recours aux pleureuses non-juives")

**Deuxième partie : L'Égypte cosmopolite, une
entité culturelle née dans la pluralité**

Par son hétérogénéité, la communauté juive se trouve exposée, peut-être plus que n'importe quelle autre composante de la société nilote, aux évolutions qui touchent l'Égypte. L'État libéral amène un cadre culturel cosmopolite à la société égyptienne auquel les Juifs peuvent se référer.

L'accès de l'Égypte à la modernité s'effectue dans un double mouvement : d'une part, par un mouvement d'intégration à l'économie mondiale, représentée dans la vallée du Nil par les colonies étrangères et une aristocratie locale, d'autre part, par une renaissance politique et culturelle de la société arabe égyptienne. Derrière les clivages certains qui existent entre les modèles arabes et occidentaux, se cache un système qui incite les Européens et les Égyptiens à collaborer ensemble pour servir les intérêts de l'État. Si la présence britannique est souvent synonyme de domination, les autres cultures étrangères apparaissent dans un cadre cosmopolite légitimé politiquement et historiquement par les capitulations, et ce, même après l'indépendance effective acquise en février 1922. Qu'ils apparaissent en réaction ou simplement en fonction des contacts qu'ils ont avec l'Occident, les débats qui animent la société arabe n'en sont pas moins révélateurs des échanges qui s'effectuent entre étrangers et Égyptiens.

La culture occidentale est profondément ancrée dans la vallée du Nil. Soutenues par le système capitulaire, les colonies étrangères importent en Égypte un ensemble d'éléments culturels étrangers parmi lesquels le modèle français est prédominant [Chapitre 1].

Nous verrons ensuite que les profondes évolutions qui touchent la société arabe égyptienne à travers la politique, la culture et l'art peuvent être, en partie du moins, comprises à travers la réception faite en Égypte des cultures étrangères [Chapitre 2].

Nous essaierons enfin de montrer que l'étude du phénomène d'acculturation - qui procède de la mixité existante dans les domaines scolaire ou économique - met à jour un contexte dans lequel le « cosmopolitisme » est une notion centrale et nourrit l'identité égyptienne ainsi renouvelée [Chapitre 3].

Chapitre 1 : La présence culturelle occidentale en Egypte

Pour comprendre comment la culture occidentale féconde la vallée du Nil, il faut rendre compte des ressorts qui y déterminent sa présence.

L'héritage historique de l'Égypte explique qu'à l'époque contemporaine, une communauté d'étrangers, dont l'épanouissement est légitimé par le système capitulaire, forme une société distincte [I] qui importent un ensemble de pratiques culturelles, jusqu'alors étrangères pour les populations locales [II]. La France jouit en Égypte d'une image prestigieuse, dûe entre autre au contre-pied culturel qu'elle représente face à la domination britannique [III].

I - La société des étrangers

La libéralisation de l'économie prônée par les gouverneurs de la province égyptienne tout au long du XIX^{ème} siècle est perçue exclusivement dans un mouvement d'ouverture aux influences et aux capitaux européens. Suivant ce mouvement, des étrangers dont beaucoup d'Européens, s'installent en Égypte dès l'ouverture du canal de Suez en 1869, attirés par les facilités économiques et les dispositions juridiques qui leur sont largement favorables. Leur nombre relativement important mais surtout leur concentration dans les villes rend leur présence constituante d'une société à part entière dans le paysage social égyptien. Avec l'ouverture du canal, « *L'Égypte cesse d'être méditerranéenne, elle devient internationale* »¹.

La présence étrangère est historiquement et profondément ancrée en Égypte en raison de la persistance à l'époque contemporaine du système capitulaire. Les Capitulations sont depuis le XVI^{ème} siècle, non seulement des traités de privilèges commerciaux entre l'Empire ottoman et certaines nations européennes mais aussi des traités d'établissement qui fixent le statut des commerçants occidentaux qui s'installent dans l'Empire. Jusqu'au XIX^{ème} siècle, le système capitulaire évolue et les traités d'établissement deviennent avant tout un ensemble de dispositions qui garantissent des immunités aux étrangers installés dans l'Empire ottoman. Après la signature du traité de

¹ Carré, Jean-Marie, *Voyageurs et écrivains français en Égypte*, vol. 2, Le Caire, IFAO, 1932, p. XXIX

Londres de 1841 qui reconnaît une certaine autonomie de l’Égypte face à la Porte - notamment en reconnaissant la transmission héréditaire de la vice-royauté égyptienne - les capitulations continuent d’évoluer en Égypte différemment que dans le reste de l’Empire ottoman. Elles deviennent dans le pays du Nil encore plus libérales et largement favorables aux étrangers. Puisque placés à proprement parlé en position d’extraterritorialité, les étrangers jouissent d’une totale liberté d’action. Rappelons ici que les capitulations ne sont abolies qu’en 1936 et que durant notre période, elles connaissent des évolutions mineures, qui touchent principalement leur structuration et très peu les privilèges accordés aux étrangers¹.

Les étrangers soumis au système capitulaire en Égypte ont une totale liberté de circulation - alors qu’ailleurs dans l’Empire ottoman, la législation de 1844 et 1869 leur impose des restrictions - et lorsqu’un étranger débarque en Égypte, il n’a pas à présenter de passeport mais seulement un billet de passage. La liberté religieuse est reconnue et aucune autorisation n’est requise de la part des autorités égyptiennes pour construire une église alors que c’est le cas dans les autres provinces ottomanes. Il en va de même pour les écoles étrangères. Comme dans le reste de l’Empire, le domicile étranger est soumis à l’inviolabilité mais en Égypte, il est étendu aux locaux commerciaux. Les individus bénéficiant d’une protection consulaire ne paient pas d’impôts hors mis certains impôts locaux ou fonciers².

Ce sont surtout les immunités judiciaires dont disposent les Européens qui illustrent la place des étrangers dans la société égyptienne. Aucune loi égyptienne ne peut leur être appliquée sans le consentement explicite des puissances auxquelles ils sont rattachés. En 1876, face à l’installation toujours plus importante d’étrangers en Égypte, Ismaïl et son ministre, Nubar Pacha, adoptent une réforme judiciaire vouée à appliquer un droit familial aux ressortissants européens dans le cadre d’une juridiction égyptienne. Pour cela il fait appel à des magistrats européens pour exercer dans les tribunaux égyptiens. On appelle ce système judiciaire, les tribunaux mixtes, qui sont en 1876 au nombre de trois et comportent chacun, quatre juges étrangers et quatre juges égyptiens. Les juges sont nommés par le khédive mais sous la proposition des

¹ Notamment en 1918, le projet Brunyate qui prévoit notamment, une anglicisation générale de l’appareil judiciaire mixte d’Égypte.

² Gérard-Plasmans, Delphine, *La Présence française en Égypte entre 1914 et 1936*, Darnétal, Ed. Darnétalaises, 2005, p.118-119.

puissances étrangères concernées¹. Ces tribunaux donnent une nouvelle forme au système capitulaire qui concerne à la fin du XIX^{ème} siècle les pays suivants : France, Royaume-Uni, Grèce, Italie, Belgique, Etats-Unis, Danemark, Pays Bas, Norvège, Portugal, Espagne et Suède. A partir de 1876 les ressortissants étrangers ne se trouvent donc plus sous une juridiction consulaire mais sous une juridiction égyptienne rendue par des magistrats européens. En cas d'opposition entre magistrats européens et égyptiens, l'ancien ordre capitulaire² reprend son cours et place le ressortissant étranger sous la complète juridiction consulaire du pays duquel il dépend³.

Les 110 000 Européens vivant en Egypte au début du XX^{ème} siècle représentent moins de 1,5% de la population totale mais ce taux n'aura de cesse de baisser pour tendre vers les 1% en raison de l'augmentation très importante de la population égyptienne. Ils représentent cependant 15% des habitants d'Alexandrie et 8% de ceux du Caire⁴ et en valeur relative, leur nombre augmente sans cesse jusqu'en 1937. Les colonies les plus importantes sont les colonies grecques et italiennes, ensuite viennent les colonies anglaises et françaises. La faible proportion des étrangers dans la population totale n'est sans aucune mesure à leur poids réel dans la société. Cette population forme une classe moyenne et supérieure représentée à plus de 50% dans l'industrie et le commerce et qui occupe un quart des postes de professions libérales en Egypte dans la première moitié du XX^{ème} siècle⁵.

¹ Bréhier, Louis, *L'Égypte de 1798 à 1900*, Paris, Combet, 1903, p. 180.

² Avant la réforme judiciaire de 1876, les tribunaux consulaires sont compétents en Egypte dès lors qu'un de leurs nationaux est impliqué dans l'un ou l'autre des partis alors que dans le reste de l'Empire ottoman, ils ne sont compétents que lorsque les deux partis sont étrangers ; in Gérard-Plasmans, Delphine, *op.cit.*, p. 120.

³ Chevrant-Breton, Philippe, *L'Abolition des Capitulation et la suppression des Tribunaux Mixtes en Egypte*, (thèse) Paris, Ecole Nationale des Chartres, 1999. URL : <http://theses.enc.sorbonne.fr/2000/chevrantbreton>

⁴ Volait, Mercedes, « La communauté italienne et ses édiles », *Alexandrie, entre deux mondes*, Aix-en-Provence, Edisud, 1988, p.138.

⁵ Métin, Albert, *La transformation de l'Égypte*, Paris, F. Alcan, 1903, p.95.

	1907	1937
Grecques	62 973 - 43 %	68 559 - 37 %
Italiens	34 926 - 24 %	47 706 - 26 %
Anglais	20 653 - 14 %	31 523 - 17 %
Français	14 591 - 10 %	18 821 - 10 %

Figure 5 : Les colonies grecques, italiennes, anglaises et françaises et leur part dans l'ensemble de la population étrangère, selon les recensements de 1907 et 1937¹.

Le protectorat britannique institué en 1882 renforce la présence effective de sujets anglais en Egypte. Selon le recensement de 1897, ils sont 20 000 alors qu'ils n'étaient que 6 000 en 1882. Cependant dans cet effectif il faut tenir compte d'environ 6 000 à 7 000 soldats et 6 000 sujets britanniques qui sont en fait des Maltais de langue italienne. Les français sont 14 150 la même année et sont pour la plupart d'entre eux des employés des compagnies commerciales françaises, dont celle du Canal de Suez, et des savants travaillant dans le domaine de l'égyptologie². Les populations italiennes et grecques d'Egypte se différencient des autres colonies de peuplement européennes par leur composition socio-économique. Alors que les ressortissants des autres états européens précédemment cités font en général partie des classes supérieures, les 24 500 Italiens présents en Egypte en 1897 se répartissent entre deux classes : l'une bourgeoise exerçant des fonctions de hauts fonctionnaires ou de négociants et une autre plus modeste, travaillant par exemple en tant que boutiquiers, agents de douane ou de police. En cela, l'immigration italienne est peut-être celle qui, par sa composition socio-économique ressemble le plus à l'immigration juive. Les Grecs sont d'établissement beaucoup plus ancien en Egypte. Ils font partie avec les chrétiens syro-libanais, les Arméniens et les juifs, des minorités levantines. 40 000 Grecs d'Egypte sont de nationalité grecque et la plupart sont sujets ottomans en 1900³. Les plus prospères d'entre eux, négociants ou avocats, appartiennent à la bourgeoisie tandis que la classe inférieure grecque, très nombreuse, vit du petit commerce et du colportage. Nous

¹ D'après *l'Annuaire statistique de l'Egypte* in Gérard-Plasmans, Delphine, *op.cit.*, p. 277.

² Métin, Albert, *op. cit.*, p.97- 98.

³ Dans le recensement de 1897, les Grecs et les Albanais étaient confondus.

pouvons expliquer cette configuration particulière de l'immigration italienne et grecque par le fait qu'une partie d'entre eux émigre pour fuir leur pays d'origine et pas uniquement pour pourvoir un poste important dans le commerce ou la finance en Egypte – comme c'est le cas pour beaucoup de Français et d'Anglais par exemple. Un nombre important d'Italiens immigre en Egypte pour fuir la pauvreté en Sicile et en Calabre tandis que des Grecs fuient les événements de Smyrne en 1922 et trouvent refuge à Alexandrie. Nous pouvons aussi mentionner l'immigration d'arméniens en provenance d'Anatolie et d'URSS dans ces mêmes années 1920¹.

Dans les statistiques des colonies étrangères ci-dessus mentionnées sont compris les citoyens des puissances européennes, mais aussi les protégés. Pour développer leurs intérêts en Egypte, les Européens et plus particulièrement les Français et les Italiens s'appuient sur des communautés locales, le plus souvent non-musulmanes, à qui ils accordent le statut de protégé, au départ octroyé au personnel des consulats. Le phénomène se généralise et les protégés constituent alors une véritable catégorie à part entière, comprise dans les recensements nationaux des puissances qui leur accordent la protection. Par contre, dans le cas de la France en tous cas, les protégés sont des sujets français mais n'en ont pas la nationalité. Ils bénéficient cependant des capitulations ce qui explique en partie leur volonté de se placer sous ce statut. La plupart d'entre eux, issus d'autres pays du monde arabe, ont immigré en Egypte pour diverses raisons tout au long du XIX^{ème} siècle. Ils sont d'origines et de confessions diverses : chrétiens syro-libanais, orthodoxes ou catholiques, juifs, maghrébins mais plus rarement musulmans car « *les musulmans s'intègrent beaucoup plus difficilement dans une colonie européenne à moins qu'ils ne soient maghrébins* »². Ainsi le nombre de Français installés en Egypte n'excéderait en fait jamais les 10 000 – bien qu'on en compte par exemple 24 000 au recensement de 1927 – si nous excluons les protégés³.

L'exemple de la communauté syrienne d'Egypte montre comment la notion d'identité peut se construire en fonction du statut. Entre 60 000 et 100 000 Syriens

¹ Fakhoury, Marcel, *Alexandrie... Suez (1860-1960). La mort du cosmopolitisme*, La Terrasse, Ed. Le Signet du Dauphin, 2007, p.41.

² Gérard-Plasmans, Delphine, *op. cit.*, p. 133.

³ *Ibid.*, p. 278.

seraient présents en Egypte dans la seconde moitié XX^{ème} siècle¹. Ils immigrent vers l’Egypte depuis le XVIII^{ème} siècle et sont de confession maronite, grecque orthodoxe, grecque uni ou chaldéenne auxquels il faut rajouter une minorité de juifs. Ces considérations religieuses et les formes d’organisation communautaire qui en découlent, notamment par l’application autonome des statuts personnels et la sujétion à une puissance étrangère, sont des facteurs qui dissocient l’élément syrien d’Egypte et le distingue de la masse arabe. Bien qu’Arabes ou en tout cas arabophones, les Syriens sont intégrés à la société des étrangers et sont formés pour la plupart dans des écoles européennes, principalement françaises. Ils exercent une influence importante sur le commerce, la finance et le droit égyptien². En dehors des Syro-libanais, s’installent aussi en Egypte des Tunisiens, des Algériens et surtout des Marocains. Ils sont pour la plupart musulmans, mais constituent à l’instar des Syriens, une catégorie distincte des Arabes égyptiens en vertu de cette protection française et leur jouissance du système capitulaire. Cet ensemble de dispositions juridiques qui structure la société égyptienne influe sur la perception qu’ont les groupes entre eux. L’image de l’« étranger » ne correspond pas forcément au *khawaga*, l’étranger européen, et l’« arabe » n’est pas forcément Egyptien. « *Tous me connaissaient comme un enfant de la rue. Pour eux, même si j’avais l’air d’un petit khawaga, un petit monsieur étranger, j’appartenais au pays, à la langue et au mœurs du coin* ³».

Après son passage dans la ville en 1894, Harry Allis déclare qu’« *[il] ne croit pas qu’il existe au monde une ville plus cosmopolite qu’Alexandrie* »⁴. En effet, c’est à Alexandrie que la population étrangère est la plus intégrée et forme une société à part entière visible dans l’espace urbain. L’antique cité d’Alexandre le Grand qui dès son origine se voulait être un pont entre l’Occident et l’Orient illustre bien à l’époque contemporaine, les ambitions de Mohamed Ali pour l’Egypte. Après une longue période de léthargie économique et culturel, la petite bourgade qui compte 6 000 habitants à la fin du XVIII^{ème} siècle accède sous le règne du Grand réformateur à son statut de deuxième ville d’Egypte et compte 100 000 habitants à sa mort. Alexandrie devient

¹ Issawi, Charles, *Egypt : an Economic and Social Analysis*, Oxford, OUP, 1947, p. 165. Robert Solé parle de 34 000 syriens en 1907 in Solé, Robert, « Syriens », *Dictionnaire amoureux de l’Egypte*, Paris, Plon, 2001, p. 443.

² « Syriens », Solé, Robert, *op. cit.*, p. 443.

³ Georges Moustaki in « Joseph Moustacchi dit Georges Moustaki », France 5 (télévision), 17 juillet 2002.

⁴ Cité in Kargégi, Max ; Solé, Robert, *L’Egypte d’hier en couleurs*, Paris, Chêne, 2008 p 26.

rapidement un port privilégié pour le commerce - il concentre plus de 90% des importations et des exportations ; des consuls et grands négociants européens apprécient la modernité de la ville et commencent dès la première moitié du XIX^{ème} siècle à forger le caractère cosmopolite de la ville. En 1907 sur 400 000 habitants à Alexandrie on compte 26 000 Grecs, 16 000 Italiens, 9 000 Anglais et 6 400 Français¹. Ce sont eux qui donnent le ton de la vie sociale et économique de la ville. Il y a parmi eux un nombre important de juifs notamment parmi les communautés italiennes et françaises d'Alexandrie (*Voir Annexe 1 p. 207*). Même si les colonies étrangères et les minorités religieuses gèrent chacune leurs écoles et leurs œuvres, le cosmopolitisme alexandrin trouve une expression concrète dans la gestion commune de la ville qui s'est dotée d'une municipalité privée, octroyée par les puissances capitulaires en 1890. La municipalité alexandrine est la seule instance publique accréditée à imposer des taxes aux étrangers, dans ce cas précis, des taxes municipales².

La typologie de la ville est une conséquence directe de cette gouvernance partagée. Les plages, les stations de tramway ou les quartiers d'Alexandrie ont des noms anglais (*Stanley, Sporting*), arabes (*Sidi Gaber, Sidi Bishr*), italiens (*Campo Cesare* ou *San Stefano*), grecs (*Glyménopoulo*) français, (Laurent) ou bien font références à l'ancienne civilisation égyptienne (plage Cleopatra), perçue comme symbolique d'un patrimoine historique qui serait partagé par toutes les communautés. L'aspect même de la ville lui confère un caractère cosmopolite. La place centrale d'Alexandrie rebaptisée à la fin du XIX^{ème} siècle, « place Mohamed Ali » sépare la partie ancienne et la partie moderne la ville. A l'est de celle-ci, les mosquées, les palais, les bazars et les rues tortueuses des quartiers populaires rappellent que l'on se trouve bien en Orient. En dehors de ce noyau traditionnel, différents styles architecturaux cohabitent et chaque promoteur immobilier appose sa particularité nationale sur ses projets. On peut par exemple identifier un immeuble construit par des Italiens par ses pergolas italiennes ou une école grecque par un fronton athénien. Par exemple, le bâtiment de la *Banco di Roma* à Alexandrie est une réplique du palais Farnèse de Rome³. A côté des styles occidentaux néo-byzantins, néo-renaissances ou néo-vénitiens, le style néo islamique (ou néo mauresque) est né de la réinterprétation par des Occidentaux de l'architecture ottomane

¹ *Ibid.*, p. 13.

² Gérard-Plasmans, Delphine, *op. cit.*, p 119.

³ Fakhoury, Marcel, *Alexandrie... Suez (1860-1960). La mort du cosmopolitisme*, La Terrasse, Ed. Le Signet du Dauphin, 2007, p 38.

et arabe. Cela donne à Alexandrie un caractère ni complètement européen, ni complètement oriental mais profondément marqué par l'influence des étrangers.

Au Caire des quartiers européens apparaissent, également nés de projets élaborés par et pour les étrangers. Le premier est celui d'Ismailia situé à côté de l'Opéra du Caire et du jardin de l'Ezbekeya¹. Un industriel belge, Edouard Empain est à l'origine du fameux quartier d'Héliopolis qui naît sur le désert au nord-est du Caire au tournant des XIX^{ème} et XX^{ème} siècles tandis que le quartier de Méadi se développe au sud dans une architecture d'inspiration nettement anglo-saxonne². La colonie étrangère d'Egypte anime aussi les villes qui ont poussé le long du canal de Suez : Port-Saïd qui en 1900 compte 12 000 Européens pour 35 000 habitants ou Ismailia où vivent beaucoup d'ingénieurs français de la Compagnie du canal de Suez³.

Dans ce cadre qui est donc essentiellement urbain, l'étranger est surnommé *khawaga*. L'utilisation de ce terme par les masses arabes égyptiennes est à analyser comme ayant pu participer à définir et imposer la perception des différents groupes non-égyptiens en une société unique d'étrangers. Il y a dans ce mot d'origine persane l'idée d'« autre ». S'il a d'abord servi à désigner le diacre copte, un *khawaga* peut tout au long de notre période s'appliquer non seulement à un Européen mais aussi à un non-musulman : Juif, chrétien Syro libanais, Copte, Arménien ou autre⁴. Ce qualificatif simple, utilisé dans les relations quotidiennes montre comment une pratique peut contribuer à intégrer ou exclure d'une société en faisant naître un sentiment d'appartenance ou de différence et il semble qu'en Egypte, à l'époque que nous étudions, le religieux est un facteur à prendre en compte dans le processus de définition de soi par rapport aux différents groupes. Ne pas être musulman serait un des éléments qui unit cette société d'étrangers en Egypte ; avant peut-être les considérations nationales.

En recréant des modes de vies à l'européenne, les étrangers importent en Egypte un ensemble de pratiques propres à l'effervescence culturelle qui s'opère en Occident au tournant des XIX^{ème} et XX^{ème} siècles.

¹ Kargégi, Max ; Solé, Robert, *op. cit.*, p 91..

² Besançon, Jacques, « Une banlieue du Caire : Héliopolis », *Revue géographique de Lyon*, 1958, n°33, p. 119-151

³ Montel, Nathalie, « Ismailia (Egypte) : une ville d'ingénieurs », *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, n° 73-74, , 1994, p.245-258

⁴ « Khawaga » in Solé, Robert, *op. cit.*, p. 255-256.

II - Les pratiques culturelles de la colonie étrangère d’Egypte

Plusieurs formes d’agrégats sociaux peuvent servir à définir une société. Nous venons de voir comment la société des étrangers, si elle est difficilement définissable en termes de nationalités ou d’origine, trouve une expression concrète dans son appropriation de l’espace public. Cette appropriation révèle un ensemble de pratiques culturelles qui introduisent en Egypte la culture occidentale.

En plus des intérêts économiques qui ont guidé les Européens vers l’Egypte, il y a tout un pan de la culture occidentale qui a pu jouer un rôle non négligeable dans une légitimation symbolique de la présence européenne en Egypte : c’est la fascination pour l’antique civilisation pharaonique. Elle peut être analysée en soi comme un objet historique et être apparentée à une pratique culturelle, essentiellement occidentale. Les découvertes de l’égyptologie au XIX^{ème} siècle - notamment avec le déchiffrement des hiéroglyphes par Champollion en 1824 - font naître une passion pour l’Egypte antique. Dans la période étudiée, deux découvertes font date et accentuent le phénomène : la découverte d’un buste polychrome de la reine Néfertiti à Tell-el Amarna en décembre 1912 par l’allemand Ludwig Borchardt et surtout la découverte du temple de Toutankhamon par l’anglais Howard Carter en novembre 1922¹. En se mêlant à l’attrait bien connu des occidentaux pour l’Orient, cette égyptomanie propulse l’Egypte contemporaine sur le devant de la scène des passions européennes. Preuve en est la quantité d’ouvrages littéraires qui prennent pour cadre le pays du Nil depuis le XIX^{ème} siècle. Cet engouement fait dire à Jean-Marie Carré dans son étude sur les écrivains et voyageurs français d’Egypte que « *l’Egypte est devenue objet de vulgarisation comme elle est devenue but de tourisme* »². Une élite mondaine à laquelle participe une partie de la population juive, fréquente les grands hôtels et lieux de sociabilité divers, calqués sur le modèle des grandes métropoles européennes. L’ “évènement” du soir, le 19 mars 1927 est « *le grand bal annuel paré et masqué organisée par le Cercle de la Jeunesse Juive du Caire* »³.

¹ Déjean, Anne-Claire, *L’Egypte il y a 100 ans*, Saint-Cyr-sur-Loire, Ed. Allan Sutton, 2011, p. 8.

² Carré, Jean-Marie, *op. cit.*, p XXVII.

³ *Ibid.*, p.15

Mais ce qu'il est important de comprendre car là est peut-être la particularité de l'Égypte, c'est la présence d'Européens parmi les classes moyennes voire pauvres. Nous pouvons noter ce phénomène aussi dans d'autres sociétés du monde arabe où vit une importante communauté européenne, en Tunisie notamment, mais il est plus important en Égypte. Les lieux de sociabilité gérés et fréquentés par les étrangers ne sont pas forcément mondains. La littérature ou les films qui plongent dans l'Égypte de la première moitié du XX^{ème} siècle ne manquent pas d'exemples de cafés ou de restaurants tenus par des Grecs ou des Italiens qui sont des lieux de rassemblements populaires pouvant être fréquentés aussi bien par des étrangers que des Égyptiens¹.

Une multitude d'autres « pratiques » occidentales - nous pourrions presque parler d'habitudes, au sens anthropologique du terme - mériterait que nous nous y attardions pour étudier le transfert en Égypte d'éléments de culture occidentale. Ce n'est pas ici directement notre propos ; nous reviendrons sur cette notion des habitudes du quotidien lorsque nous tenterons d'étudier les dynamiques contradictoires qui s'offrent aux Juifs d'Égypte. Bornons-nous ici à étudier la pénétration occidentale en Égypte par le biais d'objets purement culturels, notamment artistiques. Les liens entre les Européens installés en Égypte et leur continent d'origine se font par la circulation des capitaux et des personnes, mais aussi des productions artistiques.

Les pièces de théâtres, spectacles et opéras européens sont souvent repris en Égypte et cela explique la présence d'une scène artistique européenne dynamique au Caire et à Alexandrie. Les Italiens ont un rôle important dans le transfert en Égypte de l'opéra. Si le projet de création de l'Opéra Khédival du Caire - détruit dans un incendie en 1971 - revient au khédivé Ismail Pacha, les Italiens sont impliqués à toutes les étapes de création et de gestion de celui-ci. Les architectes du bâtiment - inauguré la même année que le Canal de Suez en 1869 - sont deux italiens dont Pietro Avoscani d'origine livournaise. C'est le grand compositeur italien Verdi que choisit le khédivé pour qu'il écrive un opéra spécialement pour le Caire : la première représentation d'*Aïda* a lieu en 1871. Les Italiens sont aussi les plus représentés dans les différentes compagnies qui composent l'opéra. Le père de la chanteuse Dalida notamment, d'origine italienne, a été

¹ Notamment, les films de Youssef Chahine (*Le Sixième jour* par exemple) ou des romans comme *Adieu Alexandrie* d'André Aciman ou *Kayro Jacobi, juste avant l'oubli*, de Paula Jacques.

durant sa carrière Premier violon de l'opéra du Caire¹. En 1923, Gaillard, le consul de France en Egypte reconnaît aux Italiens le droit d'organiser les représentations de l'Opéra alors que Français et Italiens sont en concurrence. Les saisons officielles de l'Opéra sont divisées en une saison de comédie française et une saison italienne. En dehors de l'Opéra, nombre de théâtres et salles de spectacles du Caire, d'Alexandrie, mais aussi d'autres villes du canal affichent au programme des productions européennes. L'Egypte devient dans les années 1920 une étape courante dans les tournées des compagnies artistiques européennes et le public, aussi bien étranger qu'égyptien de la haute société est exigeant et au fait des dernières nouveautés de la scène artistique européenne².

La presse arrive en Egypte avec les troupes Napoléoniennes au tout début du XIX^{ème} siècle, mais elle connaît une évolution timide durant toute la première moitié du siècle. Les quelques numéros qui paraissent durant les deux premiers tiers du XIX^{ème} siècle sont tous nés dans la main d'étrangers pour la plupart francophones. La prééminence de la presse française est vérifiable durant toute notre période : pendant l'année 1889, 45 000 numéros de titres français ont été distribués. En 1939, il faut multiplier ce chiffre par vingt³. Ces numéros se font l'écho des préoccupations, centres d'intérêt et diversité de la communauté étrangère d'Egypte. Si des journaux comme *Le Journal Egyptien* (1893) ou *La Revue Internationale d'Egypte* (1905) s'inquiètent des montées de revendications nationales égyptiennes, d'autres comme *La Réforme* ou *L'étendard Egyptien* ont plutôt tendance à les soutenir. Les numéros de presse thématiques apparaissent aussi, comme *La bourse Egyptienne* (1899) ou *La Revue Théâtrale et sportive* (1911). Si la plupart de ces titres sont alexandrins ou cairotes, on voit à notre période l'apparition d'une presse dans les villes de provinces comme *Le Delta* en 1911 à Mansourah ou *Le Courrier du Canal* à Port-Saïd en 1912. Les autres colonies étrangères possèdent chacune leur presse. Une cinquantaine de périodiques italiens sont parus en Egypte entre 1850 et 1911 et une dizaine et pour les Arméniens entre 1902 et 1960. La presse grecque est connue pour quelques numéros de grande renommée comme *Kairon*, *Byzation* ou *O Chronos*. Il existe aussi des périodiques

¹ « Dalida », in Solé, Robert, *op. cit.*, p. 109-111.

² AMAE, K-Afrique, 34, Gaillard à Briand, 28/03/1928, fol. 111-113, cité in Gérard-Plasmans, Delphine, *ibid*, p. 384.

³ Luthi, Jean-Jacques, *Lire la presse d'expression française en Égypte*, Paris, l'Harmattan, 2009, p. 34.

bilingues dont l'utilité pour la diffusion auprès d'une plus grande audience est facilement compréhensible comme *L'Arte* rédigé en français et en italien vers 1890 ou le journal franco-grec, *La voix du peuple* sorti en 1910. *La semaine égyptienne* du grec Stavro Stavrinos est publiée en langue française¹.

La presse en langue arabe a elle aussi été créée par des personnalités qui en général sont intégrées à la société des étrangers. Le rôle des chrétiens syro-libanais, fuyant la censure dans leur pays, dans l'impulsion donnée au développement d'une presse égyptienne en arabe, est reconnu. Le journal arabe *A-Ahram* qui est toujours publié aujourd'hui est fondé par deux frères grecs catholiques venus de Syrie en 1876. Comme l'histoire le montre souvent, l'innovation dans le domaine culturel est souvent l'apanage des minorités et ce sont des Juifs qui fondent à Alexandrie, deux journaux en 1862 et en 1873². C'est à partir de 1882 avec l'occupation britannique que la presse arabe se généralise et commence à véhiculer les idées nationalistes

En dehors de l'accoutumance traditionnelle des Européens pour à la presse on peut expliquer leur rôle primordial pour le développement de ce nouveau média sur le sol égyptien par le fait que les capitulations accordent aux journalistes, placés sous la protection d'une puissance étrangère, une totale liberté d'expression alors que les journalistes égyptiens pouvaient subir des pressions de censure de la part des autorités britanniques, - et cela surtout à partir de 1915. C'est une raison pour laquelle les journalistes égyptiens cherchent à publier leurs articles dans la presse étrangère d'Égypte ou même placer des employés étrangers à la tête de la rédaction afin de créer un cadre légal qui puisse contourner la censure. C'est de cette façon que la presse est devenue le *mass media* qui diffuse à la population les théories nationalistes. Après l'indépendance de l'Égypte, la Constitution de 1923 accorde la liberté d'expression³ ; la presse se démocratise et devient le porte-voix des mouvements nationalistes. Elle est l'intermédiaire entre la population et les autorités et publie des comptes rendus gouvernementaux. L'attrait économique de la presse incite les directeurs de société à acheter des parts ce qui explique en partie le développement remarquable de la presse en Égypte entre 1923 et 1950.

¹ Luthi, Jean-Jacques, *Lire la presse d'expression française en Égypte*, Paris, l'Harmattan, 2009, p. 18

² Yeroushalmy, Ovadia, *La presse juive en Égypte, 1879-1957*, Paris, Nahar Misraïm, 2007

³ Un décret publié la même année par le roi Fouad interdit de formuler des attaques contre le roi.

La presse égyptienne se développe considérablement dans les années 1910 ; elle est alors la seule qui rivalise par sa diffusion avec la presse francophone. Le succès de la presse française, diffusé bien au-delà de la colonie française montre l'enracinement très profond de la culture française en Egypte.

L'intégration profonde de la culture occidentale sur le sol égyptien place le pays dans une situation exceptionnelle, toujours en avance sur les progrès techniques les plus modernes par rapport aux autres pays du monde arabe. Cela explique, par exemple, le fait que la photographie ou le cinéma soient arrivés en Egypte, non seulement bien plus tôt que dans les autres pays de la région, mais surtout seulement quelques mois après les premières exploitations de ces nouvelles pratiques. Très peu de temps après le brevetage du daguerréotype, le peintre français Horace Vernet et son neveu Frédéric Goupil-Fesquet emmènent avec eux lors d'un voyage en Egypte au début des années 1840, le matériel nécessaire pour effectuer des prises de vues des pyramides et du harem de Mohamed Ali à Alexandrie. Ce sera le premier daguerréotype fait en Egypte. A partir de cette date, de nombreux amateurs de la caméra obscure voyagent en Egypte pour photographier les sites de la vallée du Nil. Avec le perfectionnement de la technique on voit très vite des photographes s'installer directement en Egypte pour y ouvrir des studios, attirés à la fois par les paysages, mais aussi par les retombées économiques qu'ils peuvent en tirer grâce au développement du tourisme. Le photographe français Gustave Le Gray, connu pour avoir défendu la reconnaissance artistique de la photographie s'installe en Egypte en 1861 - pour fuir une affaire de faillite dans laquelle il est impliqué -, travaille sous la protection du Khédivé Ismail et meurt au Caire en 1884¹. D'autres photographes français comme Emile Béchar, Auguste ou Ermé Désiré s'installent en Egypte ; Hyppolite Arnoux ouvre un studio à Port-Saïd et couvre l'ouverture du canal de Suez. L'allemand Wilhelm Hammerschmidt possède un studio au Caire où il vend du matériel photographique ce qui participe à la diffusion de la photographie en Egypte. Nous retrouvons alors un phénomène connu dans l'histoire de la photographie : la spécialisation des photographes dans la photographie commerciale – portrait ou cartes postales – et la photo d'art. Les photographes étrangers qui s'installent en Egypte, ouvrent en général des studios à proximité des grands hôtels ou

¹ Aubenas, Sylvie ; Volait, Mercedes, « La fuite en Egypte : un exil sans retour » *Gustave Le Gray*, Paris, BNF (exposition)/Gallimard, 2002, p. 175-205.

des sites touristiques : L'italien Antonio Beato - de nationalité britannique - ouvre un studio à proximité du *Louxor Hotel* après avoir eu un studio au Caire. Le turc Pascal Sebah exerce de nombreuses années en Egypte. Les frères Abdullah, Arméniens, installent un studio au Caire en 1886 à la demande du khédivé Tewfik Pacha ; Lékégian, un autre Arménien ouvre un studio à proximité de *l'Hôtel Sepheard* au Caire en 1887 et devient le photographe officiel du Khédivé Abbas II¹. Avant la modernisation des systèmes d'impression et de fixation photographique 1907, les frères Zangaki d'origine grecque se rendent directement sur les sites archéologiques avec une diligence-laboratoire pour photographier les touristes et sont les premiers à prendre des clichés dans des zones très reculées de Haute-Egypte².

Moins d'un an après la première projection du cinématographe à Paris le 28 décembre 1895, ont lieu au mois de novembre 1896 les premières projections en Egypte : le 5 à Alexandrie, dans l'enceinte de la Bourse Toussoun-Pacha et le 18 dans une salle du Hammam Schneider au Caire. Comme partout où des projections sont organisées, le cinématographe rencontre un vif succès et la pratique culturelle du cinéma est introduite en Egypte, d'abord auprès des colonies étrangères. Pour répondre à cette nouvelle demande, les étrangers investissent dans le matériel et les salles de projection. Henri Dollo Strogolo, concessionnaire en Egypte des frères Lumières, qui a organisé les premières projections de novembre 1896, inaugure à Alexandrie en janvier 1897, une salle exclusivement consacrée à la projection « Le cinématographe Auguste et Louis Lumière »³. La Pathé investit très tôt le terrain égyptien et envoie dès 1904 Mr. Millet, un représentant, et suite à sa visite, la société estime « *pouvoir prévoir un important débouché pour l'avenir* »⁴. Elle loue, en 1906, le théâtre *Santi* du Caire pour le transformer en salle de cinéma. La première salle du réseau italien *Iparnora* ouvre aussi en 1906 à Alexandrie. Parallèlement, des projections sont organisées épisodiquement dans des théâtres et des cafés de ces deux villes. Le nombre de salles de cinéma augmente rapidement. En 1922, cinquante salles sont répertoriées. Elles sont

¹ A propos des Arméniens dans la photographie : Monsel, Philippe (dir.), *L'Orient des photographes arméniens*, (Exposition IMA), Paris, IMA/Cercle d'Art, 2007.

² Kargégi, Max ; Solé, Robert, *op. cit.*, p. 7-9.

³ Al Hadari, Ahmad, « L'egitto e l'avvento del cinema » in Bazzoli, Maria-Silvia ; Gariazzo Giuseppe, *Onde del desiderio. Il cinema egiziano dalle origini agli anni setenta*, Turin, Torino Film Festival, 2001, p. 41-52

⁴ Archives Pathé-Gaumont, Fondation Jérôme Seydoux, HIST.F.214. Conseil d'administration, 11 Juillet 1904.

exclusivement tenues par des étrangers, surtout des Italiens. Les plus connus sont le *Rivoli* ou le *Diana* au Caire, le *Metro*, *l'Amir*, le *Rialto*, le *Stand*, *l'Alhambra* ou la *Gaieté* à Alexandrie¹. Face à ce monopole étranger sur le cinéma dans les deux grandes métropoles du pays, des Egyptiens ouvrent des salles durant la première décennie du XX^{ème} siècle en province, notamment à Assiout et à Port-Saïd. Il est en effet plus difficile pour les Egyptiens d'ouvrir des cafés ou des lieux de divertissement de tout genre durant les années d'occupation britannique.

Le cinéma, moins élitiste que le théâtre, touche avant tout les couches populaires étrangères, mais aussi égyptiennes. Dans l'entre-deux-guerres, les deux tiers des films diffusés en Egypte sont des productions françaises. Le cinéma américain a aussi beaucoup de succès. Cependant des films comme *L'Atlantide* ou *Jocelyn* ont connus en Egypte un grand succès². L'apparition du cinéma parlant en Egypte en 1930 confirme le succès des films français par rapport aux films en langue anglaise ou italienne. Mais après la crise de 1929, la production de film français est durement touchée et les effets se font sentir sur la fréquentation des salles. Avant la crise, 90 % des salles diffusaient des films français, on tombe à 40 % en 1934³. Le succès des films américains en Egypte explose dans ces années 1930. Les productions américaines sont plus grand public et touchent plus d'Egyptiens que les films français jugés trop intellectuels et pas assez rythmés. En 1935, sur les seize cinémas du Caire, seulement quatre diffusent des films français⁴. Les autres diffusent des films américains ou égyptiens. Un cinéma égyptien apparaît dans les années 1920, nous y reviendrons ultérieurement en l'analysant comme exemple d'objet culturel né du cosmopolitisme égyptien.

Dans la fin du XIX^{ème} siècle, les modèles dominants parmi les colonies étrangères d'Egypte sont les modèles italiens et français. Mais la politique d'influence culturelle du quai d'Orsay fait prendre une avance à la France dans ce qui n'est pas moins qu'une compétition entre les nations européennes.

¹ Fakhoury, Marcel, *op. cit.*, p. 34.

² AMAE, C-Relations commerciales, sous série B-Industrie du cinéma, 1, Note de Grandguillot, 24.05.1923.

³ Gérard Plasmans, Delphine, *op. cit.*, p. 385.

⁴ *Ibid*, p. 386.

III - La culture française en Egypte

Les contacts entre la France et l’Egypte qui remontent à l’expédition de Napoléon en 1798 sont motivés à l’origine par des facteurs d’ordre militaire et économique. A partir de 1882 et jusqu’à la Première Guerre Mondiale, dans le cadre des rivalités égyptiennes entre la France et le Royaume Uni, la politique du quai d’Orsay en Egypte se concentre surtout sur son influence économique et financière. Mais dans l’entre-deux-guerres, la France renonce dans un mouvement général à sa politique impérialiste. Au même moment, face aux montées du nationalisme égyptien, l’Angleterre quant à elle, resserre ses liens économiques au détriment de ses liens politiques avec l’Egypte et renonce à son protectorat le 28 février 1922. Si cette déclaration maintient le pays sous contrôle britannique, elle déclenche une lutte d’influence culturelle dont la France est sans conteste le vainqueur. La culture française en Egypte est présente dans beaucoup de domaines. Nous avons déjà évoqué le rôle de la colonie française d’Egypte dans le développement de la presse. Nous allons insister ici sur des objets émanant des politiques publiques qui font que la culture française est la plus présente en Egypte sur notre période : les institutions savantes françaises, la diffusion de la langue française et enfin le protectorat des chrétiens d’orient.

La prééminence morale que la France veut conserver sur l’Egypte s’illustre par des institutions comme le Service des Antiquités et l’Institut français d’archéologie orientale (IFAO). L’Egyptologie est considérée comme une science française depuis les découvertes de Champollion et la France veut conserver cette place de choix. Quand le khédiva Saïd crée le Service des Antiquités en 1858, c’est au français Auguste Mariette qu’il en confie la direction. Grâce à la généralisation des fouilles, il est à l’origine de nombreuses découvertes et il crée le musée de Boulaq en 1863. Dans un discours prononcé lors d’une séance en novembre 1883 de l’Académie des belles lettres, Henri Wallon rend hommage à Auguste Mariette en ces termes :

« Cette œuvre [de fouilles] conçue par un Français a été accomplie avec le concours à peu près unique de la France au plus grand avantage de l’Egypte et de tout l’univers. »¹

¹ *Mémoires de l’Institut National de France*, XXXIII, Paris, 1884, p. 334 in Gérard- Plasmans, Delphine, *op. cit.*, p.97.

L'action des différents Français qui se succèdent à la tête du Service des Antiquités laisse entrevoir de quelle façon la culture française a pu jouir d'une bonne réputation parmi les Egyptiens et ne pas souffrir comme la culture anglaise de l'image négative véhiculée par la domination. A la mort d'Auguste Mariette en 1881 c'est encore un français, Gaston Maspero qui est appelé à la tête du Service. Il s'acharne durant une dizaine d'année à édicter une loi qui protège les antiquités des pillages commis aussi bien par des Egyptiens que des touristes. La loi est promulguée en 1912 et il y dénonce le système capitulaire qui place les étrangers en position d'impunité en cas de fraude¹. Le Français Pierre Lacau, à la tête du Service de 1914 à 1936 exerce sa fonction dans un climat général de concurrence entre les différentes missions archéologiques étrangères. Dans ce contexte, comme son prédécesseur Maspero, il prend parti contre les excès de l'influence étrangère en Egypte. Il forme des Egyptiens aux techniques de fouille et surtout revoit dans la première moitié des années 1920, la réglementation sur la propriété des objets trouvés par les archéologues : auparavant, selon la loi de 1912, les fouilleurs ont droit à la moitié des objets trouvés ou la moitié de leur valeur. Pierre Lacau veut donner à l'Egypte un droit de propriété sur tous les objets qui sont découverts en échange d'une certaine libéralité de la part de l'Etat en faveur des fouilleurs².

Dans les années 1880, alors qu'on craint que l'Allemagne s'impose elle aussi dans l'égyptologie, l'Ecole française d'archéologie est créée sous l'impulsion notamment de Xavier Charmes, haut fonctionnaire de l'instruction publique. « *L'Ecole française du Caire a pour objet l'étude des antiquités égyptiennes, de l'histoire, de la philologie et des antiquités orientales* »³. Un décret de 1898 fournit à l'école³ une organisation définitive et prend le nom d'Institut français d'archéologie orientale. Elle se dote d'une imprimerie de grande renommée qui se spécialise dans les caractères orientaux et imprime pour la plupart des établissements scientifiques d'Egypte⁴.

L'université privée égyptienne créée au début du XX^{ème} siècle ne connaît pas un grand succès surtout après la faillite qu'elle a évitée de justesse durant la Première Guerre Mondiale. Mais le roi Fouad II décide de transformer l'université privée en

¹ *Ibid.*, p.98.

² *Ibid.*, p. 416.

³ Chassinat, Emile, *L'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1881-1909*, IFAO, Le Caire, 1909, p.1

⁴ *Ibid* p.4.

université d'Etat. Elle le devient effectivement en 1925 en se calquant sur le modèle universitaire français « *avec les quatre Facultés de Lettres, Droit, Sciences et Médecine* »¹. Après le ministère de Zaghloul qui ne voulait consentir à aucune autre usage que l'arabe dans au sein de l'université, il semblerait que le Conseil de l'université ait consenti de nouveau à dispenser certains enseignements en langue étrangère dont ceux en français dans la Faculté de Droit et de Lettres. En 1925, sur les onze professeurs de cette dernière faculté, cinq sont Français et quatre sont Belges².

Pour expliquer le fait qu'à la veille de la première guerre mondiale, le français était la langue la plus répandue des langues étrangères, il faut remonter à la moitié du XIX^{ème} siècle lorsque le français supplante l'italien, utilisé par les Levantins depuis le Moyen Âge. Des classes moyennes et supérieures du monde arabe et d'Egypte en particulier, voient dans l'apprentissage du français l'accès à une certaine modernité perçue uniquement dans un mouvement d'ouverture aux influences européennes. Les missionnaires catholiques ont un rôle important dans la diffusion du français tout au long du XIX^{ème} siècle en Orient notamment chez les minorités juives et chrétiennes³. Au tournant des XIX^{ème} et XX^{ème} siècles les missions laïques comme l'Alliance Française (AIU) fondée en 1883 fixent parmi leurs objectifs de répandre le français. Dans ses statuts elle se propose de « *faire connaître et aimer notre langue, car c'est là peut-être le meilleur moyen de conquérir les indigènes, de faciliter avec eux les relations sociales et les rapports commerciaux, de prolonger au-delà des mers, par des annexions pacifiques, la race française [...]* » ou encore de « *seconder soit dans le Levant, soit dans les contrées encore barbares, les missionnaires français de divers cultes ou les maîtres laïques français pour la fondation et l'entretien d'écoles enseignant la langue française* »⁴. Mentionnons aussi déjà, le rôle de l'Alliance Israélite Universelle, sur lequel nous reviendrons, dont l'action pour la diffusion du français et de la culture française sur les minorités juives du bassin méditerranéen est remarquée et saluée par les agents de postes diplomatiques. La première école de l'AIU en Egypte ouvre en 1896 au Caire.

¹ AMAE, K-Afrique, Egypte, 53, Gaillard à Herriot, 06/04/1925, fol 39-40 cité in Gérard-Plasmans, Delphine, *op. cit.*, p. 210.

² Gérard-Plasmans, Delphine, *op. cit.*, p. 211.

³ Le premier établissement des Frères des Ecoles chrétiennes ouvre ses portes en 1847 à Alexandrie.

⁴ *Mission Laïque Française, Historique, Statuts, comités. Conférence de M. Aulard sur les écoles d'Orient*, Paris, 1908. p. 24.

La langue française a un statut particulier en Egypte depuis le début du XIX^{ème} siècle car elle est utilisée au sein de l'appareil étatique égyptien depuis les vellétés pro-françaises de Mohammed Ali. Si l'anglais, l'arabe et l'italien sont à côté du français les langues officielles pouvant être utilisées dans le cadre judiciaire, la seule langue réellement utilisée dans les juridictions mixtes est le français. Il est révélateur qu'en 1920, 90% des livres de la bibliothèque municipale d'Alexandrie écrits dans une langue européenne sont en français¹. Tous ces éléments illustrent la prééminence linguistique du français en Egypte qui est enseigné dans les écoles du gouvernement dès la réforme scolaire de 1836. Après une baisse de l'enseignement du français entre 1900 et 1910 due à la concurrence de l'anglais, le français regagne du terrain notamment à partir de 1925 sous le gouvernement d'Ahmed Ziwer qui le réintroduit dans l'enseignement secondaire et supérieur égyptien². Il faut savoir que depuis la déclaration de 1922, les Britanniques ne sont plus présents au ministère de l'Instruction ce qui explique la place laissée au « lobby » du quai d'Orsay en faveur de l'enseignement du français. A partir de ces années aussi, le français est de plus en plus enseigné dans des écoles privées égyptiennes coptes ou musulmanes et dans les autres écoles étrangères comme par exemple les écoles américaines³.

Le français est la langue supra-communautaire utilisée par les étrangers pour communiquer entre eux, mais aussi avec les éléments arabophones de la population égyptienne. Si déjà depuis la moitié du XIX^{ème} siècle, les élites arabes, chrétiennes et musulmanes se tournent vers la langue de Molière, les classes plus populaires l'affectionnent en masse surtout après 1914 alors que le Protectorat britannique vient d'être confirmé. Le français devient la langue de la résistance à l'occupant. Après 1936 et l'abolition des capitulations, le français conserve ce statut de *lingua franca* entre communautés mais l'anglais gagne du terrain chez les Egyptiens des classes supérieures et moyennes car il est rendu nécessaire pour envisager une carrière dans l'administration. Le français devient de plus en plus la langue de l'élite. L'Institut Egyptien, la Société de géographie, la Société d'économie politique et de statistique ou de géologie dont la plupart des membres sont Egyptiens publient leurs bulletins et se réunissent en français. Les fameux cycles de conférences du Lycée d'Alexandrie, où interviennent des sommités des milieux intellectuels et universitaires français illustrent

¹ Gérard-Plasmans, Delphine, *op. cit.*, p. 383.

² *Ibid*, p. 212.

³ *Ibid*, p. 368.

ce monde de l'élite égyptienne qui réunit aussi bien des étrangers de toutes nationalités que des Egyptiens de la bourgeoisie mais, tous francophones¹.

Le protectorat français sur les catholiques de l'Empire ottoman reconnu par une capitulation de 1740, est un outil important de l'influence politique, mais aussi culturelle de la France en Egypte². Les gouvernements de la III^{ème} république se gardent d'ailleurs de laïciser leur politique orientale. Ce protectorat n'est reconnu par les autres puissances européennes et le Vatican qu'à la fin du XIX^{ème} siècle. Malgré l'autonomie qu'a su gagner l'Egypte sur la Porte tout au long du XIX^{ème} siècle, ce droit de protection accordé aux communautés catholiques est maintenu dans la vallée du Nil. La France est donc censée protéger toutes les missions catholiques et soutenir les œuvres missionnaires, mais la rupture des relations entre la France et le Vatican en 1904 ainsi que la situation internationale, incite les Français à abandonner certaines de leurs missions catholiques autrichiennes et italiennes au début du XX^{ème} siècle. Pourtant, la majorité des communautés catholiques latines ou orientales et donc des établissements scolaires qui leur sont rattachés restent sous la juridiction consulaire française. Ainsi, la France est durant notre période chargée entre autres d'assurer la liberté de culte, la liberté de construire écoles et autres bâtiments liés aux missions catholiques. La France en tire surtout un prestige moral.

La culture française a aussi une place de choix en Egypte parce qu'elle représente un courant subversif de résistance à la domination britannique sur l'Egypte et gagne ainsi l'affection des couches populaires traditionnellement anti-anglaises et des nationalistes. C'est ainsi que dans les années 1890, le nationaliste Mustapha Kamil cherche un soutien au sein de cercles littéraires et intellectuels français. Nous ne pouvons ici malheureusement, faute de sources, citer les noms de tels cercles qui ont pu exister au Caire ou à Alexandrie, mais nous pouvons par exemple citer le cas de Juliette Adam qui a reçu Mustapha Kamil et l'a soutenu³. Cette idée d'un soutien français au

¹ *Ibid*, p 382.

² A l'origine réservé aux catholiques latins, le protectorat s'est étendu de fait en une sorte de patronage des catholiques orientaux : les melkites (ou Grecs orientaux), les Arméniens catholiques et les Syriens catholiques (ou Syriaques catholiques). Les Coptes catholiques, relèvent de la protection autrichienne depuis la fin du XIX^{ème} siècle. Mais la France garde un ascendant sur les Coptes car une partie de leur clergé est formé par les Jésuites ou les Missions africaines de Lyon.

³ Arié, Ella-Rachel, « Juliette Adam et le nationalisme égyptien », *Orient*, n°20, 4^{ème} trimestre, 1961, p.117-143.

nationalisme est cependant à nuancer car il est avant tout celui d'une élite intellectuelle, le quai d'Orsay a plutôt tendance au contraire à s'inquiéter de la montée du nationalisme égyptien surtout après la crise de Fachoda et la signature d'une entente cordiale avec les Britanniques en 1904. Cependant cela montre que la domination étrangère sur l'Égypte commence à devoir opérer avec les éléments arabes égyptiens dont les aspirations nationales s'accroissent et se constituent politiquement.

Chapitre 2 : Culture arabe, « nation » égyptienne

Confronté à son état de retard politique et culturel plus tôt que les autres pays arabes, en raison justement, de cette présence étrangère, l'Égypte fait face à un mouvement de réformes. Les réformes politiques effectuées en vue d'une accession à l'indépendance, font suite à un débat social sur ce que pourrait représenter la « nation », entre l'arabité – transnationale - et la particularité égyptienne [I]. Ce contexte de renaissance nationale se double d'un mouvement de renouvellement de la vie artistique arabe [II] dans lequel des Juifs d'Égypte ont une place importante [III].

I - Le débat sur la « nation » égyptienne

En 1882, la présence étrangère en Égypte représente tout un système influant sur la vie culturelle, mais aussi économique du pays. Si les capitaux européens ont pour conséquence d'avoir fait entrer l'Égypte dans le jeu de l'économie internationale, cette économie fondée sur le marché du coton enrichit avant tous les Européens et laisse en marge la masse arabe, notamment de *fellahin* qui travaillent dans les exploitations de Basse Égypte. C'est dans ce contexte qu'un idéal nationaliste commence à se développer chez les classes dirigeantes.

Cette élite constitue une infime partie de la population égyptienne - au tournant des XIX^{ème} et XX^{ème} siècles, les neufs dixièmes de la population égyptienne seraient

analphabètes¹. Pour cette élite, l'idéal nationaliste qui commence à se développer ne peut se faire que dans le sens d'un engagement profond dans le sens du progrès occidental. L'enjeu est alors de chercher les moyens de réformer les structures politico-religieuses sans saper l'héritage spirituel de l'Islam auquel l'écrasante majorité de la population est profondément attachée. Dans les pays sous domination ottomane, l'islam revêt plus de signification qu'une simple religion ; elle est la religion universelle, qui dans une certaine mesure, a conservé une forme d'unité politico religieuse depuis le XV^{ème} siècle et même avant avec les Empires arabes. Quand un mouvement de renouveau musulman apparaît au XIX^{ème} siècle, les réformateurs cherchent à réformer l'Etat, mais aussi l'Islam dans son ensemble ; plus qu'un nationalisme régional c'est un nationalisme islamique qui se développe dans ce long XIX^{ème} siècle. S'il est difficile de cadrer chronologiquement le mouvement de la *Nahda*, la renaissance arabe, son centre spatial est sans conteste l'Egypte. Au centre du monde arabe, entre Maghreb et Mashreck, le pays du Nil attire des migrants du monde arabe durant toute la période considérée ici, ce qui explique en grande partie, le bouillonnement intellectuel qui s'y produit. Dans le cadre de la Première Guerre Mondiale, avec l'effondrement de l'Empire ottoman, le monde musulman perd ses repères politico-religieux et le Caire devient le phare du monde arabe.

La *Nahda* est donc un mouvement de réforme religieuse et politique. Gamal Eddin El-Afghany², un Afghan qui a vécu une dizaine d'années en Egypte vers 1870, insiste dans sa réflexion sur la réforme des structures politiques de l'Islam. Son disciple égyptien, le cheikh Mohamed Abdou³ élargie cette pensée et défend l'idée d'un progrès qui doit découler selon lui de l'étude et de la remise en question de l'autorité des Oulémas. Pour ces premiers réformateurs, l'Islam doit s'inspirer de la culture occidentale pour accéder à la modernité en appliquant à celle-ci les techniques de la « pensée occidentale » à la fois pour faire évoluer la société et aussi pour justifier aux Occidentaux et avec des outils occidentaux, de la cohérence d'un nationalisme islamique⁴. Dans sa *Genèse de l'esprit national égyptien* paru en 1924, Mohamed Sabri (1890-1978) exprime cette mouvance :

¹ Ghali, Ibrahim-Amin, *L'Egypte nationaliste et libérale, de Mustapha Kamel à Saad Zaghloul*, La Haye, Nijhoff, 1969, p. 9

² Gamal Eddin El-Afghany : Kaboul, 1839 - Istanbul, 1897.

³ Mohamed Abdou : Gharbia (Basse-Egypte), 1849 - Alexandrie, 1905.

⁴ Ghali, Ibrahim-Amin, « La pensée et l'idéal », *op. cit.*, p. 9-40.

« D'où la nécessité de s'unir en une grande alliance défensive pour se préserver contre l'anéantissement. Pour y parvenir, l'Islam, doit acquérir, la technique du progrès européen et apprendre les secrets de la puissance européenne »¹.

Dans les années 1880, Afghany et Abdou, soupçonnés d'avoir participé à la révolte d'Ourabi sont contraints par les Britanniques de quitter l'Égypte et s'installent à Paris où ils créent une revue arabophone qui traite des problèmes de l'Islam. Une controverse qui oppose Afghany à Ernest Renan lors de son séjour à Paris illustre bien le débat sur la centralité de l'Islam dans la régénération politique du monde arabe. Ernest Renan pense que la régénération des pays musulmans ne peut pas et ne doit pas passer par l'Islam². L'idée est communément admise en Europe que le mutisme que connaît le monde musulman depuis le XVIII^{ème} siècle, est dû à la non-remise en question des structures religieuses sur la société et la politique.

Cependant, la particularité historique et sociétale de l'Égypte fait évoluer ces conceptions panislamiques vers un nationalisme plus particulièrement égyptien. L'héritage de l'école de Tahtawi³ considéré comme le premier réformateur musulman, apporte aux intellectuels égyptiens une conscience historique de la spécificité de l'Égypte. De plus, apparaît tout au long du XIX^{ème}, siècle, une volonté d'autonomie face à la Porte se concrétise et cela a un écho certain sur la transition du cadre dans lequel est pensée la réforme : elle passe de l'*umma*, la nation islamique au *watan*, la patrie⁴. L'alliance de tous les éléments de la société égyptienne se fait à partir d'une élaboration idéologique qui associe les legs de la religion, du modernisme et de la tradition ; tradition cette fois-ci, non seulement abordé dans une optique islamique mais bien égyptienne à travers une conceptualisation historique qui reconnaît l'apport de la culture arabo-musulmane, mais inscrit plus particulièrement l'Égypte dans une entité

¹ Sabri, Mohamed, *La genèse de l'esprit national égyptien*, Paris, Picart, 1924, p.122.

² Ghali, Ibrahim-Amin, *op. cit.*, p. 12.

³ Rifa'a Rafi al-Tahtawi, Tahta (Haute Égypte), 1801- Le Caire, 1873. Ecrivain, traducteur et réformateur du système d'éducation. Il est spécialisé dans la traduction : en 1832 il est traducteur pour l'École de Médecine du Caire, directeur de la Nouvelle école de langue en 1836 puis dirige le bureau de traduction de Mohamed Ali en 1841 et du khédivé Ismaïl de 1863 à 1873. Dans ses écrits il prône l'accès de l'Islam à la modernité, le développement de l'agriculture, l'accès des filles à l'enseignement et le développement d'un sentiment de communauté nationale.

⁴ Abdel-Malek, Anouar, *Idéologie et renaissance nationale, l'Égypte moderne*, Paris, Anthropos, 1969 p. 286.

politico-historique qui s'étend de la période des pharaons à l'Égypte des Khédives en passant par la période romaine, chrétienne, les conquêtes arabes et les dynasties musulmanes égyptiennes¹. C'est notamment Lufti Al Sayid (1872-1963), journaliste et homme politique égyptien qui dès la fin du XIX^{ème} siècle s'attache à diffuser cette idéologie nationale et libérale et défend la langue arabe comme langue de la patrie égyptienne. Il ouvre sa réflexion sur la nation égyptienne aux minorités ethniques et religieuses. Mustapha Kamil (1874-1908), journaliste et avocat est souvent considéré comme le pionnier du mouvement Nationaliste libéral. C'est lui qui crée effectivement le premier parti, le *hizb al-watani*, ("le parti national"). Même si ce dernier n'a pas eu d'effet notoire sur la vie politique du pays, Mustapha est à la tête d'un activisme politique très marquant qui a sensibilisé les masses. Brillant diplomate, il appelle les Égyptiens à faire valoir leur droit sur leur terre notamment à travers son journal *al-Liwa*. Conscient des retombées bénéfiques du protectorat britannique sur l'Égypte, il est partisan d'une révolution pacifique².

C'est durant la première guerre mondiale que le mouvement nationaliste se forme réellement en parti politique. En 1913, une Assemblée législative est mise en place. Même si ses pouvoirs sont très limités, elle n'en est pas moins le lieu de discussion politique entre les élites égyptiennes. La presse arabe indépendante permet aux idéaux de circuler et la situation économique prospère a permis l'émergence d'une classe moyenne importante et une nouvelle élite musulmane très puissante aux ambitions politiques légitimes. La forme que prend le nationalisme égyptien, alliant réforme politique et religieuse a une répercussion particulière auprès de la classe bourgeoise et laïque qui y voit une possibilité d'allier libéralisme et nationalisme. Le parti de Mustapha Kamil, est depuis la mort de ce dernier en 1908, en perte rapide d'influence. Le mouvement *hizb al-umma*, ("le parti de l'*oumma*") créé en 1907 par Lufti al-Sayyid et qui regroupe les propriétaires terriens a quant à lui un peu plus d'influence grâce notamment au charisme d'un de ses membres, Saad Zaghloul (1859-1927)³. Avec le déclenchement de la Première Guerre Mondiale et la déclaration de protectorat britannique, la loi martiale est promulguée. Elle empêche toute parution de presse contestataire ainsi que les réunions aux assemblées législatives. Le mouvement

¹ Abdel-Malek, Anouar, « Naissance de la conscience historique », *ibid*, p. 199-230.

² Safran Nadav, *Egypt in search of a political community: an analysis of the intellectual and political evolution of Egypt, 1804-1952*, Cambridge, Harvard University Press, p. 85-97.

³ Gérard-Plasmans, Delphine, *op. cit.*, p. 181.

nationaliste n'a pas les moyens de s'exprimer. De plus, le Royaume-Uni a impliqué l'Égypte dans une guerre contre le sultan. Tous ces éléments créent un malaise dans la société égyptienne.

Depuis 1913, les membres de l'Assemblée législative se réunissent et constituent une délégation qui se donne pour but de demander l'indépendance nationale. Délégation se dit *wafd* en arabe et c'est sous ce nom qu'on connaît le nom de ce qui devient par la suite le parti nationaliste égyptien dirigé par Saad Zaghloul. Dès la fin de la guerre, ils demandent au haut-commissaire britannique l'abolition du protectorat britannique ; une demande rejetée par le commissaire qui estime que les Égyptiens ne sauraient se gouverner seuls. Des révoltes urbaines qui visent des intérêts britanniques éclatent au Caire en 1919 et en 1921. Le traité de Versailles ou le *Wafd* demande à être reçu, confirme le protectorat britannique sur l'Égypte. Une période de non-collaboration politique et économique est inaugurée par les partisans du *wafd* pour faire pression sur les britanniques. L'illustration principale de cette politique de non collaboration est le refus de la part des hommes politiques égyptiens de former des ministères. Entre 1919 et 1922, l'Égypte se trouve à plusieurs reprises sans gouvernement et les révoltes urbaines rajoutent au trouble général. Saad Zaghloul est contraint de s'exiler à Malte puis aux Seychelles. Cette situation pousse le général Allenby à recommander au gouvernement britannique de défendre une politique plus libérale envers le *Wafd*. L'opposition du ministre des Colonies Winston Churchill, n'empêche pas le ministre du *Foreign Office* de se rallier aux vues du général Allenby. Ce dernier prononce le 28 février 1922, une déclaration unilatérale d'indépendance.

Cette déclaration nous l'avons déjà vu, n'institue qu'une indépendance effective. Son aspect unilatéral implique que l'Égypte accepte de conclure un accord avec la Grande-Bretagne sur certains points qui justifient encore de la présence britannique pendant plus d'une vingtaine d'années : La sécurité des communications impériales, la défense de l'Égypte en cas d'agression, la protections des intérêts étrangers et des minorités et enfin la conservation du contrôle britannique sur le Souda. La déclaration d'indépendance est appréhendée avec peu d'enthousiasme par les Égyptiens et est même rejetée avec une certaine violence. Saad Zaghloul encore en exil, annonce que « *la déclaration du 28 février est un malheur national* »¹. Il faut attendre près d'un an pour que la loi martiale soit abrogée. Saad Zaghloul rentre d'exil en 1923 et une nouvelle

¹ Ghali, Ibrahim-Amin, *op. cit.*, p.243.

constitution est élaborée la même année. Elle instaure un pouvoir parlementaire occupé presque exclusivement par des membres du *Wafd*. Elle confirme aussi le pouvoir du Roi en tant que chef suprême d’Égypte mais l’oblige à être toujours entouré de conseillers. Le pouvoir législatif est partagé avec deux chambres parlementaires : Le Sénat et la Chambre des députés. Le parti Wafd remporte les premières élections et son dirigeant, Saad Zaghloul devient Président du Conseil. Le mode électoral est le suffrage universel indirect dans lequel les hommes en âge de voter élisent un sénateur pour 180 000 habitants. De cette façon 72 sénateurs sont élus par le peuple sur les 118 qui siègent au Sénat – les autres sont nommés par le Roi¹.

Si le cadre d’action des réformes qui touchent les pays arabes depuis la moitié du XIX^{ème} siècle est surtout celui d’une réforme politique qui tend vers le nationalisme, c’est aussi un mouvement qui atteint tous les domaines de la société. Pour s’élargir à un cadre moins restreint que l’infime minorité de l’élite par qui est diffusée la *Nahda*, le mouvement doit être suivi de profondes évolutions au sein de la société égyptienne. La réflexion est en particulier portée sur le rôle de l’enseignement pour répandre dans la société une conscience nationale.

Dès la seconde moitié du XIX^{ème} siècle, les penseurs libéraux ont réussi à faire prendre conscience aux autorités égyptiennes de l’importance d’une réforme de l’enseignement égyptien encore nettement influencé par la philosophie religieuse représentée par l’université Al Azhar. Cependant « *une fois écartée, elle ne fut remplacée que par un enseignement comportant des matières diverses, sans cohésion entre elles, sans culture générale pour les regrouper en un tout homogène et surtout sans racines nationales* »². Cet enseignement séculier mais sans cohésion est dispensé dans les écoles modernes calquées sur le modèle des écoles républicaines françaises créées dès le règne de Mohamed Ali pour préparer les élèves aux écoles professionnelles nouvellement instaurées. Pendant la période qui nous occupe, le débat s’est particulièrement porté sur les *kuttab*, les écoles élémentaires traditionnelles musulmanes dépendantes d’une mosquée où les enfants apprennent les bases de la langue arabe et à mémoriser le Coran. Bien que sujette aux inspections du gouvernement depuis les réformes de l’éducation en 1867, elles ne sont intégrées dans le système de contrôle scolaire étatique

¹ Pouthas, Charles-H, *Histoire de l’Égypte*, Paris, Hachette, 1948, p. 161.

² Ghali, Ibrahim-Amin, *op. cit.*, p.26.

qu'en 1907¹. Elles sont alors 4 500 et scolarisent près de 165 000 élèves². Un enseignement supérieur national est aussi créé afin de permettre à des Egyptiens des classes moyennes d'accéder aux hautes charges de l'Etat. La haute bourgeoisie égyptienne finance la création d'une université. Elle est inaugurée en 1909, mais sous les pressions britanniques qui y voient une menace, elle conserve le caractère d'une institution privée subventionnée par des particuliers. La première Université institution d'Etat, est créée en 1925³.

La réforme du système d'enseignement est indissociable d'une réflexion sur la langue. Avec l'apparition d'idées nouvelles et la volonté de les diffuser au plus grand nombre s'est manifesté la nécessité d'adapter la langue arabe à la pensée moderne. Le français est la langue utilisée par les Arabes désireux de se familiariser avec la culture occidentale et la connaissance des langues européennes est l'unique façon de se tenir à jour des avancées techniques et des nouveautés dans les domaines culturels ou scientifiques. L'arabe est au contraire la langue de la tradition. Modernité et « arabophonie » semblent inconciliables et correspondent au fossé qui se creuse entre culture occidentale et culture arabe. Pour lutter contre cet antagonisme, deux initiatives sont prises : la modernisation et la simplification de la langue arabe ainsi qu'un grand mouvement de traduction en arabe d'ouvrages européens⁴. Ce dernier est très actif dans la deuxième moitié du XIX^{ème} siècle à Beyrouth et se développe aussi un peu plus tard, au Caire. C'est notamment par le biais de la presse arabe qui rappelons-le, se développe surtout à partir de 1882, que la réforme de la langue arabe s'effectue en créant un nouveau langage qui comble le fossé qui existe entre langue parlée et langue écrite. Ces revues et journaux sont tenus en priorité par des chrétiens syro-libanais.

En plus de ces initiatives pour l'évolution de la langue arabe, l'enseignement, nous l'avons déjà vu, a pour but de développer la conscience nationale qui passe

¹ « Kuttab » in Goldschmidt JR, Arthur ; Johnston, Robert, *Historical Dictionary of Egypt*, Lanham, Scarecrow Press, 2003, 3^{ème} édition, p. 227.

² Ghali, Ibrahim-Amin, *op. cit.*, p. 29.

³ Sur l'enseignement égyptien avant 1882, voir Anouar Abdel Malek, *ibid*, p. 145-164.

⁴ Gérard-Plasmans, Delphine, *op. cit.*, p. 377-378 cite une archive de novembre 1927 comportant la note suivante de Ahmad Lufti al-Sayid : « *Le plus grand obstacle réside peut être dans le fait que notre langue, négligée au cours des derniers siècles, n'a pas évolué avec le mouvement scientifique. [...] Il est indispensable de constituer un lexique constitué de mots et concepts n'ayant pas d'équivalent dans nos dictionnaires, comme les noms de machines agricoles et industrielles et les éléments dont elles se composent, les termes commerciaux, les termes techniques propres aux sciences et aux arts. Il est nécessaire, pour relever notre niveau scientifique, que le gouvernement finance largement auteurs et traducteurs. Cette époque est celle de la traduction, notamment des ouvrages européens, sources des sciences et des arts.* » Lufti Al Sayyid est en 1927 recteur de l'université égyptienne et prononce ce discours à l'occasion du projet de création d'une Académie de la Langue Arabe.

notamment par la construction d'une conscience nationale égyptienne et l'appropriation d'un mythe historique national. Si dans l'enseignement, les programmes scolaires des écoles égyptiennes ont du mal dans la première moitié du XX^{ème} siècle à faire naître ce sentiment, l'arrivée d'Égyptiens dans le domaine de l'Égyptologie peut, dans une certaine mesure, montrer leur appropriation d'une histoire nationale. Ahmad Kamel, enseigne dès l'ouverture de l'Université égyptienne l'histoire de l'Ancienne Egypte, mais il faut attendre 1922 pour que le Service des Antiquité s'ouvre progressivement aux Égyptiens. Non que les portes leur soient fermées, mais plutôt par manque de vocation. Selim Hamza qui revient de Paris en 1927, après avoir reçu une bourse du gouvernement égyptien pour étudier l'égyptologie, est le promoteur d'une ouverture de l'égyptologie aux populations locales. Il enseigne de 1928 à 1936 à l'Université du Caire, mais il est surtout très connu comme spécialiste des fouilles. En 1929 le Service des Antiquité, toujours sous contrôle français, est rattachée au ministère de l'Instruction publique alors qu'auparavant il était dépendant du ministère des Travaux publics. « *Ce transfert symbolise la prise de conscience de la valeur culturelle des antiquités égyptiennes* »¹. Cette place faite à l'Égypte antique dans le nationalisme est surtout l'apanage de l'élite alors que les masses populaires font plus de place aux considérations centrées sur l'arabité et l'islamité du nationalisme. Cependant à partir de 1935 quand le départ de Pierre Lacau à la direction du Service des Antiquité est évident, une vraie campagne est organisée par les milieux nationalistes et la presse arabophone pour placer Selim Hamza à ce poste. Le gouvernement égyptien choisit finalement encore un Français, l'abbé Drioton, sous la pression du quai D'Orsay. Les passions que cette nomination déchaîne, montrent comment le sentiment national trouve un écho de plus en plus large parmi la population égyptienne.

III - L'Égypte au centre de la renaissance artistique arabe

Lorsque qu'un sentiment national se développe, l'expression artistique est à la fois un médium et une manifestation de la culture nationale qui s'affirme. Une *Nahda* artistique évolue à côté de la *Nahda* politique et religieuse et c'est exclusivement en

¹ Gérard-Plasmans, Delphine, *op. cit.*, p 423.

Egypte que les arts arabes se redéfinissent et évoluent au contact des populations immigrées d'autres pays et installées dans la vallée du Nil.

En premier lieu, il y a un renouveau littéraire qui a tendance à évoluer vers des champs empruntés de plus en plus au réalisme social. Dans la période qui nous intéresse, le genre romanesque est encore un « *genre mineur dont la légitimité même est contestée par les secteurs les plus conservateurs du champ intellectuel* »¹. La production littéraire traditionnelle arabe s'inscrit dans le champ de la tradition musulmane et de la pureté de la langue arabe à travers notamment de la poésie. Cependant l'époque de la *Nahda* voit l'émergence de la figure de l'écrivain, l'*abad*, tel qu'on le connaît en Europe alors que l'*abad* classique est restreint dans son exercice au cadre de la société musulmane. Nous utilisons ici le terme d'*abad* car dans sa signification originelle il implique une certaine autorité morale sur la conservation de la pureté de la langue arabe et c'est dans ce cadre traditionnel que s'inscrivent les premiers écrivains modernes. Une littérature populaire n'apparaît qu'après les années 1950 avec une langue plus dialectale.

C'est dans le contact avec les littératures européennes que des intellectuels égyptiens vont commencer à penser à une littérature nationale. En 1920, Husayn Hakhal écrit une série d'articles pour un journal arabe intitulé *La littérature nationale*². C'est à cet auteur, futur président du Sénat qu'on doit ce qui est considéré comme le premier roman arabe moderne, *Zeinab*, publié en 1914 dans lequel il dépeint le monde rural égyptien. D'autres auteurs pionniers vont tenter de marquer le pas, mais toujours en faisant le choix de défendre les valeurs morales de la société. Ce sont notamment Mahmoud Taymoun, Taha Hussein qui - pour la première fois dans la littérature arabe se raconte dans une autobiographie³ - et Tewfik el Hakim avec *Journal d'un substitut de campagne* dans lequel il décrit les mœurs égyptiennes avec un certain réalisme. C'est réellement après 1952 que la littérature moderne égyptienne prend son envol. Naguib Mahfouz publie ses premiers romans dans les années 1940 dont le *Passage des miracles* en 1947, mais le premier tome de sa trilogie sur le Caire est publié en 1956. Il est considéré comme l'auteur de la littérature nationale égyptienne.

¹ Jacquemond, Richard, *Entre scribes et écrivains. Le champ littéraire dans l'Égypte contemporaine*, Arles, Sinbad/Actes Sud, 2003, p. 16.

² Repris dans son livre, *La révolution de la littérature*, cité par Jacquemond, Richard, *ibid*, p.26.

³, « Littérature » in Solé, Robert, *Dictionnaire amoureux de l'Égypte*, Paris, Plon, 2001, p. 264.

Les populations des pays arabes ont la conscience de l'expression comique et dramatique avant même la naissance d'un théâtre arabe et ce, grâce aux représentations des *muqalid* (mimes), des *hakawati* (conteurs) ou des *munsid* (récitants) qui utilisaient la technique du théâtre d'ombre ou des marionnettes¹. Mais c'est là encore, dans la rencontre avec l'Occident que le théâtre arabe apparaît et c'est d'abord en Syrie qu'il se développe à partir de la moitié du XIX^{ème} siècle sous l'impulsion de chrétiens syro-libanais en général plus sensibles aux influences occidentales que les musulmans. Marun al-Naqash (1817-1855), un maronite libanais adapte *L'Avare* de Molière en arabe (*al-Bakhl*) après s'être familiarisé avec la comédie en Italie. Il présente la pièce en 1848 dans sa propre demeure de Beyrouth. Le succès rencontré l'a mené à adapter aussi *L'Etourdi et Tartuffe*. Il apporte peu de modifications en dehors du fait qu'il rajoute en accompagnement musical des mélodies orientales jouées par un orchestre, donne des prénoms arabes aux personnages et enlève ou rajoute des courts passages pour que le tout soit plus compréhensible des spectateurs². L'opposition des milieux religieux très puissants en Syrie, les difficultés matérielles ainsi que les persécutions antichrétiennes ont poussé beaucoup de Syro-libanais à trouver refuge en Egypte et parmi eux des pionniers du théâtre arabe. Le théâtre arabe naît en Syrie mais il se développe en Egypte.

Salim Khalil al-Naqqash, neveu de Marun al-Naqqash, arrive en Egypte avec Adib Ishaq qui au Liban a déjà adapté *Andromaque* de Racine. Avec l'acteur Yusuf al-Khayat, ils adaptent des classiques français, mais créent aussi des pièces originales comme *Le Tyran* (al-Zalum) écrite par Salim Khalil en 1878 et jouée au théâtre *Zizinya* d'Alexandrie puis au Caire³. Jacob Sanua, personnalité de confession juive sur laquelle nous reviendrons, est considéré comme le pionnier de la dramaturgie égyptienne. Les pièces qu'il joue dans son théâtre connaissent un grand succès. Le public de ce premier théâtre arabe n'est pas tant l'élite musulmane que la classe moyenne arabe qui apparaît avec l'occupation britannique⁴. Le succès entraîne une certaine concurrence entre troupes au début du XX^{ème} siècle. Al-Qardahi, originaire de Syrie s'installe en Alexandrie. Il est le premier à faire jouer des femmes et comprenant le goût des Egyptiens pour la musique,

¹ Tadiè, Arlette, « Naissance du théâtre en Egypte », *Cahiers d'études arabes*, n°4, 1990, p.7-64.

² Landau, Jacob, *Etudes sur le théâtre et le cinéma arabes*, Paris, Maisonneuve, 1965, p. 62.

³ *Ibid*, p.67.

⁴ *Ibid*, p.69.

il fait évoluer ses pièces vers la comédie musicale. Citons aussi les noms d'Iskandar Farah, aussi originaire de Syrie installé au Caire et créateur de « La Troupe arabe d'Egypte » qui adapte *Le Cid* ou d'autres pièces françaises plus modernes. En 1905, Salama Hijazi¹, ancien cheikh² désormais acquis à la musique profane et qui faisait partie de la troupe de Qardahi, monte sa troupe, « Le Théâtre Arabe » pour laquelle il écrit des pièces musicales. Il s'est formé à la comédie en France avec l'acteur Sylvain. Il est le premier à avoir l'idée de faire des tournées dans d'autres pays de langue arabe, notamment en Tunisie. Il joue avec la grande actrice d'origine syrienne Labiba Manoli dans l'adaptation de *Roméo et Juliette*.

Après la première guerre mondiale, le public du théâtre arabe ne cesse d'augmenter et se recrute parmi des classes de plus en plus populaires. Un acteur chrétien originaire de Syrie a eu un rôle très important dans le développement du théâtre d'après 1918, George Abyad : remarqué par le khédivé Abbas II, il est envoyé à Paris étudier l'art dramatique et revient en Egypte en 1910. Il présente des créations plus classiques que ses prédécesseurs, des tragédies qui même si elles ne plaisent pas au public, font connaître aux Egyptiens l'existence d'un théâtre plus esthétique et strict. L'actrice Fatma Rushdi crée sa propre troupe et connaît un grand succès dans les années 1920 en jouant des pièces qui s'adressent à un public populaire et récitées en arabe dialectal. Yusuf Wahbi est peut-être celui qui a rencontré le plus de succès. Il développe le théâtre musical et populaire qui prend la direction opposée du théâtre de Georges Ayad, bien qu'ils aient coopéré un temps au sein de « la Troupe égyptienne ». Nagib al-Rihani³ commence sa carrière d'acteur en 1914. Travaillant sur des pièces étrangères de Molière ou de Marcel Pagnol, il a eu l'occasion de jouer avec des grands acteurs français, notamment Sarah Bernhardt. Il crée son personnage de Kish Kish Bey pour des pièces dans lesquelles il traite de sujets banals, issus de mésaventures quotidiennes. Il importe ainsi une sorte de vaudeville en Egypte qu'il adapte au public arabe. La pièce qu'il dirige, *Hasan Cohen et Morqus* est son plus grand succès. Nagib al-Rihani porte au plus haut ce qu'est le théâtre populaire en Egypte. A sa mort en 1949, des funérailles nationales sont organisées, une rue et un théâtre portent son nom. Ali al-Kassar aussi est un acteur et auteur de pièces populaires. Il se spécialise dans les mélodrames et dans le jeu des

¹ Salama Hijazi (1825-1917)

² Le cheikh dans le domaine de la musique religieuse est une charge dont le but est de promouvoir et protéger les musiciens professionnels face au *sabbageyya*, les musiciens de rue.

³ Nagib al-Rihani, (1889-1949), né en Egypte d'un père syrien de confession chaldéen catholique et d'une mère copte.

archétypes étrangers comme le Nubien, le Turc noble, le marchand grec, le touriste anglais ou le cheikh d'Al-Azhar.

Le théâtre arabe est de plus en plus musical. Les opérettes composées en arabe sont très populaires dans les années 1920 et 1930, alors que seul Salama Higazi est présent dans ce domaine avant guerre. Deux personnalités se démarquent : Sayid Darwish et Daoud Hosni. Les opérettes de Sayid Darwish, qui abordent des thèmes sociaux comme notamment les révolutions de 1919 et les grèves qui s'en suivent, ne connaissent pas un succès à la hauteur de la reconnaissance qu'on lui porte aujourd'hui. De son vivant, son œuvre est surtout appréciée par l'élite qui voit l'expression du nationalisme égyptien.

Les mouvements de danse accompagnés de musique existent depuis longtemps en Egypte, on l'a déjà vu avec notamment le rôle des ghawazi et des almées. La danse publique des ghawazi (ghaziya au singulier) est interdite par un décret de Mohamed Ali en 1834 en raison de la désapprobation à leur égard des conservateurs d'Al-Azhar¹. Mais avec l'arrivée des étrangers, la danse orientale sort du cadre privé exercée par les almées et réapparaît dans l'espace public avec le développement des lieux de divertissement nocturnes dans lesquels des femmes se produisent sur scène². Ce phénomène est exclusivement égyptien :

Ce sont les femmes égyptiennes « qui ont réussi à mettre en valeur, un mode d'expression artistique et chorégraphique [...] en élaborant une technique et un art de manière très performante et professionnelle ; cela en restant totalement dans le domaine artistique. »³

C'est à cette époque que des étrangers commencent à employer le terme de « danse du ventre » alors qu'en arabe on l'appelle *raqs sharki* « danse orientale » ou *raqs baladi*, « la danse du peuple ». La danseuse Djamila Henni-Chebra parle à partir des

¹ Shiloah, Amnon, *La musique dans le monde de l'Islam : une étude socioculturelle*, Paris, Fayard, 2002, p. 294.

² En 1995, la danse orientale n'est toujours pas reconnue par le ministère de la Culture. Djamila Henni-Chebra parle de la danse orientale comme un paradoxe de la culture arabe : « à la fois elle est tabou et à la fois on l'aime et c'est une ambigüité dont les égyptiens s'accommodent très bien. [...] C'est ce qui fait qu'elle a réussi à évoluer de manière très artistique. »

³ Henni-Chebra, Djamila in *Musiques au cœur*, « A propos de l'Egypte », André Hubert, Yves (réal.), Ruggieri, Eve (prod./anim.), France 2, 5/11/1995.

années 1940 d'une étape très importante de professionnalisation de la danse orientale avec une certaine « *codification de la scène, plus qu'une codification des mouvements ou des gestes* »¹. La renaissance de cette danse, ou plutôt vaudrait-il mieux parler de la naissance artistique de la danse orientale, est à analyser dans le mouvement d'émancipation des femmes sur lequel nous allons revenir et qui naît dans le contact avec la femme moderne occidentale. La danse orientale « *est une expression arabe, de femme et de la culture égyptienne* »².

C'est surtout dans le domaine de la musique arabe que la *Nahda* est connue pour avoir fait évoluer l'expression. Le souffle de liberté qui attire des artistes de tout le monde arabe ainsi que l'ouverture à l'Occident révolutionne la musique arabe qui se renouvelle par le métissage des différents apports. Métissage à la fois entre musique profane et musique sacrée, traditions musicales syriennes, iraniennes ou turques et même étrangères. Des musiciens ottomans affluent de Turquie pour divertir dans un cadre privé l'élite égypto-ottomane du Caire durant tout le XIX^{ème} siècle. Des almées syro-libanaise qui pouvaient être chanteuses ou musiciennes, se produisent dans les riches demeures. Elles apportent avec elles des ritournelles d'Alep et des instruments comme le *qanun* ou la *darbouka*. Antun al-Shawwa issu d'une grande famille de musicien d'origine grecque orthodoxe d'Alep aurait été le premier musicien à réussi à imposer dans le *takht* égyptien³, l'orchestre traditionnel, le violon occidental à la fin du XIX^{ème} siècle. Son fils Sami al-Shawwa monopolise le jeu de cet instrument jusqu'aux années 1930⁴.

Une des révolutions de la *Nahda* musicale est l'adoption par les chantres religieux musulmans d'un style emprunté aux musiciens et chanteurs de la musique profane. Les chantres commencent à se produire avec des orchestres professionnels alors qu'auparavant ils le faisaient uniquement dans un cadre religieux. La *walsa*, une suite librement agencée de thèmes musicaux chantés ou joués, s'étend aux cérémonies religieuses tandis que les chanteurs profanes s'emparent des poèmes d'amour mystique soufis chantés par les *munshid*, les chantres, dans le cadre de cérémonies religieuses à la recherche d'une transe. De plus, d'autres espaces apparaissent et correspondent au

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

³ Ensemble de musique savante comprenant un *ud*, un *qanûn*, un *nay* (flute à tuyau ouvert) et un *riqq*, tambourin doté de cymbalette métalliques.

⁴ Lagrange, Frédéric, *Musique d'Égypte*, Paris/Arles, Cité de la musique/Actes Sud, 1996, p. 71

passage de la musique du cercle privé au cercle public : on joue et chante de plus en plus dans les salons ou les cafés. Ceci a pour conséquence de faire naître une activité économique liée à la musique ainsi qu'à former un public de plus en plus important. Les artistes sont de moins en moins dépendants du mécénat d'un khédivé ou d'un noble. Le cachet des artistes qui dépend du public, va les mener à faire plus attention aux goûts populaires.

La *walsa* égyptienne est le fruit de la *Nahda*. C'est une variante des suites musicales développées par différentes traditions musicales arabes comme la *nuba* du Maghreb ou le *fasl* syrien. La *walsa* est le cadre dans lequel la musique savante s'exprime au XIX^{ème} siècle et se renouvelle durant les années qui nous intéressent. Bien que musique savante, elle laisse plus de place à l'improvisation que le *fasl* ou la *nuba*. L'ouverture instrumentale (*bashraf*) de la *walsa* par exemple, a tendance à la simplification rythmique alors que chez les Turcs le respect des détails rythmiques est plus respecté. Le *muwashshah*, issu de la tradition andalouse du X^{ème} siècle, est un poème composé en strophes et chanté sur une mélodie fixée à deux ou trois phrases, qui devient dans l'école savante de la musique orientale égyptienne, le thème le plus travaillé. Il est utilisé comme outil pédagogique : le rythme est toujours le même, seule la mélodie change. Elle sert notamment à acquérir les bases du rythme nécessaire pour envisager des improvisations mélodiques. Le *taqsim* ou improvisation musicale, et le *layali* (ou *mawwal* en terme savant), improvisation vocale chantée, se généralisent et sont pour les chanteurs ou les musiciens une façon de faire découvrir leur talent. Le *dôr* est le morceau de bravoure de la *walsa*. Sa forme aboutie mise au point par Muhamad Uthman, est développée dans l'Égypte de la *Nahda* par Muhamad al-Qabbâni et le musicien d'origine juive, Daoud Hosni. Les improvisations chantées dans le dernier thème de la *walsa* (la *qasida*), sont de plus en plus inspirées par la littérature arabe classique du Moyen Âge. Comme nous l'avons vu, la *Nahda* s'accompagne d'un mouvement de traduction d'ouvrages européens mais aussi de la réimpression et donc la redécouverte du patrimoine littéraire arabe. *Le Livre des chansons* d'Abu Farag al-Isfahani mort en 967, est imprimé pour la première fois en 1867¹. Cependant les thèmes abordés par ces poèmes sont très restreints, et la tradition musicale savante rigoureuse

¹ *Ibid*, p. 96.

annule toute possibilité de renouvellement des genres. Ce qui explique en partie le désintérêt populaire pour la *walsa* dans les années 1920¹.

Dans le tout début du XX^{ème} siècle, des sociétés européennes d'enregistrement se lancent sur le marché égyptien. En 1903, la Gramophone-Zonophone qui arrive la première en Egypte, suivie en 1905 d'Odéon et Beka². Une course à l'enregistrement des grands maîtres de la musique savante comme Manyalawi ou Salama Higazi commence et les cachets importants reversés aux artistes laissent présager du succès. Les contraintes liées aux 78 tours obligent les musiciens et interprètes à enregistrer les *dôr* de la *walsa*, sur deux disques. Ces premiers enregistrements ont le mérite de porter sur disque la musique savante³. Les années faisant suite à la Grande Guerre, voient la popularisation du phonographe, de moins en moins réservé aux élites et qui au contraire se démocratise dans les cafés. Les œuvres sont pensées pour le disque, et non l'inverse : le métrage de 6 minutes est respecté, l'improvisation est abandonnée et les années 1920 voient apparaître la chanson, inconnues au début du siècle. C'est dans ce cadre de popularisation, mais aussi estiment certain, de régression, que les musiciens cherchent à reprendre le contrôle de leur art en créant écoles et clubs d'amateurs.

Des écoles sont créées par des musiciens pour perpétuer le legs de la musique orientale de la *nahda* égyptienne. À côté de ces écoles qui se calquent sur le système pédagogique rigoureux des conservatoires européens et où le système du solfège occidental est généralisé, des cercles d'amateurs se constituent. Un Club oriental de musique est créé par des membres de l'aristocratie. Il devient l'Institut oriental de musique, placé sous le patronage du roi Fouad dès 1929. L'Institut se fixe pour but de protéger et conserver l'héritage savant de la musique orientale. En mars 1932, un congrès de la musique arabe est organisé au Caire. C'est à partir de ce congrès qu'on parle de musique arabe et non plus de musique orientale. La question lors de cet événement est portée sur l'enseignement et la conservation. Les musiciens et musicologues, Égyptiens comme Européens ont élaboré une liste de compositions à enregistrer en vue d'une préservation. L'Institut et le Congrès de 1932 ont pu avoir pour conséquence de patrimonialiser la musique savante de la *Nahda* alors qu'au même

¹ Pour une description détaillée de la *walsa*, Lagrange, Frédéric, *op. cit.*, p. 86-98 et Shiloah, Amnon, *op. cit.*, p. 283.

² Lagrange, Frédéric, *op. cit.*, p. 101.

³ On remarque aussi dans le premier tiers du XX^{ème} siècle, l'adoption du système de notation européen pour retranscrire les œuvres des compositeurs arabes. L'adoption de ce système peu adapté à ce genre de musique vient selon Frédéric Lagrange pallier un manque réel. Lagrange, Frédéric, *ibid*, p. 101.

moment apparaissent des nouvelles vedettes qui font encore évoluer la musique égyptienne. La crise de popularité des *walsa* qui se restreint de plus en plus aux cercles savants dans les années 1920 va mener des compositeurs à abandonner la musique savante et former ainsi une musique de variété. A cette époque, de nombreux cheikh abandonnent le caftan religieux pour le costume européen¹.

La naissance du marché de la musique fait apparaître la *taqtuqa*, la chanson légère à refrain. Ce type de répertoire s'inspire de celui des almées mais aussi de la tradition du music-hall occidental qui se développe beaucoup dans les années 1920 en Egypte. Des almées se convertissent à la scène dans ces années. Le public n'a pas besoin d'être formé à la musique savante pour l'apprécier. Les cordes et notamment le violon se multiplient dans les orchestres qui remplacent peu à peu le *takht* traditionnel. Une occidentalisation générale de la musique se remarque. Si les premières années d'après guerre se caractérisent par une variété d'assez mauvaise qualité et aux thèmes grivois, on passe vite à une revalorisation de ce modèle et même à une composition qui s'inspire plus de la musique savante. Munira al-Mahdiyya est l'artiste qui se démarque dans les années 1920. Jeune almée dont la demeure flottante sur les rives du Nil tient office de salon mondain, elle enregistre un des premiers tubes des années d'après guerre *Asmar malak ruhi*, (« Un beau brun a possédé mon âme »), en 1925². Les thèmes abordés par la *taqtuqa* sont variés, mais en général l'héritage de la chanson nuptiale des almées est très présent. A la fin des années 1920, les *taqtuqas* évoluent encore pour devenir d'un genre plus noble, encore différent de la musique savante, mais se refusant de tomber dans le modernisme à outrance de la *taqtuqa* sociale et grivoise. Muhamad al-Qasabi (1892-1966) ou Muhamad Abd el-Wahab (1902-1991) sont les vedettes qui se démarquent. Des femmes aussi se dirigent vers ce genre, ne souffrant pas comme dans la variété d'après guerre de l'image sulfureuse des almées : Oum Kulthum, (1900-1975), Fathiya Ahmad, (1896-1976) ou Marie Gurban par exemple. La chanson longue est rattachée à l'image d'Oum Kulthum dans laquelle elle excelle. La chanson peut durer une heure sans interruption, voire plus en concert ce qui la fait voir comme une résurgence modernisée de la *walsa*. C'est d'ailleurs ce terme qui est utilisé pour la qualifier. La langue utilisée est plus proche de l'arabe littéraire que l'arabe dialectal utilisé dans les *taqtuqas* d'après guerre.

¹ *Ibid*, p, 103-107.

² *Ibid*, p. 112.

Avec le premier film parlant égyptien en 1932, la chanson de cinéma apparaît. Le cinéma égyptien chante avant de parler et tous les chanteurs sont aussi acteurs. Les chanteurs Farid el-Atrash, la juive Leïla Mourad ou Halim Hafi ont des carrières presque exclusivement cinématographiques. A partir des années 1930, la musique égyptienne connaît un âge d'or, et une explosion du nombre de chanteurs. La musique arabe populaire a une forme cohérente qu'elle conserve encore aujourd'hui: elle s'inspire du *takht* traditionnel, mais a réussi à dépasser l'héritage de l'école de la *Nahda* pour répondre aux défis de la modernité : la simplification des lignes mélodiques de base et l'ajout de percussions comme la darbouka alors qu'elle est « *inconcevable en musique savante jusque dans les années 1930* »¹. La chanson populaire de cinéma et la chanson longue égyptienne, auréolée d'un certain prestige d'une musique des origines, font que la musique arabe dans son ensemble est réduite à sa dimension égyptienne².

Le fait que Juifs font carrière dans la vie artistique égyptienne est un élément qui montre à la fois, leur intégration et surtout leur attachement à la culture arabe. Pris dans la collectivité, la communauté juive étant peut être plus sensible aux influences étrangères que la grande majorité arabe et populaire, un nombre considérable d'entre eux ont eu un rôle pionnier dans le renouvellement de la culture artistique arabe.

III - L'apport des juifs à la culture artistique arabe égyptienne

Une majorité de juifs d'Egypte, qu'ils soient égyptiens ou immigrés du Maghreb ou du Mashreq sont arabophones. Si le processus d'occidentalisation auquel ils sont confrontés les détache de l'usage de la langue arabe, ils restent néanmoins attachés, ou du moins, familiers, à la culture arabe. Ce double héritage peut expliquer que certains d'entre eux se soient particulièrement illustrés et ont été à l'avant-garde du renouvellement de la culture artistique arabe³.

Les traditions musicales des juifs d'Egypte nous sont connues par les travaux de musicologues comme Guillaume Villoteau, Abrahm Zvi Idelsohn ou Alberto Hemsì.

¹ *Ibid*, p. 71.

³ La participation des juifs au cinéma égyptien n'est pas abordée ici, nous y reviendrons en troisième partie comme expression de leur intégration à la société cosmopolite égyptienne.

La musique arabe entre dans le champ de la recherche scientifique au début du XIX^{ème} siècle avec les travaux du Français Guillaume Villoteau¹. Dans chacun des deux livres qu'il publie² il consacre un chapitre à la tradition musicale de différents groupes qui composent la société égyptienne. S'il note l'absence d'instruments de musiques dans les synagogues, il précise que de nombreux juifs sont spécialisés dans les instruments à corde³. Il mentionne aussi l'apport des femmes juives, qui excellent dans les percussions, le maniement de petites clochettes accrochées aux doigts et dans l'art de la danse, pour lequel elles sont sollicitées en tant qu'enseignantes. Dans son deuxième livre⁴, il étudie la cantillation liturgique utilisée dans les synagogues d'Égypte et estime qu'elles n'ont pas connu beaucoup d'apports extérieurs ; il ne remarque aucune différence entre la cantillation rabbanite et karaïte⁵. Un siècle plus tard, le pionnier de la recherche en musicologie juive, Abraham Zvi Idelsohn⁶ étudie dans le cadre général des musiques juives d'Orient, la musique des juifs d'Égypte. Il s'attache particulièrement à mettre à jour les processus d'échanges musicaux entre populations. Conséquence de ces processus qui font évoluer la musique arabe, la tradition liturgique juive se redéfinit dans la fin du XIX^{ème} siècle grâce à l'apport de nouvelles populations venues d'Europe et du reste de l'Empire Ottoman, notamment à Alexandrie⁷.

La personnalité d'Alberto Hemi (1879-1975) se détache parce qu'en tant que musicologue, il a porté une partie de ses recherches sur la musique de la communauté judéo-espagnole implantée dans la vallée du Nil et en tant que professeur de musique, installé en Égypte, il a pris part au débat sur la renaissance de la musique arabe, en soutenant les partisans d'un renouvellement (*alqadim*) face aux conservateurs de la musique savante (*algadid*). Né à Smyrne, il s'installe à Alexandrie en 1927. Dans les articles de presse ou dans son ouvrage *La musique orientale en Égypte*, il étudie le phénomène de modernisation de la musique arabe, notamment dans le cadre privé ou

¹ Guillaume André Villoteau, 1759-1839, fait partie de la délégation scientifique qui accompagne Napoléon en Égypte.

² *Description historique, technique et littéraire des Instruments de musique des Orientaux*, (1823 ?) et *De l'Etat actuel de l'Art musical en Égypte*, Paris, Im. Impérial, 1812, dans lequel il décrit les musiques savantes et urbaines qui sont jouées dans les palais ainsi que les musiques du peuple et des villages.

³ Villoteau Guillaume, 1823, *op. cit.*, p. 559.

⁴ Villoteau Guillaume, 1826, *op. cit.*, 1826.

⁵ Shiloah, Amnon, "ha-Musika" in Nahem, Ilan, *Mistrayim*, Jerusalem, Ben Zvi Institute, 2008, p. 132-133.

⁶ Né en 1892 en Lituanie. Il suit une formation de chantre. Il s'installe en 1906 à Jérusalem où il se familiarise avec les traditions musicales d'Orient. Il consacre un chapitre entier de son *Thésaurus des mélodies hébraïques orientales (1914-1932)* aux juifs séfarades du Moyen Orient.

⁷ Shiloah, Amnon, *Les traditions musicales juives*, Paris, Maisonneuve, 1996, p.23-34.

public de la communauté juive, en se basant par exemple sur des recueils de *piyyoutim*¹ rédigés par des rabbins de la fin du XIX^{ème} siècle : *Shir Hadash* (“ Chant nouveau”) de Moshé Pardo, 1877 ou *Tsiltselei Shema* (“ La raisonnante des cymbales”), 1892, du rabbin Moshé Ben Tsour. Il remarque aussi des similitudes entre les chants de la liturgie copte et celle des juifs. Alberto Hemsî fonde l’orchestre philharmonique d’Alexandrie qui a fonctionné de 1928 à 1940 ainsi qu’un conservatoire dans lequel il enseigne la musique orientale savante et moderne. Il est aussi à l’origine de l’Edition orientale de musique qui serait la première maison d’édition égyptienne de musique orientale et sous laquelle il publie les couplets judéo-espagnols qu’il a réunis durant toute sa vie, avec le système de notation occidentale. Jusqu’à son départ pour Paris, il est nommé par la communauté d’Alexandrie à diriger toutes les manifestations musicales de la grande synagogue Eliyahu ha-Navi².

La participation et le succès de musiciens, interprètes et compositeurs juifs à la scène musicale égyptienne, aussi bien savante que populaire, est un phénomène important dans l’apport des juifs à la culture environnante. L’importance de ce phénomène ne réside pas seulement dans la présence de musiciens juifs dans le domaine de la musique, mais dans leur intégration sur un pied d’égalité à la communauté des musiciens et des relations de fraternité qui s’instaurent entre eux³.

Des musiciens juifs ont eu un rôle important dans l’import en Egypte d’instruments inusités dans la tradition musicale orientale. En 1906, le clarinettiste Jacob Salik est un des premiers musiciens à avoir été enregistré en studio sur le sol égyptien ; c’est la première trace qu’on ait d’utilisation de cet instrument en Egypte. Ibrahim Sahlûn, joueurs de viola, (instrument de musique qui s’apparente à l’alto) et de violon, introduit ces instruments à corde dans les *takhts* les plus sollicités d’Egypte comme ceux d’Abdou el-Hamouli ou de Youssef al-Manayalawi. Le violon remplace le rebab⁴ traditionnel, dans les *takht* égyptiens dès la fin du XIX^{ème} siècle. En plus du violon et de la clarinette, d’autres instruments viennent augmenter la composition des ensembles musicaux, qu’ils s’agissent d’instruments à corde comme la contrebasse ou d’autres comme le saxophone et l’accordéon.

¹ *Piyyout* (pluriel : *piyyoutim*) : Poème liturgique destiné à être chanté ou récité durant l’office religieux.

² Shiloah, Amnon, 2008, *op. cit.*, p. 135.

³ *Ibid.*, p. 137.

⁴ Instrument à corde.

Daoud Khider Levi, connu sous le nom de Daoud Hosni (1870-1937) est un compositeur qui participe aussi bien au mouvement *algadid*, de conservations des traditions musicales, que *alqadim*, de renouvellement. Il grandit dans le vieux quartier Karaïte du Caire. Il apprend à jouer le oud et se perfectionne dans la technique du maqam chez les plus grands musiciens et compositeurs de son temps dont Abdou al-Hamouli, Mohamed Uthman et Abdallah Hilmi. Il est interprète mais est surtout connu pour ses compositions qui ont beaucoup apporté au renouvellement de la musique classique. Daoud Hosni est avec Ibrahim al-Qabbani, le musicien qui participe à faire évoluer le *dôr*¹ classique tel qu'il est établi dans sa forme aboutie par Muhammad Uthman². Lors du Congrès de la musique orientale qui se tient au Caire en 1932, il est chargé d'enregistrer, en vue de les conserver, des morceaux qui appartiennent au genre de la musique savante. Proche de la culture arabe classique, il déclare ne se faire aucun souci pour l'avenir de la musique arabe tant que demeure le Coran. Il fait référence à l'influence de la cantillation coranique sur l'usage de l'improvisation dans la musique arabe classique³.

Il compose cependant des mélodies plus simples qui appartiennent au genre de la *taqtuqa*. Il est considéré comme un des piliers de la musique moderne, et a composé des morceaux entre autre, pour les deux stars de la chanson égyptienne, Layla Mourad et Oum Kalthoum. Dans les années 1920 il s'intéresse au théâtre musical, domaine dans lequel il est considéré comme pionnier avec Sayid Darwish et commence à composer des opérettes comme *Ma'roof El Eskafi*, inspiré du thème des milles et une nuit, ou *Al Demou'e*, ("Les larmes"), adapté en arabe du *Madame Butterfly* de Giacomo Puccini⁴. Il est le premier compositeur à composer un opéra complet en langue arabe, *Samson et Dalila*, joué pour la première fois en 1919, sur un livret écrit par Husayn Fawzi⁵. Cette création est un événement majeur dans l'évolution de la musique arabe. Certains des airs qu'il a composés seraient entrés dans la liturgie de la communauté Karaïte et il a composé la musique du chant commun à la communauté karaïte à travers le monde,

¹ Le *dôr* est le poème chanté en langue dialectale de quatre à six vers qui se compose sur deux parties mesurées.

² Lagrange, Frédéric, *op. cit.*, p.92.

³ *Ibid.*, p.100.

⁴ « Commemoration, Daoud Hosni » sur le site internet de l'*Historical Society of Jews from Egypt*. URL : <http://www.hsje.org/comdaoudhosn.htm>

⁵ Somekh, Sasson, « Participation of Egyptian Jews in Modern Arabic Culture, and the Case of Murad Faraj » in Shamir, Shimon, *The Jews of Egypt, A Mediterranean Society in Modern Times*, Londres, Westview Press, 1987.

écrit par le dernier rabbin Karaïte du Caire, Tobia Bobovitch. En 1906 il remporte un prix lors d'un congrès musical de Paris.

Une famille juive s'est particulièrement distinguée dans le monde de la musique en Egypte : La famille Mourad. Zaki Mourad, né au Caire dans une famille de musiciens d'origine irakienne. Son père est joueur d'oud, et deux de ses frères (Meïr et Nissim Mourad) connaissent un certains succès en composant des morceaux populaires. Il officie en tant que chantre dans une synagogue cairote. Après avoir étudié la musique dans les cours de Selim al-Shawah et de Daoud Hosni sur lequel nous allons revenir, il enregistre ses performances vocales sur disques et se produit en public, sur des chansons religieuses ou profanes qui rencontrent un grand succès. Il est un des chanteurs les plus connus de sa génération et ses tournées l'auraient menées jusqu'aux Etats-Unis. Sa fille, Leïla Mourad (1918-1995) a 12 ans lorsqu'elle commence à se produire sur scène lors d'évènements festifs. Avec l'ouverture d'un relais radio en 1934, plusieurs de ses chansons sont diffusées sur les ondes. Dans les années 1930 sa carrière se concentre sur le cinéma chantant et elle devient une des plus grandes stars de sa génération. Son frère, Mounir Mourad est compositeur réputé dans le monde de la musique.

Jacob Sanua (1838-1919) est la personnalité juive qui a sûrement le plus influencé la culture égyptienne. Il est surtout connu pour son activisme politique et son activité journalistique en faveur de l'engagement national, mais nous nous attardons ici sur son apport primordial au développement d'une expression théâtrale égyptienne en langue arabe. Il naît au Caire d'un père d'origine italienne de Livourne. De retour de ses études en Italie, Sanua commence à traduire des œuvres de l'arabe à l'italien puis écrit trois pièces en italien et en français dans lesquelles il décrit les coutumes et mœurs égyptiennes. Ces pièces sont présentées dans les théâtres européens d'Egypte et aussi en Italie. Après avoir étudié les pièces de Molière, Carlo Goldoni et d'autres auteurs européens, il compose une opérette de chansons populaires égyptiennes qu'il présente en 1870 dans un café concert du quartier de l'Ezbekiya au Caire qui devient par la suite son propre théâtre¹. Cette représentation théâtrale est considérée par certains

¹ Tadié, Arlette, « Naissance du théâtre en Egypte », *Cahiers d'études arabes*, n°4, 1990, p. 29-30.

historiens comme la première en Egypte¹. Il fonde sa propre troupe, *Le théâtre arabe* pour laquelle il aurait écrit une trentaine d'opérettes ou pièces en l'espace de seulement deux ans. Ses créations sont couronnées de succès et obtiennent les faveurs du khédivé Ismaïl qui le surnomme alors « le Molière égyptien ». Si ces premières pièces – non des opérettes – sont des œuvres traduites de l'italien ou du français, *Rastor*, *Seh el-Balad* et *le Qawwas*² est la première qu'il écrit entièrement en arabe dialectal égyptien. La pièce raconte l'histoire d'un prince européen qui vient en Egypte en ayant fait le pari d'arriver à pénétrer dans un harem³. Dans *a-Nisa al-moda*, ("Une demoiselle à la mode") il serait le premier à faire monter deux femmes sur scène⁴. Des tensions avec le khédivé commencent à se faire sentir lorsque Sanua monte sa pièce *Al-Jarataan*, ("Les deux rivales")⁵, dans laquelle il dénonce la polygamie très répandue en Egypte. Le Khédivé qui a épousé plus d'une femme, voit dans cette pièce une attaque personnelle.

C'est en fréquentant l'intellectuel de la *Nahda* Al-Afghani, qui s'installe au Caire en 1869, que Sanua commence à développer un théâtre plus polémique. Sur le ton de l'humour et sur le modèle du vaudeville, il ne manque pas de manifester son opposition à la politique du Palais, du gouvernement et à l'occupation britannique. En 1872, deux ans après avoir ouvert le premier théâtre arabe égyptien, le khédivé l'oblige à fermer les portes et à s'exiler plus tard à Paris. Le théâtre et la troupe que monte Sanua, ne tournent donc que pendant deux ans. « *Ainsi il ne fut pas seulement le créateur de la satire politique au théâtre égyptien, il lui donne également sa langue* »⁶. Son apport est surtout d'avoir jeté les bases de la création de la satire comique et sociale qui abordent des sujets qui touchent à la société égyptienne et lui parle dans sa langue. Il défend les valeurs traditionnelles face à l'occidentalisation. Il prône par exemple les mariages d'amour plutôt que les mariages arrangés qui sont ancrés dans la société Egyptienne. Dans sa pièce *al-Banat al-Atseriya*, ("La fille moderne"), l'héroïne se détourne de sa famille et des valeurs traditionnelles parce qu'on lui a interdit d'épouser celui qu'elle

¹ Les dramaturges Marun al-Naqqash et Adib Ishaqn arrivent du Liban dans les années 1870 mais les différents travaux ne s'entendent pas sur les dates.

² *Rastor*, nom du prince étranger veut dire "tête de buffle", *seh el-Balad*, "chef de village" est le nom donné au Pacha, *qawwas* est le nom donné à l'officier et veut dire "gardien".

³ Tadié, Arlette, *op. cit.*, p. 30.

⁴ *Ibid*, p. 33. Citant des sources rapportant ses propres mémoires.

⁵ Sagui-Bizawe, Eyal, « Ha-Teatron vecha-Qolnoa » in Nahem, Ilan, *op. cit.*, p 162. Dans Tadié, Arlette, *Op. cit.*, p. 35, le nom donné de cette pièce est *Al-Durstayn*.

⁶ Landau, Jacob, *op. cit.*, p. 68.

aime¹. Les journaux qu'il fonde et dans lesquels il retranscrit certaines de ces pièces sont distribués en Afrique du Nord et au Moyen-Orient ; on peut imaginer qu'elles ont influencé le développement d'un théâtre arabe dans ces pays. (Voir Annexe 2 et 3, p. 208-209)

Il n'est pas étonnant que les femmes juives aient été pionnières dans le théâtre égyptien à ses débuts. Dans le cadre de la société musulmane, il est mal vu pour les femmes de se produire sur scène devant des hommes. Pour cette raison, les premiers dramaturges égyptiens et parmi eux, Jacob Sanua, ont cherché à recruter dans leurs troupes des femmes pour qui le poids de la tradition est moins pesant². Les femmes des colonies étrangères ne parlant pas l'arabe, ce ne peut être que des femmes issues des minorités juives et chrétiennes syro-libanaise ou coptes d'Égypte.³

Déjà dans la fin du XIX^{ème} siècle, des actrices juives commencent à se faire connaître dans le théâtre égyptien : Almat Astaty est la première actrice de la troupe de Suleyman al-Qardahi. Myriam Samate, Milia Dayan ou encore Esther Shatah font partie de la toute première génération d'actrices égyptiennes. Elles ont montré la voie aux actrices musulmanes qui commencent à monter sur scène dans la première moitié du XX^{ème} siècle. Le processus de libéralisation de la femme que nous avons décrit commence à avoir des retombées dans la société et Mudirah al-Mahdiyya serait la première musulmane à être monter sur scène au début de la Première Guerre Mondiale.

Myriam Samate est né en Syrie et immigre vers l'Égypte à la fin des années 1880. Sa première pièce est *Mithridate* de Racine. Lorsque Iskandar Farah monte sa propre troupe en 1891 il fait appeler à Myriam et ses sœurs pour jouer les rôles féminin avant qu'une autre actrice juive, Milia Dayan ne rejoigne la troupe. Elle rejoint alors d'autres troupes comme celle de Suleyman al-Qardahi, avec qui elle part en tournée en Syrie ou la troupe d'al-Qabani en 1900. Dans les années 1900-1905 elle obtient les premiers rôles dans les pièces musicales de Salama Hijazi, notamment dans *Shaouada el ahrām*, basé sur *Roméo et Juliette*. Dans la troupe de Georges Abyad elle a surtout des rôles de reines ou princesses : dans *Oudib al-Malik* ("Le Roi Œdipe") ou dans *Luis al-*

¹ Sagui-Bizawe, Eyal, *op. cit.*, p. 162.

² Selon Jacob Landau c'est Suleyman al-Qardahi qui est le premier à faire jouer des femmes, sa propre femme et une juive prénommé Leila. Il mentionne aussi le fait que des cercles religieux auraient fait pression pour faire interdire ses représentations. In Landau, Jacob, *op. cit.*, p.70.

³ Moreh, Shmuel, « Actors on hobby horses : the participation of jews in the transmission of theatrical traditions in Egypt and North Africa. » *Bulletin of the Israeli Academic Center in Cairo*, n°20, 1997, p. 8-11.

Hahid asar, ("Louis XI") en 1912. Elle joue dans l'adaptation de *Hamlet* de Shakespeare ainsi que dans une création originale inspirée de la vie du poète arabe préislamique, Antarah ibn Shadad. Sa carrière s'arrête dans les années 1920¹.

Milia Dayan est considérée comme la première tragédienne égyptienne. Elle commence sa carrière au début du XX^{ème} siècle, aussi dans la troupe d'Iskandar Farah en remplacement de Labiba Manoli², l'actrice principale de la troupe. En 1905 elle rejoint la troupe de Salama Hijazi. Un de ses rôles les plus importants est celui d'une femme répudiée dans *Ibn al-Chaab* ("Le fils du peuple"). Comme Myriam Samate, elle incarne Ophélie dans l'adaptation de Hamlet par Salama Hijazi. Elle rejoint la troupe de al-Rahman Roushdi en 1917 et joue dans *al-Mavet al-Médini*, ("La mort civil"). Elle rejoint la troupe de George Abyad où elle remplace l'actrice Myriam Samate dans les mêle rôle : *Le roi Œdipe, Louis XI, ou encore Marie Théodore*. Elle disparaît aussi de la scène théâtrale³.

Netira Moussa Salem, dite Negwa Salem, est née au Caire en 1925 d'une mère jérusalémitte d'origine séfarade et d'un père Juif libanais. . Elle commence sa carrière théâtrale en 1942 dans la troupe de Naguib al-Rihani pour laquelle elle joue encore dans les années 1960. Elle se fait particulièrement remarquée dans la pièce *Istana bi-Hetak* ("Attends ta bonne étoile"). Elle est une des rares artistes juives à exercer encore dans la deuxième partie du XX^{ème} siècle⁴.

La plupart des Juifs qui s'impliquent dans l'activité littéraire en Egypte écrivent en Français. Certains peuvent s'engager dans le mouvement de renouveau littéraire arabe en fréquentant des cercles d'intellectuels⁵. Cependant, Mourad Farag se démarque et semble être le seul Juif à participer activement à ce renouveau⁶. Il appartient comme Daoud Hosni à la communauté karaïte du Caire. Juriste de formation, - il a participé à la rédaction de la Constitution de 1923 - il commence à écrire des articles dans le journal Karaïte, *al-Tahdib*, ("Edification") et publie des ouvrages théologiques qui concernent la

¹ Sagui Bizawe, Eyal, *op. cit.*, p.164.

² Certaines sources mentionnent qu'elle aussi est juive. *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ Voir Somekh, Sasson, "Participation on Egyptian Jews in Modern Arabic Culture, and the Case of Murad Faraj", *The Jews of Egypt : a Mediterranean Society in Modern Times*, San Diego, Westview Press, 1987, p. 133.

⁶ Jacob Sanua ne développe pas d'activité à proprement parlé littéraire. Il développe la satire politique dans le cadre du journalisme.

foi Karaïte, des ouvrages juridique ou de philologie comparative hébreu/arabe. Il traduit des ouvrages en arabe comme *al-Nihilist fil-Rusya* ("Le Nihiliste de Russie") du français ou de l'hébreu moderne avec *Ahavat Zion*, ("L'amour de Sion") d'Abraham Mapu participant ainsi à ouvrir les égyptiens aux cultures littéraires étrangères. Ce qui nous intéresse plus particulièrement ici sont les livres qui s'adressent au public égyptien en général.

Il commence à écrire des poèmes qui sont publiés dans des journaux arabes dans la première décennie du XX^{ème} siècle. Quatre recueils de poèmes appelés *Diwan Faraj* sont publiés entre 1912 et 1935 et *Al-qudsiyyat*, qui est aussi recueil de poèmes, est publié en 1923 et aborde avant tout d des thèmes juifs. Les écrits de Mourad Farag sont moins influencés par la culture occidentale par la forme (le style) et le fond (les thèmes abordés) que les autres écrivains contemporains arabophones chrétiens ou musulmans. A l'inverse, le style néoclassique de ses poèmes se démarque par une certaine innovation quant au vocabulaire et au rythme utilisé¹.

Dans *Maqalat Murad* ("Les essais de Mourad"), il écrit une série d'articles dans lesquels il traite de sujets psychologiques ou philosophiques et appelle la société à réformer certaines coutumes archaïques. Il participe aussi à la formation d'une littérature nationale. Dans l'essai *Harb al-Watan*, ("La lutte nationale") », contenu dans le recueil qu'il présente le ministre copte Boutros Ghali, assassiné par des opposants au pouvoir en février 1910 comme un bon patriote égyptien et se place en tant que défenseur de l'unité nationale. Dans le contexte de cristallisation politique autour de parties radicaux islamique de droite, il appelle les égyptiens à traiter les chrétiens et les Juifs comme leurs égaux².

Les cadres culturels et politiques de la société arabe égyptienne ne se construisent ni tout à fait en réaction, ni tout à fait en imitant le modèle que représente la présence étrangère en Egypte. Il faudrait plus justement parler d'une adaptation aux particularités locales, permise grâce aux échanges qui s'opèrent entre égyptiens et étrangers.

¹ Somekh, Sasson, *op. cit.*, p.133-134.

² *Ibid.*

Chapitre 3 : Les lieux de l'échange : formation d'une identité cosmopolite égyptienne

La société égyptienne se dénote dans le monde arabe, par une créativité culturelle remarquable. Après avoir vu que cette richesse peut s'expliquer en partie par l'interaction qui existe entre culture arabe et culture étrangère, il nous faut poser la question des lieux dans lesquels se rencontrent ces deux mondes.

Le système scolaire étranger, cherchant à se créer une clientèle parmi les populations locales, en est un des principaux [I] ; comme l'est aussi la vie économique du pays – que nous abordons au travers de la participation des Juifs [II]. C'est dans l'intensité de ces échanges qu'apparaît un modèle d'organisation social basé sur le cosmopolitisme de sa population. L'étude de phénomènes, abordés ici comme des objets culturels - à savoir le féminisme et l'apparition d'un cinéma égyptien - peut servir à montrer que dans un mouvement d'acculturation généralisée, cette société cosmopolite recrée une forme d'identité égyptienne. [III].

I - Le système scolaire étranger

Les écoles étrangères représentent pour les puissances occidentales un outil primordial pour leur politique d'influence culturelle en Egypte. Derrière la concurrence qui existe entre écoles étrangères pour scolariser en dehors de leurs nationaux, se cache un processus de mélange entre les différentes composantes nationales et confessionnelles qui sont présentes dans la vallée du Nil.

Les analyses sur le système scolaire en Egypte à l'époque contemporaine sont possibles grâce à la *Statistique Scolaire de l'Egypte* produite et éditée par le département de la statistique du ministère des Finances des autorités égyptiennes entre 1909 et 1952. Les statistiques sont construites selon des logiques qui tiennent compte de la juridiction consulaire sous laquelle se trouvent les écoles, la nationalité des élèves et leur religions.

Plus important que la langue de l'enseignement pour le service des statistiques, c'est le statut juridique qui définit le statut de l'école et donc sa dépendance ou non à une puissance étrangère. Le statut légal de rattachement à un consul permet à l'école de bénéficier des capitulations. A l'inverse, les écoles sont considérées comme égyptiennes si leur catégorie est reconnue par la législation en vigueur, comme l'est la catégorie « israélite ». Cependant les écoles de la communauté juive qui dépendent du ministère de l'Instruction publique égyptienne dispensent souvent un enseignement en français. Pour cette raison, les effectifs des écoles de la communauté juive étaient parfois annexés aux rapports rendant état de la situation de l'enseignement dans les écoles françaises d'Egypte¹.

Le système scolaire étranger représente à la veille de la Première Guerre Mondiale près de 30% des établissements scolaires et scolarise environ le même taux d'effectifs d'élèves de toutes nationalités confondues². Sur l'ensemble de notre période, ce sont les écoles françaises qui dominent l'enseignement étranger. Jusqu'aux années 1940, les écoles françaises représentent entre 40 % et 50 % des écoles étrangères d'Egypte. Les écoles italiennes et grecques environ 15 % chacune et le reste se divise entre écoles américaines, anglaises, autrichiennes et allemandes. Le nombre d'élèves scolarisés dans les écoles françaises est lui aussi le plus important et connaît une forte évolution dans les années 1910. Il passe de 14 785 élèves scolarisés en 1906-1907 à 22 175 en 1912-1913. Durant l'année scolaire 1912-1913, ils sont 26 128 dans l'ensemble des autres écoles étrangères suivant la répartition suivante³ :

¹ Abecassis, Frédéric, « Enseignement étranger et fabrique communautaire dans l'Egypte libérale », *Documents pour l'histoire du français langue étrangère ou seconde*, 2006, p. 3. Mis en ligne le 2 juillet 2009. URL : <http://dhfles.revues.org/74> Note 15.

² Gérard-Plasmans, Delphine, *La présence française en Egypte entre 1914 et 1936*, Darnétal, Ed. Darnétalaises, 2005, p.95

³ *Ibid*, p.78.

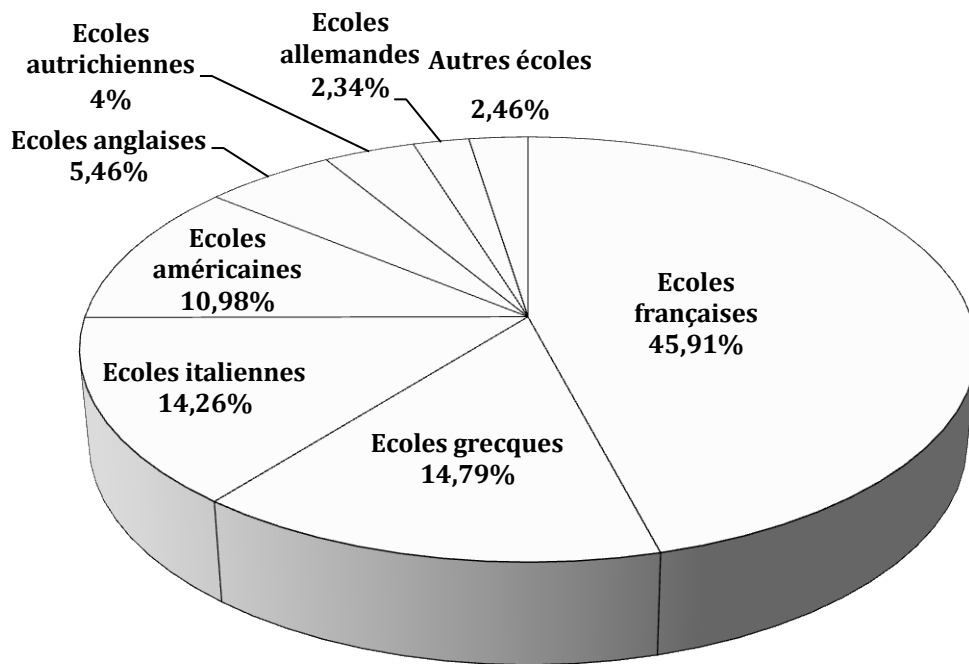


Figure 6 : Répartition des effectifs dans les écoles étrangères en 1912-1913¹

A la veille de la première guerre mondiale, la France domine toujours l'enseignement étranger en Egypte, mais les écoles américaines et allemandes sont en nette progression. La présence américaine au Proche-Orient remonte au XIX^{ème} siècle avec l'installation de missionnaires protestants. La faible présence anglaise dans l'enseignement en Egypte montre le choix fait par le *Foreign Office* de favoriser une politique d'influence économique et commerciale plutôt que culturelle. Les efforts entrepris après la Première Guerre Mondiale portent leurs fruits mais ils ne parviennent pas à faire rattraper le retard anglais par rapport aux écoles françaises. Après une courte période de récession de l'enseignement étranger à cause des répercussions de la Première Guerre Mondiale, le nombre d'élèves scolarisés et d'écoles ne fait qu'augmenter jusqu'en 1936². Une des particularités des écoles étrangères par rapport aux écoles égyptiennes est de scolariser un taux important de filles, dans une moyenne

¹ *Annuaire statistique de l'Egypte, annexes in Ibid, p. 79.*

² Baisse très importante pour la France notamment : - 14,40% d'effectifs entre 1914 et 1918 dans les écoles française contre -2,71 % pour l'ensemble des autres écoles étrangères. Cette baisse correspond essentiellement à la désertification des écoles françaises par les Egyptiens suite à la proclamation du protectorat britannique sur l'Egypte. Augmentation très importante dans les écoles françaises à partir de la rentrée 1920-1921.

variant autour de 40 % dans les années 1910 même si ce taux change en fonction des religions et des nationalités¹.

La plupart des écoles étrangères sont des institutions religieuses : congréganistes catholiques, protestantes ou orthodoxes. Elles appartiennent quasi exclusivement aux niveaux scolaires primaire et secondaire². A titre d'exemple, en 1912, 71 % des élèves scolarisés dans les écoles françaises sont dans le primaire et 27 % dans le secondaire³. Les écoles laïques françaises ont commencé à s'implanter au Proche-Orient dès la fin du XIX^{ème} siècle avec l'aide notamment de la Mission laïque et l'Egypte est un terrain privilégié : à la veille de la seconde guerre mondiale, trois des cinq établissements que crée la Mission laïque se situent en Egypte : le lycée du Caire en 1909, le lycée d'Alexandrie en 1910 et le collège des garçons du Daher au Caire en 1914. Ce dernier remplace le premier établissement laïc d'Egypte, le collège Esnault créé suite à une initiative privée, avec l'aide de la Mission au début du siècle⁴. En 1913, les écoles laïques françaises scolarisent 13,5 % des élèves des écoles françaises d'Egypte.

Dans la recherche de constitution d'une clientèle parmi la population locale, la France est en concurrence avec les écoles américaines et anglaises. Ce sont ces trois modèles d'écoles qui recrutent le plus parmi les Egyptiens. En 1921-1922, 94 % des effectifs des écoles américaines sont Egyptiens. Mais l'écrasante supériorité en nombre et en termes d'effectifs des écoles françaises relativise cette concurrence d'autant plus que le nombre d'étudiants dans les écoles américaines entre 1921 et 1936 n'augmente presque pas, peut-être en raison du prosélytisme protestant dans une période où le nationalisme égyptien devient de plus en plus culturel. Les écoles grecques et italiennes scolarisent quant à elle en grande majorité parmi leurs nationaux. Même si les écoles italiennes connaissent une forte croissance dans les années 1920, la clientèle ne se trouve pas radicalement changée.

¹ Gérard-Plasmans, Delphine, *op. cit.*, p. 86-87.

² L'enseignement supérieur en Egypte se concentre pour le cas de la France essentiellement sur l'Ecole Française de Droit.

³ Pour le secondaire, ce taux tombe à 8% la même année pour l'ensemble de l'Empire ottoman. Cela montre une présence beaucoup plus profonde en Egypte de l'enseignement français.

⁴ Gérard-Plasmans, Delphine, *op. cit.*, p. 83.

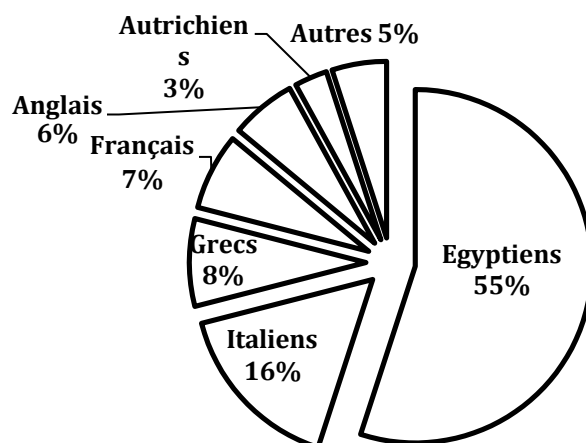


Figure 7 : Répartition des effectifs des écoles françaises selon la nationalité en 1907-1908¹

Malgré la majorité d’Egyptiens dans les écoles françaises, phénomène qui s’accroît encore d’avantage dans les années 1920 et 1930², la répartition des effectifs selon la confession montre que la clientèle des écoles française se recrute surtout au sein des minorités religieuses.

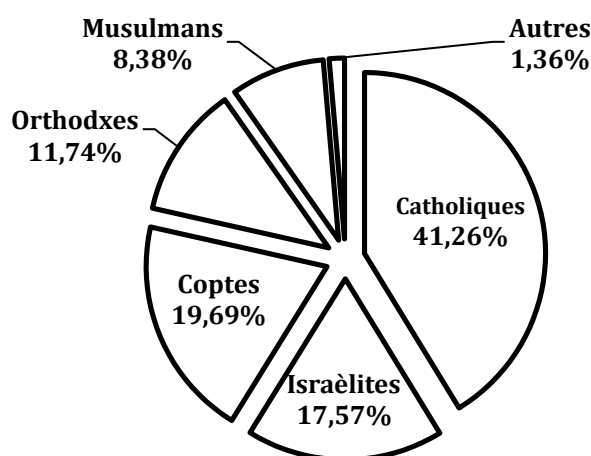


Figure 8 : Répartition des effectifs des écoles françaises selon la confession : 1907-1908³.

¹ D’après *Annuaire statistiques de l’Egypte in ibid*, p. 85.

² En 1936-1937, ce taux est de 71 % *in ibid.*, p 320.

³ D’après *Annuaire statistiques de l’Egypte in, ibid*, p. 85

La surreprésentation des minorités religieuses par rapport à leur poids réel dans la population égyptienne est particulièrement frappante et accentue la faiblesse de la présence musulmane¹ : les Coptes représentent 6 % de la population en 1907, les orthodoxes 0,7 %, les catholiques 0,5 % et les juifs moins de 0,4 % alors que les musulmans représentent 91 % d'une population estimée à 11 millions d'âmes. Le nombre de musulmans dans les écoles françaises augmente cependant très fortement dans les années 1920 et 1930 : ils sont quatre fois plus nombreux en 1936 qu'en 1907 et dépassent même l'élément juif en 1925-1926 qui lui commence à diminuer en raison des affaires de conversions dans les écoles catholiques, notamment celle du père Léonce en 1925 sur laquelle nous reviendrons. Mais les Coptes sont toujours à peu près deux fois plus que les musulmans en 1936-1937. On observe la même tendance dans les écoles américaines dans lesquelles en 1921-1922, 66 % des élèves égyptiens (94 % des effectifs) sont coptes. Dans les années 1930, l'augmentation générale du nombre de musulmans dans les écoles étrangères concerne en réalité surtout des jeunes filles musulmanes. Les efforts effectués pour améliorer le système d'enseignement national égyptien ont poussé un nombre toujours plus important de jeunes garçons musulmans à se diriger vers les écoles gouvernementales égyptiennes. Mais ces dernières n'ont pas un réseau assez développé pour accueillir en nombre suffisant le nombre de jeunes filles musulmanes susceptibles d'être scolarisées, elles se tournent donc vers les écoles étrangères, notamment les écoles religieuses catholiques.

De plus, les écoles étrangères, et françaises en particulier, sont situées surtout au Caire et à Alexandrie et secondairement dans les villes de la région du canal de Suez. Elles scolarisent les populations vivant dans les zones de décision ou la présence européenne est importante, là où elles sont susceptibles de toucher une population plus à même de servir leurs intérêts².

Même si on a noté en première partie, la perte d'influence des écoles étrangères face aux évolutions considérables de l'enseignement égyptien durant notre période, elles n'en sont pas moins une zone de contact et de mélange. D'autant plus que les écoles égyptiennes ont elles aussi, mais à moindre échelle, une clientèle relativement

¹ La part très importante de juifs dans les écoles françaises s'explique entre autre par le dénombrement des écoles de l'Alliance dans les écoles françaises.

² Notons cependant une présence congréganiste en Haute-Egypte pour contrer le développement de mission protestante dans la région de Minieh-Assiout.

diversifiée. Nous observons cependant que cette diversité cache un décalage avec la réalité sociale de l'Égypte. Bien que le nombre de musulmans dans les écoles étrangères soit en constante augmentation, les écoles étrangères recrutent parmi les populations amenées à collaborer ensemble dans le cadre des structures économiques et politiques égyptiennes : un cadre essentiellement urbain où les minorités religieuses sont surreprésentées et dans lequel s'exprime le cosmopolitisme égyptien.

II - Les domaines économique et politique

Le système libéral économique égyptien s'exprime dans ce cadre cosmopolite. S'il avantage avant tout les étrangers, il s'étend dans un mouvement général à toutes les composantes de la société égyptienne. Une frange de plus en plus importante de la population égyptienne a accès aux sphères de l'économie et du commerce qui sont les lieux privilégiés de rencontre avec les étrangers. Cette collaboration économique s'illustre dans le rendement de la vie publique égyptienne.

L'Égypte connaît une période de prospérité pendant la Première Guerre Mondiale grâce à la montée du prix du coton. De plus, en 1916, une réforme monétaire rend l'Égypte moins dépendante des capitaux étrangers et l'économie s'égyptianise considérablement à partir de cette date. L'effet de ce concours entre Égyptiens et étrangers sur l'économie égyptienne serait trop long à étudier et il ne s'agit pas ici de faire de l'histoire économique. Cependant, il semble intéressant ici d'illustrer ce à quoi peut ressembler la vie économique de l'Égypte dans cette ère libérale et le faire à travers l'exemple du rôle des Juifs dans l'économie offre une vue d'ensemble assez représentative de la vie économique du pays et permet de montrer comment une minorité religieuse participe au modèle cosmopolite égyptien. En cela, nous ouvrons la réflexion sur un élément qui nous est utile pour la compréhension des dynamiques qui intègrent ou excluent les juifs d'Égypte à tel ou tel modèle par la description d'un des aspects des différentes situations socio-économiques qui s'offrent à eux.

Afin de mettre à jour la place que tenaient réellement les juifs dans l'économie égyptienne, il faudrait avoir accès aux archives des administrations égyptiennes qui ne sont pas complètement ouvertes aux historiens. Cependant en croisant les informations

tirées de la littérature historique concernant cette histoire¹ avec par exemple les annonces publicitaires paraissant dans les numéros de presse juive conservées à l'AIU, on peut établir un lien entre le nom d'entreprises dont on connaît l'apport à l'économie égyptienne et certaines familles dont on connaît la judéité². Nous avons bien à faire ici à une élite juive dont l'apport non seulement à l'économie égyptienne a été considérable mais aussi à la mise en place de structures commerciales sur lesquelles la modernité de l'Égypte s'est engagée. De la même façon que l'indépendance de 1922 et les lois d'égyptianisation/arabisation de la société des années 1940 ne se sont pas traduites par une fêlure dans le modèle cosmopolite égyptien, elles ont entraîné les juifs à se réintégrer dans le nouvel ensemble économique qui se forme alors par les modifications des structures des entreprises égyptiennes. Dans les secteurs économiques ci-dessous mentionnés, l'apport des juifs a été important.

La banque et la finance

L'installation de capitaux français et britanniques en Égypte à la fin du XIX^{ème} siècle se traduit par des créations de banques et les juifs sont présents dans la plupart des conseils d'administration. Victor Harari Pacha et des membres de la famille Cattai participent à la création de la *National Bank of Egypt*. En 1920, Joseph Cicurel et Youssef Asslan Cattai s'associent avec Taal Harb pour créer la banque *Misr* qui a joué un rôle primordial dans l'aide au crédit accordé au secteur industriel égyptien en n'acceptant que les capitaux locaux alors qu'au sortir de la guerre, il apparaît à quel point l'économie égyptienne dépend des facteurs étrangers³. Le Crédit Foncier - fruit d'une association des familles juives Rollo, Cattai et Suarès - ainsi que d'autres banques importantes détient des capitaux d'investissement appartenant à des juifs. Nessim Youssef Mosseri et son fils Youssef Mosseri ont été respectivement président et juge du Tribunal mixte de commerce. Ils sont issus d'une ancienne famille de banquiers installés en Égypte depuis

¹ Notamment :

- Mizrahi, Maurice, *L'Égypte et ses juifs : le temps révolu (XIX et XX^{ème} siècle)*, Genève, Edition de l'Avenir, 1997.
- Stambouli, Raymond, « L'activité économique des Juifs d'Égypte », *Juifs d'Égypte, Images et Textes*, Paris, Editions du Scribe, 1984.

² Non par la simple assonance juive de leur nom, mais par leur mention dans la littérature historique.

³ Mizrahi, Maurice, *op. cit.*, p. 67.

plusieurs siècles. La banque *Mosseri Figli et Cie* a eu un rôle aussi très actif dans la finance égyptienne et dans le développement de l'agriculture¹.

La présence juive dans le domaine de la bourse égyptienne est peut-être l'exemple le plus remarquable de cette intégration économique. Selon Raymond Stambouli, les membres des bourses des valeurs du Caire et d'Alexandrie sont à majorité juive et leurs présidents sont souvent juifs. Leur importance à la bourse est telle qu'elle ferme ses portes les jours du *Yom Kippour* et de *Rosh Hashanah* ².

Le commerce

Rapportée à son nombre, la communauté juive d'Égypte a dans le commerce une influence considérable. Dans le détail, les commerces de gros créés par des juifs ont un rôle important pour la valorisation du marché égyptien. Certaines enseignes sont devenues des institutions tant elles ont marqué la vie économique du pays. Les magasins Cicurel sont les plus connus des grands magasins d'Égypte et continuent d'exister de nos jours. Fondés par Moreno Cicurel en 1909, ils deviennent sous l'impulsion de ses fils Joseph et Salvator les grands magasins les plus réputés du pays. Après la mort de ses deux frères, Salvator Cicurel fonde une autre chaîne de grands magasins, les magasins Oreco et devient membre de l'Association des grands magasins et des commerçants grossistes qui défend et soutient la production locale. L'importance de son action en Égypte vaut à Salvator d'avoir été élevé au statut de Bey. En raison de ses compétences commerciales, il siège à la Chambre de commerce égyptienne et participe, en tant que juge assesseur aux Tribunaux Mixtes. Les magasins Chemla, Adès, Benzion, Gattegno ou Hannaux (d'une famille originaire d'Alsace) sont des autres grands magasins fondés par des juifs³.

Dans le domaine du commerce international, les juifs jouent un rôle considérable dans la production et l'importation du coton dont on sait l'importance pour le développement économique de l'Égypte grâce aux devises libres qu'il rapporte, nécessaires aux importations. On trouve dans la première moitié du XX^{ème} siècle, quelques cinquante sociétés d'exportation de coton dont la moitié est dirigée par des juifs. Dans la moitié restante, il n'est pas rare que la direction soit confiée à un juif. Les

¹ *Ibid*, p. 69

² Stambouli, Raymond, *op. cit.*, 199.

³ Mizrahi, Maurice, *op. cit.*, p. 64- 65.

deux plus grandes sociétés d'exportation, *l'Egyptian Produce Co* et la *Ahmed Farghali Pacha* tenus par des musulmans sont souvent dirigées par des juifs. L'industrie d'égrenage du coton et l'industrie textile se développent en même temps que le marché du coton explose. Dans ce domaine, les juifs sont particulièrement actifs dans les villes de province. En 1888, Habib Arripol fonde à Mansourah une première usine ; ses fils développent l'affaire et Mansourah devient une des régions principales pour la production de coton égrené. Il en va de même à Mit Ghamr en 1890 sous l'impulsion de Youssef Salama ou à Simbellawen sous l'impulsion de Elie el-Dereiy. Quant à l'industrie textile, citons la *Nile Textile* d'Alexandrie appartenant à Venturi et Picciotto¹.

Le riz égyptien est la deuxième marchandise d'exportation après le coton. Cinq entreprises appartenant à des juifs dont celles des frères Abecassis, Mayer Lisboa et des frères Cohen exportent la moitié du riz destiné à l'exportation dans la première moitié du XX^{ème} siècle².

Le domaine agricole

Les initiatives remarquables prises par certains juifs pour le développement de l'agriculture moderne s'exercent dans le domaine scientifique et de la rente foncière. Victor Mosseri, membre de la famille ci-dessus citée propriétaire de la Banque *Mosseri & Figli*, était un célèbre agronome nommé par le gouvernement égyptien à la direction de la Chambre des agronomes, architectes et chimistes. Il a eu un rôle décisif sur les recherches scientifiques qui ont permis le développement de la culture du coton en Egypte. La famille Suarès, dont la fortune date de plusieurs générations, est active dans le domaine des finances mais leur nom est aussi associé à la politique foncière. Edgard Suarès est à l'origine du transfert du siège de la société dans lequel il est grand actionnaire, la *New Egyptian Company Ltd*, de Londres en Egypte en 1907. Cette société rachète des terres en friche pour les rendre cultivables. Elle avait une action que l'on pourrait qualifier anachroniquement d'écologique car elle devait protéger contre l'érosion des îles, dont elle était propriétaire le long du Nil. L'action première de la *New Egyptian Company* était de revendre les terres défrichées aux *fellahin* sous forme de petites parcelles. Le but de cette activité est autant philanthropique que commerciale : la

¹ *Ibid*, p. 74-79.

² *Ibid*, p. 73.

société proposait des contrats avantageux avec des prix bas et des facilités de paiement. Elle voulait ainsi permettre à une partie de la population défavorisée de s'extraire du joug des grands propriétaires turcs. Selon Maurice Mizrahi¹, un millier de *fellahin* a pu grâce à ces actions devenir petit propriétaire. L'Égypte doit aussi à Youssef Cattai Pacha, ingénieur diplômé de l'École centrale de Paris, l'irrigation de 12 000 hectares de terre dans le désert de Kom Ombo. Son fils René Cattai Bey a siégé pendant 3 ans au ministère de l'Agriculture et a créé la Société royale d'agriculture et a également pris la tête de la société des sucreries et raffineries d'Égypte.

L'AIU tente d'ouvrir en Égypte une école qui puisse former aux métiers de la terre sur le modèle de l'école Mikveh Israël de Jaffa, mais la correspondance du directeur de l'Alliance avec Albert Najjar, ingénieur agronome originaire de Syrie, pressenti pour la diriger, révèle des difficultés rencontrées : éloignement géographique du lieu fixé pour planter l'école (domaine de Komb Ombo), manque d'implication des propriétaires terriens ne voulant pas accueillir d'élèves apprentis, problème financier et mauvaise adaptation aux évolutions des métiers de l'agriculture².

Il convient de citer d'autres domaines dans lesquels le rôle de juifs, appartenant le plus souvent à l'élite, a été déterminant comme les créations des chemins de fer qui relient entre elles les villes de haute et basse Égypte ou les constructions publiques, notamment pour le développement des quartiers résidentiels de Meadi, au Caire. La famille Suarès crée le premier service de transport en commun de la ville du Caire. Elie Politi est un des plus grands hommes d'affaire d'Égypte. En plus d'être à l'origine de la publication d'annuaires ou de journaux à grand succès, consacrés à l'économie en langue française ou arabe, il reprend la *Bank of Egypt* qu'il contribue à développer. La société qu'il fonde, la *Land and Buildind Company*, a beaucoup apporté à l'urbanisme des villes du Caire et d'Alexandrie : il a entrepris la construction d'un nouveau quartier résidentiel, le Mokattam, sur les hauteurs du Caire et a emménagé entre autres la plage située au nord d'Alexandrie³. Joseph Smouha aussi a eu un rôle important dans la politique d'urbanisme de la ville d'Alexandrie. Il construit la Cité Smouha en banlieue de la ville sur un marécage qu'il entreprend d'assainir. Ce projet a contribué considérablement à

¹ *Ibid*, p. 66.

² Archives AIU, Égypte, II.B 31.

³ Mizrahi, Maurice, *op. cit.*, p. 71.

l'assainissement général de la ville¹. Les juifs de la bourgeoisie se tournent aussi beaucoup vers les métiers libéraux que ce soit en tant qu'avocats dans les Tribunaux mixtes ou égyptiens, le journalisme, la médecine, le marché immobilier ou autres.

La classe moyenne juive, à l'instar des autres minorités arméniennes, grecques, italiennes, coptes et chrétiennes du Liban et de Syrie forme la masse qui fournit les cadres et les employés des sociétés créées par l'établissement de l'aristocratie sur l'économie. Comme nous l'avons vu pour l'enseignement, ce qui est remarquable dans ce qui vient d'être rapporté est l'importance voire la prépondérance des juifs dans certains domaines alors qu'ils ne représentent en moyenne que 0,5 % de la population du pays. Il n'existe pas de statistiques précises qui pourraient chiffrer ce dernier point. Cependant, Raymond Stambouli rapporte une étude de 1950² qui permet de se faire une idée. Il en tire les tableaux suivant :

Egyptiens Musulmans	31 %
Coptes	4 %
Juifs	18 %
Libano-syriens	11 %
Grecs-Arméniens	8 %
Européens	30 %

Figure 9 : Origine de 1406 directeurs de sociétés recensées en 1950³ :

Directeurs de société	110 - 17%
Commerçants	100 - 15,4 %
Négociants en coton	54 - 8,35 %
Industriels	49 - 7,50 %
Banquiers	39 - 6 %
Agents de change	19 - 3 %

Figure 10 : Activité de 650 notables juifs recensés en 1950⁴

¹ *Ibid*, p. 72.

² Issawi, Charles, *Egypt at the mid-century*, London, Oxford University Press, 1950.

³ Stambouli, Raymond, *op. cit.*, p. 200.

⁴ *Ibid*.

Retenons de ces données que les juifs sont surreprésentés dans les secteurs de la finance et dans le secteur industriel.

La collaboration à la fois d'étrangers et d'Égyptiens à l'économie va de pair avec une collaboration de toutes les composantes de la société dans ce qui fait la vie publique d'un pays, la politique ou par exemple les œuvres culturelles. Comme un Égyptien qui peut être intégré aux secteurs qui marquent la domination économique européenne en Égypte, un Européen peut être fonctionnaire de l'Etat égyptien. Ainsi Pierre Lacau qui rappellerons le, a été pendant 22 ans à la tête du Service des Antiquités est en ce nom fonctionnaire de l'Etat égyptien. Bien qu'anecdotique, le fait que Pierre Lacau soit coiffé du tarbouche des hauts fonctionnaires égyptiens dans le cadre de ses fonctions est révélateur de l'intégration des Européen à l'appareil étatique égyptien¹. Les différentes sociétés royales ont toutes dans leurs membres des scientifiques et intellectuels français ou européens. On retrouve cette dynamique dans la plupart des initiatives qui visent à servir l'Etat surtout en cette période de formation d'une culture nationale. La vie publique égyptienne est fondée sur un système qui valorise les initiatives visant à célébrer la grandeur morale du pays, notamment en incitant, par la reconnaissance, les membres de la haute société à faire acte d'évergétisme philanthropique ou culturel.

En vue de leur participation à l'économie, les juifs sont aussi présents dans les actions culturelles qui servent l'Etat. Le nom de la famille juive Cattai apparaît dans plusieurs de ces initiatives. Adolphe Cattai apparaît dans la liste des fondateurs de l'université de Guizèh. Il est aussi un des membres fondateurs de la Société royale de géographie et de la Société royale d'économie politique. René Cattai Bey, qui écrit une histoire en quatre volumes du règne de Mohammed Ali , est par ailleurs membre fondateur de la Société royale d'histoire et exerce aussi les fonctions de député jusqu'à l'accession de Nasser au pouvoir. La famille Menasce a pris à sa charge la fondation de l'hôpital juif du quartier d'Ibrahimieh à Alexandrie. Cet hôpital ouvert à tous est réputé pour la qualité de ses soins dans tout le Moyen-Orient. Le baron Jacques (Jacob) de Menasce anobli par l'Empereur d'Autriche-Hongrie à l'occasion de l'inauguration du canal de Suez a notamment créé la première filiale d'une société égyptienne en dehors d'Égypte (à Marseille) et a fait don à la municipalité d'Alexandrie d'un palais qui lui

¹ Gérard-Plasmans, Delphine, *op. cit.*, p 426.

appartenait pour abriter la nouvelle bibliothèque de la ville. Ces actions haussent le prestige de l'Égypte à travers tout le Moyen-Orient.

Nous voyons bien au travers de l'exemple des Juifs dans la vie économique d'Égypte, qu'égyptiens et étrangers peuvent, dans des cadres particuliers, participer d'un même monde. En dehors de ces cadres, les relations qui s'instaurent entre eux agissent sur la création d'un nouvel ensemble culturel défini par son cosmopolitisme.

III - L'identité cosmopolite, une identité égyptienne

Comme nous l'avons vu, par exemple avec l'expression artistique arabe, qui à l'époque contemporaine évolue et se redéfinit au contact des influences extérieures, les colonies étrangères importent en Égypte leurs modes de vie auxquels les populations locales sont confrontées. Dans les villes, les échanges entre populations locales et étrangères qui animent ensemble la vie économique et politique du pays, créent un environnement cosmopolite où l'acculturation est importante. Le contexte dans lequel éclot cette culture cosmopolite, que ce soit après ou avant la déclaration d'indépendance en 1922, est animé par le débat sur la nation égyptienne et se caractérise par des interactions fortes entre arabes et occidentaux qui n'ont sûrement pas d'égales dans les autres sociétés arabes d'Afrique du Nord et du Moyen-Orient. C'est ce qui donne à cette culture cosmopolite son caractère singulier, indissociable du creuset que représente le Nil. La construction d'une image de la femme égyptienne ne peut se comprendre sans l'étude des dynamiques d'acculturation entre Occidentaux et Arabes. Il en va de même pour le cinéma égyptien dont l'apparition est à analyser dans le cadre cosmopolite de la société égyptienne.

Un des aspects les plus marquants de l'évolution de la société égyptienne, durant l'époque à laquelle nous l'étudions, est le mouvement général d'émancipation des femmes. Voulant ici traiter du rôle de l'acculturation entre modèle européen et modèle arabe égyptien dans la définition de la femme moderne égyptienne, nous ne pouvons cependant le faire sans retracer rapidement la formation du mouvement féministe égyptien.

Dés 1860, un discours sur l'émancipation de la femme arabe apparaît en Syrie-Liban, essentiellement chez des femmes chrétiennes¹. Durant les dernières années du XIX^{ème} siècle, ces femmes font partie du mouvement d'émigration vers l'Égypte où pour la première fois des femmes arabes initient un mouvement de presse féminine en langue arabe². Entre 1890 et 1929, la majorité des journaux féminins sont publiés par des non-égyptiens³. Le premier journal destiné aux femmes, *Al-Fatat*, « La jeune fille », est fondé en 1902 par Hind Nawfal, Chrétienne du Liban – son père appartient à la communauté grecque orthodoxe de Tripoli – immigrée en Égypte dans les années 1870. Si ces titres ont pour mérite de prôner l'accès des jeunes filles à l'éducation et la revalorisation de la place de la femme dans la famille arabe, les retombées politiques se font sentir à la fin du siècle, notamment sous l'impulsion cette fois-ci, d'un homme, Kassem Amin. Ce juriste égyptien d'origine kurde publie en 1899 un opuscule intitulé *L'émancipation de la femme* qui suscite une opposition violente de la part des milieux conservateurs d'Al Azhar mais aussi de la part de certains milieux nationalistes⁴. Le débat se concentre rapidement sur la femme musulmane. À l'instar du réformateur musulman Mohamed Abdou qui voit dans l'instruction une façon de réformer l'Islam, Kassem Amin conçoit l'émancipation de la femme comme un moyen de régénérer la famille musulmane dans le cadre strict de l'Islam⁵. L'un comme l'autre dénonce les abus d'interprétations faits aux textes originels du Coran. Une Musulmane, Malak Hefni Nassef, reprend le discours de Kassem Amin et prône l'enseignement de la morale religieuse « bien comprise » aux jeunes filles. Durant les deux premières décennies du XX^{ème} siècle, le débat prend de l'ampleur au sein de la bourgeoisie musulmane du Caire et dans le cadre à la fois d'affirmation nationale et de réformes religieuses, un féminisme plus strictement musulman apparaît. La participation de femmes voilées lors d'une manifestation en 1919 au Caire pour le départ des troupes britanniques, est un événement qui marque les esprits à l'époque et qu'on retient comme première manifestation de l'implication des femmes musulmanes

¹ Badran, Margot ; Cooke, Miriam, *Opening the gates : a century of Arab feminist writing*, Bloomington, Indiana University Press, 1990.

² Déjà dans la moitié du XIX^{ème} siècle, des femmes surtout libanaises et égyptiennes écrivent des articles qui traitent de la femme, mais pas encore dans le cadre d'une presse spécifiquement féminine.

³ Badran, Margot in Fenoglio-Abd el Aal, Irène, *Défense et illustration de l'Égyptienne : aux débuts d'une expression féminine*, Le Caire, CEDEJ, 1989, p. 7. Le premier journal féminin fondé par une musulmane est *Sahafa al-Rihana* fondé en 1907 par Jamila Hafiz. *Ibid*

⁴ Notamment de la part de Mustapha Kamil. Cependant Kassem Amin trouve un soutien chez Saad Zaghloul.

⁵ Ghali, Ibrahim-Amin, *L'Égypte nationaliste et libérale, de Mustapha Kamel à Saad Zaghloul*, La Haye, Nijhoff, 1969, p.32.

dans la vie publique du pays¹. Le comité des Dames Wafdistes apparaît à côté du *Wafd* et met en place des actions pour soutenir et soulever des fonds en faveur du mouvement nationaliste ; on peut voire dans ses rangs aussi bien des femmes voilées que non voilées². Leurs revendications portent essentiellement sur un encadrement de l'état sur l'application stricte des lois sur l'âge du mariage ou sur la répudiation. Avec la pression de la pionnière féministe Hoda Shaaraoui³, une loi sur l'âge légal du mariage est votée en 1924 même si elle n'est pas suivie de réel changement dans la pratique.

Cependant la société évolue et des retombées concrètes se font sentir. Déjà en 1908, elles font dire à Lord Cromer que « *le remarquable et continu progrès dans l'instruction des filles en Egypte durant les dernières années, montre très clairement le changement dans les mœurs et dans les idées qui est en train de prendre place dans ce pays* »⁴. L'université Egyptienne ouvre ses portes aux femmes en 1928, vingt ans après sa création et la scolarisation des filles est de plus en plus importante, même si elle concerne avant tout les minorités religieuses. Selon Ibrahim Amin-Ghali, ces évolutions dans la société cachent certaines contradictions. L'émancipation des femmes ne serait guidée ni par une européanisation véritable, ni un réformisme abouti, ni un conservatisme, mais par un ensemble confus de tout cela où « *l'européanisation des usages côtoyaient la répudiation et la polygamie* »⁵.

L'étude du contexte culturel dans lequel se développe le mouvement féministe égyptien met à jours les dynamiques d'échanges et de réceptions entre cultures locales et cultures étrangères. Dans les centres urbains, les femmes de la bourgeoisie musulmane côtoient les femmes étrangères et participent ensemble à la culture cosmopolite. Une acculturation entre les deux modèles s'effectue ; si elle se traduit pour les femmes musulmanes par une volonté d'accès à la modernité occidentale, la formation d'une image de l' « égyptienne » quand à elle se construit en intégrant tous les éléments féminins de la société nilote.

¹ « Féminisme » in Solé, Robert, *Dictionnaire amoureux de l'Egypte*, Paris, Plon, 2001, p. 173

² Ghali, Ibrahim-Amin, *op. cit.*, p. 35.

³ Hoda Shaaraoui, 1879-1947, mariée à treize ans mais issue d'un milieu bourgeois et éduqué. Elle crée l'*Union Féminine* en 1923 et la revue *L'Egyptienne*, publié d'abord en Français. Elle est à l'origine du féminisme politique.

⁴ *Earl of Cromer, Modern Egypt*, Tome II, p. 539, 1908. Cité in Ghali, Ibrahim-Amin, *op. cit.*, p 34.

⁵ *Ibid.*

Les transferts culturels européens sur les femmes arabes peuvent s'observer à travers la réception en Egypte des modes féminines occidentales¹. Sans vouloir surestimer l'impact réel des discours qui émanent de la presse féminine sur la société, ni même rendre compte de leur naïveté sur la réalité socio-économique de l'Egypte, ils sont néanmoins des expressions légitimes du contexte culturel que nous voulons ici décrire. Des contacts qui existent entre Arabes et Européens, il est facilement concevable qu'est né chez la femme arabe un désir d'émancipation et d'adoption de certaines mœurs de la femme occidentale. Dans un article de presse relatant une soirée mondaine de l'*Héliopolis Palace Hôtel* en 1927, l'auteur décrit la population présente composée de l'élite égyptienne, dont celle de la galerie du premier étage, « réservée aux harems des visages voilés, [...] [qui] se penchent curieusement sur ces modernes plaisirs, rêvant de quelles émancipations prochaines ? »². Le simple aspect socio-économique est aussi à prendre en compte dans l'adoption de pratiques européennes, dont la mode, par les femmes arabes de la bourgeoisie : « Il faut admettre que nos charmantes hanems³ ont bien des excuses et des motifs d'être coquettes et tentées. En effet, peut-on rester insensible à la séduction de la vitrine Cicurel [...] » ou de la maison *Sednaoui*, dont les « minarets nous attirent vers mille surprise »⁴.

L'exemple de la réception en Egypte de la coupe à la garçonne, illustre les modalités d'échanges et de transferts culturels entre les éléments hétérogènes de la société cosmopolite égyptienne². Dans l'article précédemment cité, qui se fait la chronique d'une soirée mondaine au Caire en 1927, il est fait mention de la popularité de la coupe à la garçonne chez les élégantes du Caire dont « les visages de femmes sont tous pareils [...] sous le casque exact des cheveux courts »⁵. Suivant de près la presse féminine française, les Occidentales installées dans la vallée du Nil importent sur le sol égyptien les nouvelles modes parisiennes en les diffusant dans la presse locale. Dans une chronique intitulée « Le dernier mot de l'élégance selon *Femina* » du *Magazine*

¹ Nos sources sur ce sujet ne prétendent pas à l'exhaustivité et ne sont constituées que de presses féminines égyptiennes francophones. Pour rendre compte au mieux de ce que dit cette presse sur la société égyptienne, elle mériterait une étude plus systématique ainsi qu'une étude des numéros de presses féminines en langue arabe. Cependant, comme nous l'avons vu, le français est la langue intercommunautaire en Egypte et qui plus est, langue de l'élite européenne comme arabe, première consommatrice de presse féminine.

² *Le Magazine égyptien*, 19 février 1927, p. 29.

³ Femmes de l'aristocratie musulmane.

⁴ *Le Chic Oriental*, 1926, n°5, p.2.

⁵ *Le Magazine égyptien*, 19 février 1927, p. 29.

Egyptien, la lectrice se voit conseiller de « *rester fidèle à la coupe masculine* »¹. Preuve en est du succès sur le sol égyptien de la coupe à la garçonne et de son adoption par les femmes arabes, le Rossignol de l'Égypte, alias Abd-al-Latif al-Banna, connaît le succès en 1927 avec le tube *Yama nshuf hagat tegannen*, (« *On voit des choses qui rendent dingues* ») qui moque la coupe à la garçonne que l'on commence à voir dans les rues du Caire et d'Alexandrie sur les têtes de quelques bourgeoises européennes et musulmanes alors que certaines femmes commencent à peine à retirer le voile².

La mode semble donc être un élément plus qu'anecdotique dans les constructions des perceptions qu'ont les différents groupes entre eux. L'import en Égypte des modes européennes a un effet certain sur le renouvellement de la femme arabe. À l'inverse on peut observer l'attention portée par les femmes occidentales sur les modes arabes. Cette forme de réception ne se traduit pas par une adoption des codes vestimentaires ou esthétiques arabes, mais par un intérêt et une intégration de ces codes dans la formation de l'image d'une « égyptienne », même si cette vision n'est pas sans rappeler un certain romantisme oriental : le voile est perçu comme un élément du « mystère » des femmes orientales. *Le Chic Oriental*³, montre cette intégration à la fois de la femme orientale et de l'Occidentale dans la construction de l'image d'une femme élégante « égyptienne ». Sur les couvertures du magazine, on y voit des femmes aussi élégantes les unes que les autres, dont certaines sont vêtues à l'occidentale tandis que d'autres, souvent représentées voilées, sont vêtues à l'orientale. L'éditorial s'émerveille de la transformation de l'ancienne *mellayah* qui auparavant était un « *véritable uniforme laid et triste en drap noir qui enveloppait complètement la dame orientale, ensevelissant dans une informe silhouette sa grâce et sa beauté.* » La chroniqueuse encense avec enthousiasme le renouvellement des tissus de la *mellayah*, qui devient pour elle « *un ensemble d'une suprême distinction* » qui cependant reste majoritairement de couleur noire, car « *il est clair que l'Égyptienne [...] n'abdiquera pas son goût pour le noir qui l'habille merveilleusement* ». Leïla, une chroniqueuse récurrente du *Magazine Egyptien*, s'insurge contre la renommée faite aux femmes de la capitale Égyptienne face à l'élégance traditionnellement attribuée aux alexandrines. Elle appelle toute les femmes de la capitale à être « *solidaire les unes des autres puisqu'on nous regroupe sous une*

¹ *Le Magazine Egyptien*, 19 février 1927, p. 35.

² Lagrange, Frédéric, *Musique d'Égypte*, Paris/Arles, Cité de la musique/Actes Sud, 1996, p. 113.

³ Journal de mode imprimé et édité à Paris mais destiné uniquement au marché égyptien pour Kramer Editeur.

appellation commune, [ce qui] suppose qu'à [nous] seules incombent le devoir de sauver la renommée défailante de « la Cairete » »¹. Le public visé par cette presse est essentiellement issu de l'élite, qu'elle soit arabe ou européenne. Cet article montre comment le sentiment d'appartenir à l'élite peut créer l'identité cosmopolite qui, en tous cas sur certains aspects, comme ici la mode, peut l'emporter sur d'autres sentiments d'appartenance. La mode, perçue comme objet culturel, par lequel peuvent se réunir femmes arabes et femmes occidentales, crée un lieu de brassage mais aussi d'annihilation de certaines particularités nationales, ce qui peut aider à définir ce qu'est la culture cosmopolite. Les contradictions qui pourraient gêner la définition de ce qu'est une femme égyptienne ne trouvent même pas de répondants dans ce qui pourraient les opposer, à savoir des modes de vies et des pratiques différentes selon la religion ou l'origine, mais dans une rivalité anodine entre femmes cairotes et alexandrines.

L'image d'une femme égyptienne apparaît dans les milieux bourgeois et cosmopolites. Si elle émane de ce milieu cosmopolite, elle en est aussi une expression, à analyser dans ce cadre et non dans celui du féminisme égyptien, lui plus rattaché à des considérations religieuses et nationales. « L'Égyptienne » est une expression du cosmopolitisme égyptien car ce n'est pas un mouvement de femmes arabes pour la femme arabe, mais un mouvement de femmes cosmopolites - de l'élite éduquée et urbaine - pour la femme égyptienne. (*Voire Annexe 4, p. 210*)

Le milieu cosmopolite qui réunit l'élite arabe du pays et les colonies étrangères crée une culture singulière qui marque profondément la société égyptienne en faisant entrer dans la culture populaire et nationale des objets issus de la collaboration entre Égyptiens et étrangers. Le cinéma égyptien qui représente une fierté nationale, apparaît dans la complicité artistique entre étrangers - qui comme nous l'avons vu importent le Septième art dans la vallée du Nil - et les milieux artistiques arabes. Les égyptiens se passionnent très vite pour le cinéma. Voici la dernière phrase d'un article du journal arabe égyptien *Al Muqattam* du 1^{er} décembre 1896 consacré à l'évènement que représente la projection du *Hamam Schneider* : « Parmi les merveilles que nous apporte les européens chaque année, en voici une qui cet hiver nous donnera la possibilité d'assister

¹ *Le Magazine égyptien*, 13 août 1927, p. 44.

au spectacle de l'image en mouvement »¹. Preuve que les exploitants européens comptent sur le public égyptien pour augmenter leur bénéfice, dès 1912, l'italien Leopoldo Fiorello met au point un système qui permet de rajouter des interstices en arabe, en les gravant sur une plaque de verre qu'on projette sur un petit écran flanqué sur l'écran principal².

Ce sont des opérateurs des frères Lumières qui enregistrent les premières images tournées en Egypte : L'Italien Promio, dès 1907 suivi par le Français Félix Mesguich en 1906³. Jusqu'au milieu des années 1910 les seules images tournées en Egypte sont des courtes bandes documentaires⁴. Les formats plus longs et les fictions sont importés d'Europe. Il faut attendre 1917 pour que naisse le projet de réaliser des œuvres de fictions tournées en Egypte. C'est la *Société Italienne de Cinéma*, la SITCIA, financée par la *Banco di Roma* qui prend cette initiative afin de proposer une production destinée au public local mais aussi à l'exportation dans les autres pays arabes. L'attrait pour l'Orient étant un aspect connu de la culture occidentale, la SITCIA produit des courts métrages muets exclusivement inspirés par le thème des *Milles et une Nuit*. Elle inaugure les premiers studios de cinéma implantés en Egypte la même année - studio à ciel ouvert car très peu de scènes d'intérieures - dans lesquels la plupart des techniciens sont Italiens. Sur les affiches, les titres de ces films sont en italien ou français mais aussi en arabe ce qui prouve la volonté de toucher un public large parmi les égyptiens. Mais leurs productions révèlent une méconnaissance des structures de la société arabe qui les entoure. Le film *Al Zuhur al qatila*, (« *Les Fleurs Mortelles* »), 1918, est confisqué par la police tant il fait scandale chez les musulmans les plus radicaux. La société fait vite faillite mais a le temps de produire une poignée de films qui ont tout de même profondément marqué le public égyptien et insufflé chez les jeunes une passion pour le cinéma. Pour la première fois, des Egyptiens apparaissent à l'écran même s'ils n'ont en général que des rôles de figurants. Tous les équipements et laboratoires de la SITCIA

¹ Cité in Bazzoli, Maria-Silvia ; Gariazzo Giuseppe, *Onde del desiderio. Il cinema egiziano dalle origini agli anni setenta*, Turin, Torino Film Festival, 2001, p. 43

² *Ibid*, p. 54

³ Félix Mesguich publie ses mémoires de voyages pour le compte des frères Lumières dans *Tours de manivelle, souvenirs d'un chasseur d'images*, Paris, Grasset, 1933 ; Le passage sur l'Egypte éclaire sur le contexte dans lequel s'est développé le cinéma en Egypte.

⁴ Notamment les images du khédive Abbas Hilmi II dans la mosquée Sidi Abi Al Abbas tournés en 1906 par les deux photographes italiens Aziz Bandarli et Umberto Malafasi Dores considérés comme le premier court métrage égyptien. Citons aussi le ciné-journal fondé par le Français M.L De Lagarne, *Fi shawari'a al Iskandariyya*, " Dans les rues d'Alexandrie", pour le compte de la Pathé en 1912 in Bazzoli, Maria-Silvia ; Gariazzo Giuseppe, op. cit., p. 53.

sont confiés au photographe italien Orfanelli. Ce dernier est convaincu que le secret du succès est l'utilisation des grands noms du théâtre local dans des productions dirigées par une équipe technique étrangère. Le critique et chercheur Ahmed Youssef appelle cela « la règle d'or d'Orfanelli »¹. Le premier court métrage de fiction *Madame Loretta*, réalisé par l'Italien Léonard La Rici en 1918 est interprété par la célèbre troupe de théâtre de Fawzi Al Giaza'irli. Orfanelli participe lui-même en tant qu'opérateur au premier film égyptien exporté au Liban *El bahr bi edhak leh ?*, (« Pourquoi la mer rit-elle ? ») avec le grand acteur local Amin Attala. Il implique aussi l'aristocratie arabe dans un film amateur dirigé en 1923 par René Tabouret, directeur de la *Métro Goldwin Mayer* en Egypte et fonde avec le Français Schutz et l'Italien Puccini la *Société du film Artistique Egyptien* qui fait sans cesse appel aux grands acteurs du théâtre arabe².

Reprenant ce modèle instauré par Orfanelli - Techniciens étrangers/acteurs arabes -, des personnalités du théâtre arabe commencent à vouloir réaliser leurs propres productions et dans ce but, font appel aux compétences des techniciens étrangers résidents en Egypte. Un nombre conséquent de studios sont créés dans les années 1920 et 1930³ aussi bien par des étrangers que des égyptiens. Les équipes des premiers films sont profondément cosmopolites. Jusqu'aux années 1930, ce sont une petite dizaine de films qui sont réalisés. Victor Rosito, un Italien qui auparavant a été chargé de produire des films éducatifs pour les enfants et les agriculteurs, produit en 1923 un film historique : *Fi Bilad Tut Ankh Amun*, (« Au pays de Toutankhamon »). Il est historique car c'est le premier long métrage égyptien de fiction (80 minutes) et parce que derrière la caméra se trouve Mohamed Bayoumi, aujourd'hui considéré comme le premier réalisateur égyptien⁴. Ce dernier réalise et produit par ses propres moyens le premier court métrage 100% égyptien *El Basch kateb*, (« Le secrétaire général »), en 1924. En 1927, l'Italien Stéphane Rosti réalise en collaboration avec le Turc Wedad Orfi, le film *Leila* avec pour actrice principale l'actrice Aziza Amir qui produit aussi le film. Ce film scelle pour longtemps le schéma typique du mélodrame égyptien qui prend pour cadre les tribus bédouines du désert. Aziza Amir produit *Bintu al Nil*, (« Fille du Nil »), en

¹ Ahmed Youssef, « La règle d'or d'Orfanelli » in Wassef, Magda (dir.), *Egypte, 100 ans de cinéma*, Paris, IMA/Plume, 1995, p. 61- 63

² Bazzoli, Maria-Silvia ; Gariazzo Giuseppe, *op. cit.*, p. 37.

³ Liste des sociétés de productions égyptiennes in « La produzione cinematografica dagli esordi alla nascita degli Studi Misr », *Ibid.*, p. 71.

⁴ Mohamed Bayoumi a étudié la technique du cinéma en Allemagne après sa démobilisation de l'armée. Après avoir travaillé sur des plateaux en Allemagne, il rentre en Egypte au début des années 1920 avec une caméra et un matériel de développement.

1929 et demande à l'italien Rocca d'assurer la réalisation. Autre exemple de collaboration entre étrangers et Égyptiens ; en 1929, Stello Chiarini, opérateur qui effectue un travail remarqué sur les lumières du film *Leila*, présente son premier long métrage en tant que réalisateur, *Sahib al-sa'adah KichKich bek*, (« *Son excellence Kish Kish Bey* »), produit et coréalisé par le grand acteur de théâtre copte, Naguib al-Rihani qui reprend pour ce film, le personnage qu'il a construit pour le théâtre. Parmi ces pionniers du cinéma égyptien, rajoutons les frères Lama - chiliens d'origine palestinienne - qui s'installent en Égypte en 1926 et produisent un an plus tard *Koubla fi Sah'ra*, (« *Un baiser du désert* »), ainsi que le juif Togo Mizrahi sur lequel nous reviendrons¹.

La vision de la presse francophone sur le cinéma égyptien naissant est intéressante. Elle émane des milieux cosmopolites et s'adresse à la haute société qu'elle soit arabe ou européenne. Le *Magazine Egyptien* par exemple n'est pas à appréhender comme un périodique de la colonie française d'Égypte mais comme un magazine d'actualités artistiques, culturelles et sportives s'adressant à une population urbaine et cosmopolite. En parlant du cinéma, un journaliste du magazine déplore le fait que malgré qu'« [...] il n'est guère de salles plus assidûment fréquentées que les nôtres, [...] on ne parle [en Égypte] que de films dont l'action se passe dans les lointaines Amériques. On n'a d'yeux que pour les exportations de Los Angeles ! ». Il se félicite de ce qui est selon lui, le premier film égyptien de qualité, *Le Rappel d'Allah*, de et avec Wedad Orfy et Aziza Amir et des opérateurs Italiens de la *Prosperi Oriental Film*. Selon le journaliste, « le scénario emprunté à la vie de tous les jours des habitants de ce pays »² est une des raisons pour lesquelles il faut aller voir le film. La promotion du film *Fi Bilad Tut Ankh Amun*, est basé sur le fait que le film « manifeste pour la première fois le vrai caractère noble et hospitalier du peuple égyptien »³, avec comme interprète principal Ibn Wadi el-Nil, « un vrai égyptien », comme ce l'est souligné sur l'affiche⁴. On note ce même intérêt pour ce qui caractérise, selon les occidentaux, la société arabe environnante dans la littérature. Dans une rubrique « Quelques livres nouvellement parus » du *Magazine égyptien*, en

¹ Silvestri, Roberto, « Ma che c'entriamo noi con il cinema egiziano ? » in Bazzoli, Maria-Silvia ; Gariazzo Giuseppe, op. cit., p 31-37.

² *Le Magazine Egyptien*, 23 avril 1927. (Il semblerait qu'il s'agisse du film que l'on retient sous le titre de *Leila*.)

³ Affiche publicitaire franco-grec du film *Au pays de Tout-Ankh-Amon*, illustration in Bazzoli, Maria-Silvia ; Gariazzo Giuseppe, op. cit., p, 50.

⁴ *Ibid.*

1927, le roman *Al Azhar* de François Bonjean est conseillé aux lecteurs par le fait qu'il ait « défrayé la chronique égyptienne. Nul auteur n'avait encore pénétré aussi en avant dans l'âme égyptienne moderne »¹. Le magazine cinématographique *Josy* qui paraît brièvement dans les années 1920 propose des critiques de films Occidentaux en langue française mais réserve en fin de numéro quelques pages en arabe qui traite des films plus susceptibles d'intéresser le public arabe. Nous sommes alors dans l'entre-deux-guerres ; l'indépendance de l'Égypte est prononcée, le français est la langue de l'élite cosmopolite. Même si cette presse met il est vrai en avant, l'art européen, l'ouverture aux productions égyptiennes et plus particulièrement, le discours qui en est fait met à jour un phénomène d'acculturation qui intègre au cosmopolitisme des aspects de la culture locale

Un aspect intéressant de ce cinéma est l'implication très précoce de femmes arabes dans la comédie et la production cinématographique. Elles peuvent s'immiscer dans le marché pour deux raisons concomitantes : D'abord, le septième art est tout à fait nouveau et les femmes y voient un nouveau mode d'expression ou la traditionnelle main mise de l'homme sur la culture arabe n'est pas franchement établie. Deuxièmement ces femmes sont issues de milieux sociaux parfaitement intégrées aux milieux cosmopolites donc très ouverts sur la culture occidentale et souvent aisés. On retient quatre noms pour les années 1920 : Aziza Amir, issue d'un milieu modeste mais qui commence très tôt la comédie dans une compagnie de théâtre. Assia Dagher et sa nièce Mary Quenny (allias Mary Younès), chrétiennes du Liban immigrés en Égypte au début des années 1920. La dernière de ces femmes, Bahiga Hafez est issue d'une grande famille de l'aristocratie égyptienne. Elle grandit à Alexandrie dans un milieu très cosmopolite, passe sa scolarité dans des écoles catholiques et parle italien, français et anglais. Selon certaines sources, son acculturation aux modèles étrangers est tellement grande que, comme nous l'avons déjà mentionné pour le roi Fouad, elle ne parle pas très bien arabe. Leur travail est intéressant car il illustre leur réception et leur réinterprétation du modèle féminin occidental. Elles ont su ouvrir la culture arabe à une nouvelle vision de la femme (notamment en introduisant dans le cinéma la sensualité et la nudité par la danse du ventre) mais en même temps, les personnages de femmes sont toujours dans leurs films, celle qui rappelle aux hommes les valeurs traditionnelles de la société

¹ *Le Magazine Egyptien*, 19 février 1927, p. 20.

arabe¹. Nous avons donc à faire à des femmes plus ou moins acculturées aux modèles occidentaux, mais qui sont pourtant à l'origine d'une affirmation du caractère arabe de la femme et sont les garantes d'un certain conservatisme qu'il faut rattacher au féminisme musulman qui se développe ces mêmes années.

L'étude du contexte dans lequel se développe le cinéma et qu'une redéfinition moderne de l'égyptienne apparaît montre que, du moins d'un point de vue culturel, il n'y a pas affrontement entre deux modèles qui s'opposent. Au contraire, se nourrissant à la fois des éléments culturels étrangers que des évolutions qui animent la société arabe, ils ont pour cadre un cosmopolitisme culturel qui témoigne d'une participation généralisée aux débats sur l'Égypte moderne.

Ce sont les structures économiques et politiques qui amènent les occidentaux et les égyptiens à participer ensemble à la vie du pays. Une partie de la population locale s'intègre dans ce système qui reste dominé, en tous cas économiquement et jusque dans les années 1930, par les étrangers. Le système scolaire étranger représente le lieu où se mêlent ces populations dans un but commun qui est de servir l'influence étrangère et les intérêts de l'état libéral égyptien.

Nous sommes en pleine période de débat sur la nation égyptienne. L'éclosion d'une culture cosmopolite ne révèle pas seulement une acculturation des Arabes égyptiens aux modèles occidentaux, mais aussi d'un investissement sincère et profond des colonies étrangères aux débats qui animent l'Égypte en pleine modernité. L'indépendance de l'Égypte en 1922 ne met pas à mal la présence étrangère. Au contraire, l'interaction entre culture arabe et culture européenne en Égypte atteint son apogée durant les années 1920 et le début des années 1930 et la culture cosmopolite qui émane des milieux étrangers et des élites locales gagne des couches plus populaires que ce soit chez les égyptiens, ou chez les étrangers issus des classes moyennes, surtout grecques et italiennes. Nous avons cependant noté que ce sont surtout les minorités locales, juives, coptes et autres minorités religieuses, qui sont concernées par

¹ Wassef, Magda, « Delle pioniere conservatrici », in Bazzoli, Maria-Silvia ; Gariazzo Giuseppe, op. cit., p. 87-95.

l'ouverture aux influences étrangères en Egypte. Par rapport au poids qu'ils représentent réellement dans la population, c'est surtout par une élite éduquée et urbaine que les musulmans sont intégrés au cosmopolitisme.

L'acculturation généralisée a des effets profonds sur les groupes et sur les individus. Les particularismes nationaux ou religieux peuvent avoir tendance à se fondre dans le cadre cosmopolite pour recréer une identité qui peut s'avérer floue et difficilement définissable, mais qui exprime une façon d'être typiquement égyptienne.

Troisième partie :

Les conflits dans l'identité des Juifs d'Egypte

Les Juifs sont présents dans tous les cadres culturels de la société égyptienne : des plus intégrés à l'environnement arabe, aux milieux les plus européenisés mais principalement dans le cadre cosmopolite. De ce fait, leur insertion dans la société égyptienne en pleine redéfinition, ne se fait pas dans un mouvement uniforme. Ces mouvements provoquent des réactions qui illustrent des expériences variées de la confrontation entre judéité et identité égyptienne.

En essayant de montrer de quelle façon l'identité juive réagit aux évolutions de la société égyptienne, nous allons dans un premier temps nous intéresser aux expressions politiques d'un attachement à l'Égypte. [Chapitre I].

Ensuite nous verrons que l'identité juive fait face à des logiques d'adaptation qui peuvent être cohérentes ou non, portées sur le collectif ou le singulier, mais qui témoignent en tout cas des questionnements qui se posent aux juifs. (Chapitre II).

Pour finir, nous nous interrogerons sur la dissonance entre identité juive et société que révèlent les dénouements politiques, prémices de l'exclusion définitive des juifs d'Égypte. Cette situation induit une rupture culturelle, qui concentre ici notre propos. (Chapitre III).

Chapitre 1 : Les expressions d'une intégration politique à l'Égypte

L'Égypte connaît des bouleversements politiques et sociaux dans la période qui s'étend de l'Indépendance de 1922 au coup d'état des Officiers libres de 1952. Cette période se caractérise par les premiers signes d'une fragilisation de la position juive en Égypte [I]. Cependant, l'engagement politique de Juifs témoigne de la possibilité et de la volonté pour certains, de voire en l'Égypte, leur "patrie". Cet engagement se fait dans le mouvement national et dans le communisme [II]. Les débats sociétaux repris dans la presse juive sont aussi les signes d'un attachement à la destinée du pays.

I - Les évolutions de la société égyptienne : 1922-1952

La période qui s'ouvre en Égypte à partir de 1923 et s'étend jusqu'en 1952 est qualifiée d'ère libérale. Le système politique constitutionnel à l'européenne se caractérise par un pluralisme politique et une participation plus étroite des Égyptiens au modèle démocratique, qui cependant reste imparfait.

La Constitution de 1923 prend la forme d'un compromis. Si d'un côté elle assure les libertés politiques des Égyptiens, elle confirme le pouvoir du monarque et l'influence britannique sur le pays. Le titre de *sultan* attribué depuis 1914 au représentant de la dynastie alaouite est abandonné pour celui de *roi*. Au sein du sénat, qui avec la chambre des députés compose le nouveau parlement, deux cinquième des membres sont désignés par le roi¹. Cette configuration du système politique donne des pouvoirs importants aux monarques. Le refus des rois Fouad et Farouk de collaborer avec les partis d'opposition, à la tête desquels se trouve le Wafd, mine la vie politique du pays durant une trentaine d'années.

D'autres partis que le Wafd se forment entre 1922 et 1952, mais il est le seul à pouvoir réunir derrière lui un large soutien populaire dans tout le pays. Il est formé par une nouvelle élite politique, composée aussi bien de membres des classes moyennes rurales ou des élites arabes urbaines. Cela représente un contraste important par rapport à l'ancien monopole turco-circassiens sur la vie publique du pays. Le parti attire

¹ Daly, M.W, *The Cambridge history of Egypt*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, vol. 2, p. 286.

aussi bien les musulmans que les Coptes. Lors des premières élections parlementaires organisées en janvier 1924, il remporte 90 % des sièges à la chambre des députés et le roi Fouad lui demande de former un gouvernement à la tête duquel est placé Saad Zaghloul. La perpétuelle opposition des Britanniques à négocier avec le Wafd en vue d'obtenir une révision de la déclaration unilatérale d'indépendance déclenche une vague de violence anti-anglaise en novembre 1924, durant laquelle Sir Lee Stack, commandant en chef anglais de l'armée égyptienne au Soudan, est assassiné. Suite à cet évènement, le haut-commissaire britannique Lord Allenby présente au gouvernement un ultimatum qui porte atteinte à la souveraineté égyptienne¹. Saad Zaghloul démissionne et est remplacé par Ahmed Ziwar, qui accepte l'ultimatum. Seulement deux ans après l'indépendance, les espoirs d'indépendance et de démocratie des Egyptiens sont largement déçus².

Alors que le roi voit une partie de son autorité gagnée par la popularité du Wafd, il use du pouvoir que lui laisse l'organisation de la vie politique pour écarter le parti majoritaire en ralliant les factions politiques minoritaires³. Dans la fin des années 1920, les premiers cabinets non-wafdites apparaissent. En 1930, ne pouvant d'un point de vue légal écraser le Wafd, Fouad annule la Constitution de 1923, dissout le Parlement et place Ismaïl Sidki, pro-palais et probritannique, à la tête du gouvernement. Un an plus tard, il remporte les élections que le Wafd a boycottées⁴. Un climat de violence est instauré dans la politique égyptienne entre 1930 et 1935, date à laquelle Ismaïl Sidki démissionne. La même année, le roi Fouad restaure la Constitution, ce qui met fin à l'hostilité entre le Wafd et le Palais.

Avec la nouvelle victoire du Wafd aux élections de mai 1936 et l'intronisation de Farouk, jugé ambitieux et patriote, la signature d'un accord avec les Britanniques semble bien engagée. De plus, le contexte de crise internationale incite les Britanniques et les Egyptiens à accepter de négocier ensemble. En 1936, l'Italie envahit l'Ethiopie, ce qui,

¹ En plus de la punition des assassins et une indemnité d'un demi million de livres, l'ultimatum interdit les manifestations politiques, le retrait des troupes égyptiennes du Soudan et le maintien de conseillers anglais au ministère des Finances, de la Justice et dans le département européen du ministère de l'Intérieur.

² Botman, Selma, « *The liberal age* », in Daly, M.W, *op. cit.* p. 285-309.

³ Dans les années 1920 des partis apparaissent sur la scène politique comme le parti constitutionnel libéral, (1922), l'Ittihad ("L'union") pro-palais en 1925 ou le parti du peuple, le Shaab, en 1930, fondé par Ismaïl Sidki Pacha. Cependant ces partis n'ont pas réussi à dépasser le Wafd.

⁴ Boycott en réaction aux échecs de négociations britannique en 1927, 1929 et 1930.

avec sa domination sur la Lybie, met en danger les positions britanniques dans la région. Le 20 août 1936, un traité anglo-égyptien est signé. Les Britanniques sont assurés de conserver leurs troupes dans la zone du canal de Suez et au Soudan et ainsi pouvoir intervenir en cas d'agression étrangère durant la période de vingt ans fixée par l'accord. En contrepartie, la pleine souveraineté de l'Égypte est reconnue et des mesures en vue d'une indépendance totale sont prises : le Royaume-Uni assure de son soutien la demande de reconnaissance égyptienne à la Société des Nations et accepte de former un comité pour l'abolition des capitulations¹.

La conférence de Montreux en 1937 met fin au système capitulaire. La responsabilité des étrangers et des minorités revient aux autorités égyptiennes et les tribunaux mixtes sont eux aussi abolis². L'Égypte devient membre de la Société des Nations et pour la première fois installe des ambassades autour du monde ; ils peuvent fixer leur politique extérieure et déterminer leur propre intérêt national.

Les années 1930 voient l'arrivée sur la scène politique de partis islamiques de droite se radicalisant sous l'effet des propagandes italiennes et allemandes. Elles trouvent un écho de plus en plus large, notamment chez les jeunes populations des classes moyennes. L'idéologie panarabe se double d'un sentiment xénophobe qui en vue des événements en Palestine se concentre d'abord sur les Juifs.

Le mouvement Frères musulmans est le plus grand parti islamique dans les années 1930 et 1940. Fondé en 1928 par Hasan al-Banna, il veut insuffler dans la société un Islam orthodoxe et s'oppose aux formations politiques séculières qui sont copiées sur le modèle occidental. Pour Hassan el-Banna, instituteur à Ismaïlia, seul l'Islam peut relever le défi de l'occidentalisation. Pendant la Guerre, Hassan el-Banna entre en contact avec des agents allemands et organise des sections paramilitaires secrètes. L'organisation est surtout active dans la fin des années 1940 et se signale par de nombreux attentats contre les étrangers et les Juifs³.

Jeune Égypte, *Misr al-Fatat* est créé en 1933 par Ahmed Hussein et suit une idéologie d'inspiration nettement fasciste ; ses membres sont appelés les chemises vertes, le vert étant la couleur de l'Islam et du drapeau égyptien. Ils se présentent

¹ « Anglo-Egyptian treaty of 1936 » in Goldschmidt JR, Arthur ; Johnston, Robert, *Historical Dictionary of Egypt*, Lanham, Scarecrow Press, 2003, 3^{ème} édition.

² « Montreux Convention » *in Ibid.*

³ Daly, M.W, *op. cit.* p. 290.

comme une organisation patriotique, militariste et conservatrice qui s'oppose à la politique libérale du Wafd. Ils recrutent dans les milieux étudiants urbains alors que le mécontentement contre la politique libérale augmente¹.

Suivant les clauses du traité de 1936, l'Égypte est placée sous la loi martiale dès le déclenchement de la seconde guerre mondiale. Le Wafd prend des positions proalliées tandis que le roi Farouk prend des positions antibritanniques et manifeste quelques sympathies envers les puissances de l'Axe. Cette division politique atteint un point de non-retour qui influe la politique égyptienne jusque dans les années 1950. En 1952, Sir Miles, ambassadeur du Royaume-Uni se rend au palais royal d'Abdine pour imposer au souverain de former un gouvernement wafdiste proalliés. Cet événement est perçu comme une entrave à l'indépendance du pays. Alors que l'Égypte s'était jusqu'à ce jour montrée sceptique envers le panarabisme, le roi assiste à la première conférence des Etats Arabes et se livre à une surenchère nationaliste qui dépasse les revendications du Wafd².

Ce climat se double d'un mécontentement général égyptien au sortir de la guerre. Les mêmes conséquences qu'à la fin de la première guerre mondiale sont observables : conscriptions obligatoires, réquisition du bétail, hausse des prix et crise du logement. La levée de l'Etat d'exception en août 1945 permet à la crise de s'exprimer à travers des manifestations qui se font fréquentes. Le 21 février 1946 des émeutes antieuropéennes explosent au Caire. De plus, le Conseil de sécurité de l'ONU refuse d'appuyer en 1947 la demande égyptienne de recouvrir à une pleine souveraineté alors qu'un mois plus tard, en septembre de la même année, elle propose le plan de partage de la Palestine. Le mécontentement est général est récupéré par les Frères musulmans, qui répandent un sentiment antijuif et mènent des actions contre le gouvernement en place. En décembre 1948, suite à l'assassinat d'un chef de la police égyptienne, le Premier ministre Nokrachi Pacha interdit le mouvement. Hassan el-Banna est assassiné en 1949, vraisemblablement sur l'ordre des autorités contre qui, il continuait de mener des actions. Une coalition gouvernementale est formée en 1950 par le Palais pour défendre un retour au calme.

¹ *Ibid.*, p. 291.

² Jaccarini Saenz-Diez, Huguette, *Juifs d'Égypte, de la Déclaration Balfour à 1948*, (thèse) Paris, Université Panthéon Sorbonne, 1983, p. 279.

En 1951, le Premier ministre al-Nahhas déclare unilatéralement caduc le traité de 1936. La non-reconnaissance de cette déclaration par les Britanniques déchaîne l'opinion publique. Début 1952, un affrontement violent entre l'armée égyptienne et un tireur britannique dans la zone du canal de Suez provoque la mort de quarante Egyptiens retranchés dans leur caserne. Le lendemain, des émeutes antibritanniques explosent dans tout le pays. Le grand incendie du Caire survient le 26 janvier 1952. Ces événements se doublent d'un désordre politique : quatre gouvernements différents se succèdent entre janvier et juin. Des officiers militaires à la tête desquels se trouvent Anouar el-Sadate et Jamal Abdel Nasser organisent un coup d'Etat le 22 juillet 1952, qu'on retient sous le nom de révolution des officiers libres. Dans un communiqué radiophonique, ils justifient leur acte par la corruption et l'inertie du pouvoir. Le 26 juillet, Farouk abdique en faveur de son fils Fouad II. Le 9 septembre, le général Mohamed Naguib préside un nouveau gouvernement avant qu'il ne soit nommé président de la République Arabe le 18 juin 1953. Après plus d'un siècle et demi à la tête de l'Egypte, la dynastie alaouite est de fait exclue du pouvoir.

La révolution remplace la société civile semi-libérale par un système politique certes, plus fort, mais plus autocratique. La diversité politique qui caractérise les années 1920, 1930 et 1940 est mise à mal et le pluralisme, illustré dans la politique par l'activisme populaire, est rejeté.

II - La politisation chez les Juifs

L'implication des Juifs dans la vie politique peut dans une certaine mesure témoigner d'un attachement, du moins d'un intérêt, pour l'avenir d'un pays qui se forme en Etat-nation. Cette implication se fait dans le nationalisme et dans la diffusion en Egypte du mouvement communiste.

A la fin du XIX^{ème} siècle, le journaliste Juif Jacob Sanua a été un des premiers à soutenir l'idéologie nationaliste alors qu'elle n'était pas encore formée en parti politique. Il est considéré comme faisant partie des fondateurs du nationalisme égyptien avec Gamal el-Afghani et le Cheikh Mohammed Abdou, tous deux musulmans. Ce dernier, surnommé Abu Naddara, ("l'homme aux lunettes"), d'après le nom de la revue arabe dont il dirige les publications –, appelle à travers ses articles à la lutte contre la

domination européenne et s'oppose à la politique libérale défendue par le Palais. Ceci lui vaut d'être expulsé d'Égypte par le *khédiv* Tewfik Pacha vers Paris d'où il continue à rédiger des articles pour diffuser l'idéologie de la *nahda*¹. (Voire Annexe 3, p. 209)

D'autres juifs s'illustrent dans la défense de l'indépendance égyptienne. Au début du XX^{ème} siècle, l'avocat juif, David Hazan est en proche collaboration de Mustapha Kamel et de son frère Ali Kamel, leaders du premier parti nationaliste égyptien. Fils du grand rabbin d'Alexandrie Elie Hazan², il est officier de l'armée Ottomane. Après l'entrée en guerre contre les Anglais en 1914, ses propos antibritanniques lui ont valu d'être condamné par la cour martiale.

L'adhésion de quelques Juifs au nationalisme égyptien dès sa naissance au tournant des XIX^{ème} et XX^{ème} siècles, se démocratise et touche une plus grande part de la population à partir des années 1920, lorsque le débat commence à avoir de plus en plus d'échos dans la société. Les Européens qui entourent le parti de Saad Zaghloul et participent activement à la diffusion de son programme, sont très souvent des Juifs. L'avocat Léon Castro est un conseiller politique et juridique proche de Saad Zaghloul. Il concilie son engagement politique en faveur du nationalisme égyptien avec ses fonctions de président au sein l'Organisation sioniste du Caire, de la Grande Loge d'Orient du *Bene Berith* et des représentants de l'Agence Juive en Égypte. Il est par ailleurs rédacteur en chef de la revue *La Liberté* qu'il fonde en 1921 et qui se fait en quelque sorte le porte-parole – en français – du Wafd, ce qui a permis au parti de gagner une reconnaissance au niveau international. L'avocat juif Félix Benzakein est membre actif du Wafd et est chargé de défendre les militants. L'écrivain Elian J. Finbert fait partie de l'entourage direct de Saad Zaghloul. Il rédige des articles en français visant à populariser l'idéologie du Wafd. Il a notamment rédigé un roman consacré à Saad Zaghloul et à la révolution nationale de 1922, *Hussein* repris sous le titre *Tempête sur l'Orient* publié en 1929 et interdit par les forces britanniques, mais qui a connu un certain succès en France³.

La diffusion de l'idéal communiste sur le sol égyptien est une des expressions de la participation de juifs aux débats qui animent la société égyptienne.

¹ Tadié, Arlette, « Naissance du théâtre en Égypte », *Cahiers d'études arabes*, n°4, 1990, p. 26.

² Elie Hazan, grand rabbin d'Alexandrie, participe au congrès rabbinique de Cracovie en 1903 visant à rédiger un serment remis au pape lui demandant de prendre des mesures pour punir les fausses accusations de meurtre rituel. Archives AIU, Égypte, 15/09/1903.

³ Finbert, Elian J, *Hussein*, Paris, Grasset, 1930.

Les juifs ont un rôle important dans la formation du communisme égyptien. C'est vrai pour d'autres pays du Moyen-Orient, comme l'Irak. En Egypte, leur importance réside dans l'impulsion donnée au mouvement plutôt qu'à leur importance numérique. Les premiers sympathisants sont Juifs, mais surtout Italiens, Grecs et Arméniens. L'origine vient de ce milieu ; mais c'est dans l'acculturation qui s'effectue au sein de la société cosmopolite de la vallée du Nil – processus que nous avons décrits en deuxième partie – qu'un communisme rendu par des acteurs égyptiens apparaît, s'adaptant aux réalités socio-économiques du pays.

Dès le tout début du XX^{ème} siècle, Joseph Rosenthal, un bijoutier juif d'origine roumaine installé à Alexandrie, diffuse la pensée socialiste au sein du prolétariat et organise des grèves. Des cellules apparaissent dans la fin des années 1910, à Alexandrie et Port-Saïd, avant qu'il ne fonde en 1920 le parti socialiste (PS). Dès 1921, ce parti se situe à l'avant-garde du mouvement national et lance des appels à tous les travailleurs pour « *dénoncer la brutale agression par laquelle les militaires britanniques et les officiers coloniaux ont répondu aux vœux sacrés de l'Egypte* »¹. Le PS devient deux ans plus tard, avec l'aval de Moscou, le parti communiste Egyptien (PCE). La politique du Kremlin étant de privilégier la langue et les nationaux des états où des cellules communistes apparaissent, c'est un Egyptien, Husni Orabi qui représente auprès du Komintern le PCE et non Joseph Rosenthal² ou bien Yanakasi, un autre sympathisant de nationalité grecque.

De nombreux syndicats sont créés. En 1922, on compte déjà trente-huit syndicats au Caire, trente-trois à Alexandrie et dix-huit dans la zone du canal de Suez³. Le Wafd qui est majoritaire au Parlement et qui paradoxalement s'entend avec le PC sur beaucoup de points – notamment liquidation de la dette publique, abolition des capitulations et des privilèges accordés aux Occidentaux et neutralisation du canal de Suez – commence à s'inquiéter de ce mouvement populaire, perçu comme étant une révolution contrôlée par l'extérieur et qui pourrait affaiblir, voire menacer, le régime en place.

Alors que le droit de grève avait été limité en 1923, les mouvements syndicaux lancés aux mois de février et mars 1924 marquent le début de l'entrée du PC dans l'illégalité.

¹ Jaccarini Saenz-Diez, Huguette, op. cit., p. 152.

² D'origine roumaine, les sources ne s'entendent pas sur la nationalité de Joseph Rosenthal, certaines le disent Italien, d'autres Russe ou Roumain.

³ Jaccarini Saenz-Diez, Huguette, op. cit., p. 157.

L'arrestation de ses membres – au nombre de 1 500 en 1924¹ – devient systématique. Sur les six condamnés à effectuer trois ans de travaux forcés, deux sont juifs, Zamburg et Katz, trois musulmans et un chrétien, l'avocat d'origine libanaise, Antoun Maroun, qui a pris la tête du grand mouvement de grève qui paralyse Alexandrie le 5 mars 1924. Les communistes de nationalité étrangère sont incarcérés et expulsés sans jugement. Les juifs Joseph Rosenthal, Grégory Schoklender et Salomon Zalewsky sont expulsés à bord d'un bateau censé les emmener en Roumanie où on les empêche finalement de débarquer. De retour en Egypte, ils sont incarcérés dans la prison de Kom el-Dick. En juin 1925, de nouvelles arrestations touchent de nombreux juifs résidant en Egypte. Parmi eux, la fille de Rosenthal, Charlotte, qui a effectué ses études à Moscou et son mari Yehiel Kassoï, alias Avigdor. Ce dernier, né en Ukraine en 1892 effectue deux séjours en Egypte, envoyé par Moscou pour organiser le PCE. Tous les émissaires soviétiques envoyés au Proche-Orient dans les années 1920 sont juifs. Nadad – alias Nahum Lehchenski – né en Russie en 1903, immigre en Palestine puis en Egypte avant de retourner à Moscou où il s'occupe des affaires du Moyen-Orient. Aburian, connu sous le nom de Haidar, Barzilon et Shami sont des juifs délégués par Moscou pour organiser le communisme au Proche-Orient². De 1925 à la période de la seconde guerre mondiale, l'activité communiste ne se résume plus qu'à une activité syndicale dans laquelle les juifs sont beaucoup moins présents, aux profits d'autres minorités comme les Grecs notamment.

Pendant la deuxième guerre mondiale, la surveillance policière des partis de gauche se relâche. Deux juifs donnent un nouveau départ au mouvement communiste égyptien. Henri Curiel fonde en 1941, le Mouvement égyptien de libération nationale (MELN) et Hillal Schwartz, l'Iskra. Le premier recrute parmi le prolétariat égyptien et établit des contacts avec les officiers de l'armée égyptienne. Bien que n'étant pas lui-même Egyptien et ne parlant que très peu l'arabe, il prône l'Egyptianisation de l'économie et de la société. L'Iskra est un mouvement qui s'adresse plus aux intellectuels, chargés de former des futurs cadres. Parmi eux se trouve une majorité de juifs impliqués dans des associations sionistes comme le club sportif du Macabi Daher³. Le MELN subit de nombreuses scissions à partir de 1943, donnant naissance à de

¹ D'après *Egyptian Gazette*, 24 Juillet 1924. In *Ibid.*, p. 154.

² Jaccarini Saenz-Diez, Huguette, p. 163.

³ Voir à cet effet l'interview filmé d' Albert Oudiz, « *Une jeunesse au Caire* » à la médiathèque du Musée d'Art et d'Histoire du Judaïsme (Paris).

nombreux partis qui, même s'ils révèlent des dissensions, montre que le communisme connaît un certain succès en Egypte. Après la guerre, le gouvernement relance ses vagues d'arrestations. Henri Curiel ainsi que de nombreux juifs sont arrêtés en 1946. En mai, les deux mouvements fusionnent et prennent le nom de *Haditu* pour *Hakara dimocratiya thawriya* ("Mouvement démocratique de libération nationale"). Dans la fin des années 1940, les suspicions contre les communistes – propagateurs d'une idéologie étrangère – renaissent. En 1948, après l'instauration de la loi martiale suite au déclenchement de la première guerre israélo-arabe, 3 000 arrestations ont lieu : parmi eux, des sionistes, des communistes et des membres des Frères musulmans. En 1950, Henri Curiel est expulsé vers l'Italie. L'exemple du communisme montre qu'à travers une idéologie qui se veut universelle, des Juifs ont participé aux mouvements pour une Egypte plus libre et plus indépendante.

L'activisme juif pour la lutte antifasciste durant la deuxième guerre mondiale est aussi un élément qui témoigne de l'implication des juifs dans les affaires politiques et sociétales d'Egypte. En effet, en Egypte, la colonie allemande fonde un NSDP/AO – AO pour *Auslands Organisation* –, une branche internationale de l'organisation nazie. L'organisation est très influente sur les quelque 1 000 à 2 000 Allemands présents en Egypte. Elle diffuse dans les années qui précèdent l'accession d'Hitler au pouvoir en 1933, une propagande antisémite en arabe ne manquant pas de réveiller des tensions latentes dues au conflit en Palestine.

En réaction à la propagande nazie, une section de la Ligue internationale contre l'antisémitisme Allemand (LICA), naît en Egypte sous l'égide de l'avocat juif Léon Castro et de Maurice Mizrahi. Après le premier procès intenté dans les tribunaux mixtes par la LICA au club allemand du Caire¹, un office spécial de propagande nazie a été créé en Egypte pour essayer de faire publier des articles antisémites dans la presse arabe, quelquefois avec succès. Parmi les actions menées par la LICA pour contrer la propagande nazie, nous pouvons nommer la centralisation des annonces publicitaires d'entreprises juives vers des organes de presse qui ne diffusaient pas la propagande nazie ; cela a été efficace étant donné le poids important que représente la publicité de

¹ Lorsqu'en mai 1933, un partisan de la NSDAP répandit dans la colonie allemande une brochure antisémite, un homme d'affaire juif, Umberto Jabès, lutta avec le soutien de la LICA et intenta un procès en diffamation contre l'éditeur. Il fut débouté en janvier 1934 par les tribunaux mixtes. In Hassoun, Jacques, *Histoire des juifs du Nil*, Paris, Minerve, p. 84.

firmes juives dans les décisions des journaux¹. Les actions de la LICA consistaient surtout au *boycott* des produits allemands et de ses alliés – notamment les militants ont empêché un certain public juif de se rendre à l’opéra pour la représentation de la Troupe italienne d’Opéra qui se tenait au Caire tous les ans –. Maurice Mizrahi, selon une démarche personnelle, adresse aux autorités américaines, françaises et britanniques des rapports sur l’activité nazie en Egypte². Il n’en reste pas moins que la propagande nazie a eu une influence certaine sur les milieux hostiles à la présence britannique en Egypte. La lutte contre la propagande allemande répond non seulement à des logiques de défense communautaire, mais aussi à une volonté de défendre une vision de l’unité nationale, contre celle défendue par les partis radicaux.



Figure n° 11 : Timbre d’un courrier émis d’Alexandrie en juin 1937³

Ce “patriotisme” juif vis-à-vis de l’Egypte n’est le fait que d’une petite minorité d’intellectuelle de bonne condition sociale qu’ils soient Egyptiens ou d’origine étrangère. Il est intéressant de remarquer que l’égyptianité, entendue ici comme le fait ou non d’être de nationalité égyptienne, n’entre pas en compte dans le positionnement qu’ont ces Juifs engagés pour l’Egypte.

¹ Mizrahi, Maurice, *L’Egypte et ses juifs : le temps révolu (XIX^{ème} et XX^{ème} siècle)*, Genève, Edition de l’Avenir, 1997, p. 105.

² Il rajoute en annexe de son ouvrage, *L’Egypte et ses juifs, le temps révolu*, des archives personnelles sur cet engagement.

³ Archives AIU, Egypte, IB 16, Dossier 757, Chemise 3, 21 juin 1937.

III - La presse juive d’Egypte

La presse juive est un élément qui témoigne des initiatives prises par des Juifs pour défendre une intégration politique et culturelle à la société égyptienne. Étudiée comme un objet culturel, elle exprime, malgré sa diversité, un modèle de participation juive à la vie intellectuelle du pays, alors que les tensions entre Juifs et Arabes se crispent autour du conflit en Palestine.

Le premier périodique juif, dont le premier numéro est imprimé en 1879 est *Al Kawkab el-Masri*, (“l’Etoile égyptienne”). Rédigé en langue arabe, dirigé par Moussa Castelli, un juif d’origine italienne, il traite de l’actualité juive en Egypte et dans le monde. La première presse communautaire ne traite à ses débuts que de sujets religieux et sociaux. Les sujets politiques ne commencent à être traités dans la presse juive qu’au début du XX^{ème} siècle avant de devenir des sujets majeurs à partir de 1917, avec la déclaration Balfour, en novembre de la même année. A partir de cette date le nombre de journaux juifs augmente considérablement et la presse juive se dynamise. Sur les soixante-huit journaux juifs recensés par Ovadia Yerushalmy, vingt-huit sont édités avant novembre 1917 et quarante entre 1917 et 1957¹. Il n’est pas rare à cette époque, que ce soit en Egypte ou en Occident, que les journaux aient une durée de vie minime. On impute à cela des raisons surtout financières. La moitié des périodiques juifs recensés ont disparu après quelques mois. *Israël*, journal trilingue arabe, français et hébreu édité au Caire entre 1920 et 1930 et *El Chams*, (“Le Soleil”) qui sort entre 1934 et 1948 sont les hebdomadaires juifs les plus importants et dont la durée de vie est la plus longue. Ils sont distribués dans toute l’Afrique du Nord, en Palestine, en Syrie, au Liban et en Irak. Les Karaïtes publient leurs propres journaux et s’ils traitent au départ des problèmes liés à leur communauté, ils ont tendance au cours de leur évolution à aborder de plus en plus des sujets d’ordre général à l’instar des autres périodiques juifs. *El Tahzib* (“L’éducation”) paru pour la première fois en 1901, *Ez’har el hakika* (“Découverte de la vérité”) paru en 1902 et *El Ershad* (“La formation”) en 1908 sont des journaux centrés avant tout sur les problèmes de la communauté karaïtes tandis que *El Ettehad el Israïli* (“L’union israélite”) sorti en 1924, *El Shubban el Karayin* (“Les jeunes Karaïtes”) en 1937 ou *El Kalim* “Le porte-parole” en 1945 traitent plus souvent de politique égyptienne ou de sionisme.

¹ Yeroushalmy, Ovadia, *La presse juive en Egypte, 1879-1957*, Paris, Nahar Misraïm, 2007.

Les origines diverses des juifs d’Egypte s’observent par le nombre de langues utilisées dans la presse juive. Les langues majoritaires sont le français – près de la moitié des numéros – et l’arabe – un quart des numéros –, mais sept langues sont recensées pour la presse juive : le français et l’arabe donc, mais aussi l’anglais, l’italien, l’hébreu, le judéo-espagnol et le yiddish. Parfois les judéo-langues sont retranscrites en caractères hébreux ou caractères rashi : c’est le cas du judéo-espagnol et de l’arabe. Les parcours des différents acteurs qui participent à la formation de la presse juive suivent les mouvements d’immigration qui touchent la communauté juive. Léon Sciutto qui fonde à Istanbul en 1908 le journal *L’Aurore* déménage en Egypte avec son journal. Le journaliste Abraham Galante fonde l’hebdomadaire judéo-espagnol *La Vara* au Caire en 1904 après avoir immigré d’Izmir, par la suite, il installe son journal à Alexandrie. Nessim Malloul qui édite le journal *El Salam* en Egypte à partir de 1910 le transfère en 1920 à Jaffa¹.

Le cas d’Esther Moyal (1873-1948) illustre aussi ce mouvement de mobilité géographique de la presse juive entre les différentes provinces de l’Empire ottoman. D’origine libanaise, elle est considérée comme faisant partie des premières femmes journalistes du Moyen-Orient, engagée dans les premières organisations féministes arabes. Elle fonde au Caire en 1899, où elle s’est installée avec son mari, originaire de Jaffa, le journal *El A’ela*, (“La famille”) dans lequel elle aborde notamment l’affaire Dreyfus et s’intéresse à la personnalité d’Emile Zola sur qui elle écrit une biographie et traduit certaines de ses œuvres en arabe. En 1908, le couple s’installe à Jaffa où elle fonde *Saout el-Osmaneya*, (“La voix ottomane”)².

D’un point de vue général, l’Egypte est le pays qui a le plus de titres de presse juive par rapport à sa population dans les pays arabes après la Tunisie (cent quarante titres pour 105 000 Juifs). Comme nous l’avons déjà évoqué pour l’économie, la part de la presse juive dans la presse égyptienne générale est remarquable par rapport au taux représenté par les juifs dans la population totale (0,5 % environ sur toute la période). Le

¹ Ibid.

² Esther Azhari Moyal (1873-1948) est originaire d’une famille juive de Syrie installée à Beyrouth. Elle a étudié dans des écoles américaines avant d’enseigner à la *Scottish Church Mission*, l’Alliance Israélite Universelle et dans une école musulmane pour filles. Elle contribue au premier journal féminin arabe *al-Fatah* d’Hind Nawfal et est active dans la première association de femme arabe, *Bakurat Suriyya* (“L’aube de la Syrie”) ainsi que dans le mouvement *Nahdat al-Sayyidat* (“Le réveil des femmes”). Son mari, Shimon Moyal, a traduit le Talmud palestinien en arabe. Après la mort de son mari en 1915, elle s’installe avec sa fille à Marseille avant de retourner en Palestine dans les années 1940 où elle continue ses activités journalistiques. In Baron, Beth, *The Women Awakening in Egypt*, culture, society and the press, New Haven, Yale University, 1994, p. 20-21.

calcul du ratio n'est pas pertinent à faire ici si nous considérons le nombre de titres qui ne dépasse pas les quelques numéros. C'est l'initiative de création en elle-même qui révèle ici la vitalité de la presse juive.

Selon Ovadia Yeroushalmy, l'échec de la presse juive réside dans le fait qu'elle n'a pas réussi à atteindre politiquement de larges couches de la communauté juive¹. Nous avons vu le rôle important que des juifs ont joué dans le mouvement nationaliste égyptien – Jacob Sanua, Félix Benzakein ou David Hazan – mais il est vrai qu'aucun mouvement de masse n'est apparu dans la communauté. Le rédacteur en chef du journal *El Chams*, Saad Malki souligne le manque d'intérêt des juifs d'Égypte et des pays arabes en général, pour la politique de leur pays. Il l'impute au fait que ces derniers cherchent plutôt à développer des rapports harmonieux avec les autorités et évitent de s'engager dans des luttes contre le pouvoir par peur de représailles.

Il est difficile d'évaluer l'impact réel de la presse sur les populations quand on ne connaît pas le nombre de tirages ou de ventes, données manquantes pour la plupart des journaux juifs d'Égypte. Mais il n'en est pas moins vrai que les engagements politiques qui émanent de la presse juive sont les expressions d'une expérience juive vis-à-vis de la société égyptienne. En juin 1930, lors d'une des nombreuses crises constitutionnelles qui touche la politique du pays, le journal *Israël* prend des positions assez radicales en soutenant l'abandon des pourparlers avec les Britanniques. Le journal *El Chams* est quant à lui plus conciliant et prône des négociations pacifiques qui devraient mener à un accord maintenant les intérêts économiques de l'Égypte, tout en assurant la marche vers l'indépendance totale de l'Égypte.

C'est surtout sur la question du sionisme que la presse juive se concentre. La communauté juive d'Égypte est peut-être la communauté juive orientale qui depuis l'islamisation du Proche-Orient entretient le plus de relation avec le *yishouv* juif de Palestine. La presse juive d'Égypte est confrontée à l'arrivée du nouvel élément sioniste dans la région et comprend qu'elle doit porter une attention particulière aux événements. En 1920, l'éditorial *Israël* exprime cela en écrivant qu'« *il est impossible pour les juifs de continuer à rester neutres en présence de ce qui se passe en Eretz Israël* »². Il est intéressant d'observer l'attitude de la rédaction qui prend, en plus de ses positions sionistes, des engagements en faveur de l'indépendance de l'Égypte et rejette la

¹ Yeroushalmy, Ovadia, *op. cit.*, p. 208.

² *La Liberté*, 8 avril 1920.

responsabilité des heurts entre juifs et arabes de Palestine sur un groupe d'extrémistes. La presse juive pro-sioniste des pays arabes serait celle qui a le plus évoqué le thème de la fraternité entre Juifs et Arabes.

La déclaration Balfour du 11 avril 1917 déclencha le premier grand mouvement de masse de soutien au sionisme organisé par la Fédération sioniste d'Égypte. Huit mille juifs se sont réunis dans les rues d'Alexandrie avec la présence du président de la communauté juive. Seulement quelques semaines après cet événement, *La Revue sioniste* d'Égypte est créée avec à sa tête, Léon Castro. Cependant, ces mouvements de liesse n'ont pas suffi à insuffler la passion du sionisme à la communauté juive d'Égypte. L'hebdomadaire *Israël* rapporte en 1921 :

« [...] Cependant, entre nous, nous devons reconnaître la vérité. Nous ne faisons rien. Nous sommes plongés dans nos problèmes quotidiens et en ce qui concerne Eretz Israël, le judaïsme et la culture, nous dormons »¹.

L'étude de la presse juive permet de mettre à jour les débats auxquels les juifs sont confrontés même si évidemment elle n'est pas un indicateur de l'opinion publique juif. En 1930 par exemple, l'hebdomadaire *Israël* reproche au dirigeant sioniste Haïm Weizman son manque d'autorité et son attitude trop conciliante avec les autorités britanniques². La critique est portée contre son aveuglement face à la situation en Palestine qu'ils jugent être la faute des Britanniques, accusés d'appliquer aux populations juives et arabes, l'adage "diviser pour mieux régner". *El Chams* va dans le même sens en qualifiant de « *frauduleux* » l'appel des Britanniques à l'ONU, pour régler le problème au Proche-Orient.³

Face à l'opposition grandissante entre les deux partis en Palestine dans les années 1940, la presse juive illustre la position dans laquelle se trouvaient les juifs, tiraillés entre le soutien à leurs coreligionnaires et la loyauté à l'Égypte. Face à cette situation, la presse juive incite l'Égypte à s'impliquer plus dans le conflit et trouver un terrain d'entente entre les deux parties. L'attitude générale de la presse a été de s'impliquer pour trouver une issue pacifique et lutter contre la propagande et les manifestations antijuives répandues par des Égyptiens engagés aux côtés de

¹ *Israël*, 10 janvier 1920.

² *Israël*, 12 décembre 1930.

³ *El Chams*, 29 mai 1947.

mouvements fondamentalistes. L'hebdomadaire *El Chams* exige la création d'un bureau d'information chargé de défendre les droits de la communauté juive. Il demande aussi une loi qui viserait à punir tous propos appelant à la violence¹.

Au moment de l'indépendance de l'Etat d'Israël le 14 mai 1948, seul *El Chams* et *Israël* sont encore édités. Ces deux périodiques se gardent alors de rédiger des articles politiques. *El Chams* ne mentionne même pas la création de l'Etat israélien et les articles ont tendance à se focaliser sur des sujets sociaux et religieux. Quelques mois plus tard, la distribution de ces journaux est interdite. Le dernier journal juif d'Egypte, *El Kalim* cesse de paraître en 1957. Dans ses dernières années, il attaquait violemment l'Etat d'Israël alors que quelques années plus tôt, il soutenait le sionisme et l'engagement politique en Egypte.

En parlant de la presse juive dans les pays arabes, il faut se poser la question des frontières invisibles érigées autour de la liberté de parole. La presse juive d'Egypte se fait largement l'écho des persécutions visant les juifs d'Europe ou celles commises en Egypte par des communautés chrétiennes grecques qui accusent les juifs de crime rituel. Très peu d'articles s'insurgent contre les manifestations antijuives perpétrées en Egypte par des Arabes musulmans. Selon Bat Ye'or², cette négation par les juifs des persécutions qui leur sont infligées par les musulmans serait l'illustration d'une crainte séculaire, propre aux minorités juives plongées dans une majorité arabe : la crainte qu'une voix condamnant ces actes ne se retourne contre eux, ce qui se traduirait donc dans les sociétés juives des pays arabes, par une autocensure de la parole dénonciatrice. A l'inverse Ovadia Yerushlami explique cette absence de condamnation par le fait que la presse juive analyse elle-même ces exactions antijuives, commises par des Arabes musulmans, comme des actes isolés et désavoués par l'ensemble de la population égyptienne³. Cela peut aussi être une façon de ne pas mettre trop en avant une particularité juive afin de défendre l'intégration aux débats qui animent la société égyptienne.

Il est en tout cas certain que jusqu'en 1948 aucun antijudaïsme d'Etat n'est à mentionner en Egypte. Les mesures qui avant cette date peuvent toucher les juifs visent plus généralement les étrangers. Le point d'orgue de la *question juive* en Egypte réside dans le fait que tous les membres de la communauté, qu'ils soient de nationalité

¹ *El Chams*, 6 juin 1947.

² Misriya, Yahudiya, *Les Juifs en Egypte : aperçu sur 3000 ans d'histoire*, Genève, Edition de l'Avenir, 1971.

³ Yerushlami, Ovadia, op. cit.

égyptienne ou étrangère commencent à être assimilés en tant que *groupe juif* à l'élément étranger. Alors que les étrangers se trouvent dans une situation délicate justement en raison de leur statut d'étrangers, les juifs subissent la même situation en raison de leur judéité.

Les Juifs d'Égypte se retrouvent dans un état de nécessaire adaptation face aux évolutions qui touchent la société égyptienne. Que ce soit par la défense, l'opposition ou simplement l'indifférence à ces mouvements, leurs réactions diverses illustrent les logiques qui redéfinissent l'identité juive d'Égypte.

Chapitre 2 : Une identité qui s'adapte et se renouvelle

Les dynamiques qui remodelent l'identité des Juifs d'Égypte sont plurielles et variées. Si des tendances culturelles et politiques contradictoires sont observables, tant au niveau individuel que collectif (I), un mouvement de resserrement identitaire s'opère autour de la communauté (II). L'étude des modes de scolarité illustre les questionnements identitaires auxquels les juifs sont confrontés (III).

I - Les dynamiques contradictoires

Le pouvoir tripartite du Palais, du Parlement et de l'occupant britannique concentre la contestation politique dès les années 1920 et prend l'image d'un "ancien régime" à abattre. Il est difficile de mesurer l'impact réel des débats sociétaux sur les groupes ou les individus, mais face aux évolutions que connaît la société égyptienne, la communauté juive se trouve confrontée à une nécessaire remise en question de ses structures et cadres hiérarchiques. Ces évolutions portent atteinte aux domaines les plus intimes de l'identité des juifs d'Égypte, qui par des références culturelles différentes, se trouvent confrontées à des dynamiques contradictoires.

D'un point de vue collectif, les tensions qui apparaissent se concentrent sur la main mise de la vieille élite juive égyptienne sur les affaires de la communauté. Les différentes polémiques qui opposent les membres de la communauté avec les notables

expriment des intérêts différents qui amènent les juifs à vivre des expériences variées et contradictoires vis-à-vis de la société égyptienne.

L'idée de communauté telle que nous l'avons définie, en insistant sur l'héritage du millet ottoman qu'elle contient, s'articule autour de deux points principaux : d'une part, ce qui régit le droit privé et le statut personnel des individus ; d'autre part, l'organe qui définit le corps d'une communauté aux yeux de l'Etat. Le système d'élection des Conseils communautaires basé sur une assemblée de cotisants laïques favorise l'élite économique de la communauté juive et donc essentiellement la bourgeoisie sépharade du Caire d'Alexandrie. Les membres des vieilles familles juives égyptiennes ou de la nouvelle élite économique juive se succèdent à la tête des Conseils. Au Caire, la présidence de la communauté reste pendant près d'un siècle, jusqu'en 1947, presque exclusivement entre les mains de membres de la famille Cattaoui¹. En occupant systématiquement les postes de dirigeants de communautés ce sont eux qui organisent la vie communautaire, ce qui leur permet de défendre une politique favorable à leurs intérêts. En tant qu'élite économique, leurs intérêts les rattachent au pouvoir du Palais et à l'administration britannique qui sont les principaux acteurs de l'Égypte. La famille Cattaoui a des liens très anciens avec la famille royale et se trouve dans le cercle d'influence directe de la cour. Rappelons que Youssef Cattaoui a été ministre des Finances et sa femme a été la seule femme à avoir le privilège d'être Dame d'honneur à la cour royale durant deux règnes ; ceux de Fouad et de Farouk².

Nous pouvons observer l'hégémonie que représentent les grandes familles juives sur les organes de la communauté, particulièrement sur le système scolaire, au travers des courriers envoyés des écoles appartenant aux communautés égyptiennes au siège parisien de l'AIU. Le nom des grands groupes commerciaux familiaux juifs apparaisse dans les en-têtes de ces courriers accompagnés de logotypes qui mentionnent leur activité commerciale. La présence de ces logotypes est intéressante car elle nous permet d'affirmer que ce sont bien les membres des familles citées dans la littérature historique dont il est question grâce à l'identification de l'entreprise. Cela nous permet aussi d'observer que le lieu de travail et le lieu de direction des Comités des écoles est confondu : c'est en tant que directeur d'entreprise que le courrier concernant la direction des écoles est adressé à la direction de l'AIU.

¹ Nahem Ilan (dir.), *Mitsraïm*, Jérusalem, Institut Ben Zvi, 2008, p. 63.

² « Juifs » in Solé, Robert, *Dictionnaire amoureux de l'Égypte*, Paris, Plon, 2001, p. 246.

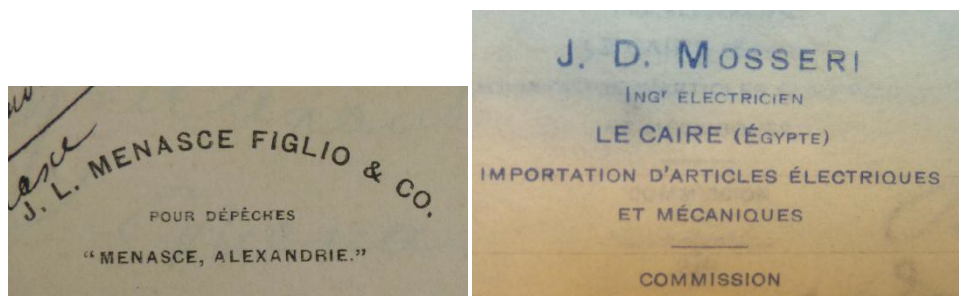


Figure n°12 : Exemples de logotypes figurant dans les archives de l’AIU : Les Menasce¹ et les Mosseri²

Des tensions mettent en conflit cette caste dirigeante avec les membres de la communauté dès le XIX^{ème} siècle. Il est reproché aux membres des conseils de négliger l’enseignement dans les écoles gratuites ou encore de ne pas être assez transparents sur les comptes de la Communauté. Les voix qui s’élèvent émanent de jeunes juifs éduqués qui composent la nouvelle classe moyenne et supérieure de la communauté et qui commencent à concurrencer les grandes familles. Ils lancent un vrai mouvement de réforme pour que l’organisation de la communauté soit plus démocratique et plus cohérente avec les évolutions que connaît la société égyptienne. Avec le concours du médecin et journaliste juif Albert Mosseri, des mesures sont prises pour améliorer le système scolaire, démocratiser la vie de la communauté et venir en aide aux membres de la communauté dans le besoin³.

Malgré ces efforts, les tensions continuent de miner la vie de la communauté car les notables refusent de laisser trop de place aux réformateurs. La *Cairo Loge du Bene Berith* s’investit en 1916 et mène pendant dix ans une lutte contre les dirigeants de la communauté du Caire. En mars 1917, elle adresse une lettre au Premier ministre égyptien Husayn Rushdi pour alerter les autorités de la corruption et de la mauvaise gestion des affaires au sein de la Communauté cairote. Un mois plus tard, une lettre

¹ Archives AIU, Egypte, I.B 16.

² Archives AIU, Egypte, II.B 36.

³ Nahem, Ilan (dir.), op. cit., p. 71-72.

ouverte adressée aux membres de la communauté est distribuée¹. Cette polémique est suivie en 1924 d'élections pour former un nouveau conseil. Les nouveaux statuts adoptés en 1926 témoignent des questionnements identitaires qui se posent aux membres de la communauté qui ont mené cette lutte pour la réforme des structures. En plus des mesures adoptées pour rendre le système d'élection du Conseil plus démocratique, il est désormais fixé qu'un tiers de ses membres doit être de nationalité égyptienne². A l'inverse des vieilles familles juives – dont la plupart détiennent des nationalités étrangères – les intérêts des nouvelles classes émergentes de la communauté sont plus étroitement liés aux mouvements qui visent à instaurer une Egypte nouvelle, plus juste et plus démocratique. La contestation d'un certain "ordre ancien" au sein de la communauté juive manifeste de la volonté d'avoir une place active en tant que groupe dans les débats qui redéfinissent la société égyptienne.

D'un point de vue plus individuel, l'adoption de modèles culturels différents selon l'origine sociale est une des autres dynamiques qui fait prendre à l'ensemble des Juifs d'Egypte des directions opposées. Une dissension peut exister quant à l'adoption des modèles culturels entre les juifs des classes populaires et ceux des classes supérieures. Au Caire, pour les Juifs du *haret el-yahud*, les structures sociales sont celles de la famille ou de la communauté. Leurs référents culturels peuvent être doubles, mélangeant à la fois les apports culturels occidentaux, auxquels ils sont accoutumés par les liens d'assistance qu'ils entretiennent avec les Juifs plus aisés et la culture populaire arabe dont ils partagent avant tout la langue. Dans les quartiers plus modernes, le cadre est celui d'un rattachement à sa classe sociale qu'elle soit moyenne ou aisée. Le modèle culturel est celui du cosmopolitisme qui unit tous les éléments nationaux ou religieux, dans un ensemble de références variées qui leur est commun. L'utilisation du français, langue de la culture, n'exprime pas forcément une assimilation du modèle occidental, bien que fortement influencé par celui-ci.

A l'échelle territoriale, nous observons des dynamiques culturelles différentes entre les communautés cairotés et alexandrines. La communauté d'Alexandrie est une

¹ Les deux lettres sont retranscrites dans Fargeon, Maurice, *Les Juifs en Egypte*, Le Caire, Imp. P. Barbey, 1938, p. 192-197.

² Ibid., p. 191.

ville cosmopolite formée essentiellement d'immigrés. Les hiérarchies qui existent au sein de la Communauté du Caire y sont absentes. Moins conservateurs, les Juifs d'Alexandrie semblent être plus ouverts aux nouvelles idéologies politiques socialistes comme le communisme ou le sionisme. La communauté juive du Caire est généralement appréhendée comme plus arabophone. Dans la capitale du monde arabe, la connaissance de la langue est plus essentielle qu'à Alexandrie. Cela peut se traduire par un attachement plus profond chez les Juifs du Caire à la culture arabe¹.

Plus généralement, la communauté juive d'Égypte doit faire face à un conflit de génération, les jeunes s'opposent à la conservation des traditions et l'accès à la modernité se traduit forcément par une occidentalisation. Au début de la période qui nous concerne, un certain scepticisme peut être ressenti par les juifs vivants dans un monde traditionnel, empreint de culture arabe envers le judaïsme européen dont la relative ouverture peut être jugée comme une perversion (*Voir Annexe 5, p. 211*). L'appel par les Conseils à des rabbins étrangers pour diriger spirituellement la communauté se systématisa. Au tournant du XIX^{ème} siècle, la plupart des grands rabbins d'Alexandrie viennent de la rive nord de la Méditerranée – Italie, Turquie ou Grèce² – ; des régions de judaïsme séfarade, mais dont le contact avec l'arabité est absent ou moins présent. Cela a pu concourir à la diffusion en Égypte d'un judaïsme empreint de références culturelles étrangères. En 1937, le président de la communauté alexandrine cherche un rabbin qui « *possède suffisamment de langue française pour pouvoir à l'occasion, prononcer un sermon dans cette langue* »³ et s'il veut que le rabbin parle l'arabe, c'est avant tout pour « *l'importance de [cette] langue pour les rapports de notre Communauté avec les autorités égyptiennes* »⁴. La communauté étant dirigée par une élite européanisée, nous voyons ici comment leur organisation a pu contribuer à imposer une unification culturelle de la communauté.

¹ Interview de Joe Chalom, « *Le cinéma égyptien, c'est pour les juifs du Caire* », novembre 2012.

² Fargeon, Maurice, *op. cit.*, p. 247. Dans *Addendum to IAJE newsletter n° 5*, contenu in *IAJE Newsletter 2002*, vol. 4, n°1, une interview de Moïse Sanua, secrétaire du grand rabbin Haïm Nahum Effendi de 1926 à 1944, explique comment à la mort du rabbin Hai Ben Simon, les membres refusèrent de nommer son fils qui s'opposait à l'occidentalisation et l'utilisation du français dans la communauté. C'est à la suite d'un article élogieux au sujet de Haïm Nahum contenu dans le journal parisien *Le Matin* que le Conseil décide de l'appeler en Égypte.

³ Archives AIU, Égypte, *I.B 14, Dossier 757, Chemise 5, 21/03/1937*.

⁴ *Ibid.*

L'adoption par les Juifs des modèles occidentaux est facilitée par l'existence dans les grandes villes d'Égypte d'une société d'étrangers avec ses propres pratiques culturelles. « *L'accès à des expériences culturelles variées comme les représentations données à l'Opéra du Caire par les troupes italiennes, les pièces de Shakespeare ou les pièces jouées par la Comédie française m'ont permis de mener une vie d'une incroyable richesse* » raconte un ancien membre de la communauté juive du Caire¹.

Cependant cette occidentalisation cache les conflits identitaires qui peuvent exister. Les distinctions culturelles qui existent entre les membres de la communauté d'origines différentes sont aplanies par l'adoption de pratiques occidentales, comme par exemple l'utilisation du français très répandu chez les Juifs d'Égypte². Dans ce cas-là, le conflit de génération se traduit par une ambiguïté dans la définition de sa propre identité. Victor Teboul raconte le flou qui l'entoure durant toute sa jeunesse à Alexandrie, avec une mère hellénophone et un père arabophone avec qui, il parle français ; ses études suivies en anglais, dans un pays où l'arabe domine et le fait d'être Français parce qu'un de ses grands-pères vient de Tunisie³.

Que ce soit par les structures communautaires – avec les conflits qui les habitent – ou par les expériences individuelles, l'identité des juifs d'Égypte se trouve face à des dynamiques contradictoires. À côté de ces dernières – et non à l'inverse d'elles – des logiques amènent l'identité juive à se resserrer autour de la communauté.

II - Resserrement identitaire sur la communauté

Face aux dynamiques contradictoires qui témoignent du bouleversement des cadres culturels auxquels s'identifient les Juifs, des phénomènes de resserrements communautaires apparaissent. L'absence d'un fort sentiment national avant les années

¹ Liliane Dammond dans *IAJE Newsletter*, 2001, vol. 3, n°1, p. 1.

² « *Nous suivions un enseignement dans la langue de Molière qui aplanissait toute distinction* ». Dwek, Fortuné, Nonno, un Juif d'Égypte, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 103.

³ Teboul, Victor, *La lente découverte de l'étrangeté*. « *Je m'imagine des lointains ancêtres français, même si mes parents n'en n'ont pas l'accent. Je ne fais pas grand cas que Ben Haïm ne sonne pas tout à fait comme Guitry ou Darrioux et encore moins comme La Fontaine. Je me dis qu'à bien y penser, puisque Napoléon avait occupé l'Égypte, peut-être qu'un de ces illustres savants venus avec le général déchiffrer les hiéroglyphes avait épousé une de mes arrières grands-mères avant de faire hébraïser son nom* ». Cité in *IAJE Newsletter* 2003, vol5, n°2, p. 4.

1920 amène les Juifs à privilégier les solidarités communautaires plutôt qu'un rattachement identitaire basé sur des considérations socio-économiques.

La formation de l'état libéral égyptien permet l'émergence d'une culture nationale. Cependant, les structures instables de l'Etat, la forte contestation politique et la persistance du système capitulaire empêchent les minorités religieuses – dont l'intégration au modèle national est moins évidente que celle des musulmans – de transférer sur l'autorité un sentiment fort d'allégeance.

Les objets qui agissent dans un cadre strictement juif illustrent aussi, à leur manière, l'état d'une communauté en perte de repère mais dont l'identité, par la politique – que nous étudierons ici à travers la réception du sionisme –, le culturel – par le théâtre juif – ou les solidarités communautaire – par les réactions que suscite la situation des juifs en Allemagne dans les années 1930 –, cherche à se renouveler autour de sa judéité.

La réception par les Juifs d'Egypte du sionisme, en tant qu'idéologie qui participe au renouvellement du judaïsme, laisse apparaître des réactions qui sont certes, variées, mais qui manifestent d'un réajustement sur la communauté de l'identité juive.

Le sionisme commence à se diffuser réellement au sein de la communauté juive locale qu'à partir de l'arrivée en Egypte, surtout à Alexandrie, des réfugiés de Palestine en 1914. A la suite de la visite en Egypte de Weizman, président de l'Organisation sioniste mondiale, une commission appelée *Pro Palestina* placée sous la présidence du baron Félix de Menasce est chargée de fédérer toutes les initiatives sionistes privées créées à Alexandrie. De 1920 à 1927, elle assure le transport de plus 1 200 juifs vers la Palestine¹. Durant les années 1920 et 1930, des associations sionistes naissent un peu partout en Egypte². En plus de celles-ci, les mouvements de jeunesse juive revêtent souvent un caractère sioniste, même s'ils ne sont pas reconnus comme tel. Quasi inexistantes avant la première guerre mondiale, un nombre très importants de ces types d'associations se crée dans des buts différents à partir des années 1920 – associations d'originaires, idéologiques, sportives ou autres –. Les clubs sportifs juifs Macabi qui existent au niveau national réunissent presque un millier de membres dans les années

¹ Les laissez-passer britanniques n'étaient accordés qu'en direction d'Alexandrie.

² Jaccarini Saenz-Diez, Huguette, *Juifs d'Egypte, de la Déclaration Balfour à 1948*, (thèse) Paris, Université Panthéon Sorbonne, 1983, p. 290-325.

1930¹. Cependant l'activisme politique en faveur du sionisme ne gagne qu'une partie très minoritaire de la communauté, les membres d'associations s'apparentant plutôt à de simples sympathisants.

Les marques d'opposition ou d'indifférence au sionisme qui émanent de membres de la communauté révéleraient d'une part, une intégration à la société égyptienne – que ce soit une intégration aux classes populaires ou bien dans les milieux cosmopolites plus favorisés – et d'autre part une volonté de défendre la légitimité juive dans le cadre de la société. Après la déclaration Balfour² en 1917, mais surtout après les événements de Palestine en 1936, le sionisme semble être de plus en plus incompatible avec le nationalisme tel qu'il évolue dans la société égyptienne. *Jeune Egypte* ou les *Frères musulmans* inscrivent le rejet du sionisme dans les programmes de leur parti. Pourtant avant la montée de ces idéologies, le sionisme ne paraissait pas inconciliable avec le nationalisme égyptien. A l'heure du nationalisme libéral, Saad Zaghloul croyait en la coopération des deux nationalismes, juif et égyptien et en leur collaboration pour le développement des deux pays.

Le sionisme trouve un écho particulièrement important au sein des jeunes populations juives récemment implantées en Egypte, surtout chez les judéo-espagnoles immigrées de Grèce et de Turquie ou des juifs venus de Syrie et du Liban. Cela explique que le sionisme ait été plus visible à Alexandrie ou Port-Saïd qu'au Caire, car les populations judéo-espagnoles y constituent une part importante de la communauté. Des associations composées de juifs d'origine grecque ou turque organisent des activités visant à diffuser le sionisme : le cercle de la jeunesse judéo-espagnole fondée en 1920, l'Organisation sioniste, active à Port-Saïd à la fin des années 1930 ou encore l'Association de la jeunesse juive d'Alexandrie³. C'est un salonicien, Raphaël Recanati, qui est envoyé à Alexandrie en 1943 de Palestine pour y ouvrir un groupe local du mouvement sioniste *Hehalutz*. Il revient en 1946, envoyé par la *Haganah* pour organiser l'émigration illégale de juifs Egyptiens vers la Palestine⁴. Cela rentre en fait dans un cadre plus général qui est celui d'une plus grande politisation des judéo-espagnols et d'une participation plus importante aux débats sur la communauté ou la société. Un fonctionnaire de l'AIU nommé à Tantah observe l'effet bénéfique sur la communauté due

¹ Ibid., p. 296.

² Par cette déclaration, le ministre britannique des Affaires étrangères, Arthur James Balfour, se prononce en faveur d'un foyer national juif en Palestine.

³ Fargeon, Maurice, *op. cit.*, p. 268 et 296.

⁴ Nahem, Ilan (dir.), *op. cit.*, p.39.

à l'arrivée de ces nouveaux immigrants en provenance du nord et de l'est de la Méditerranée :

« Un élément nouveau, qui, lui donne un bel exemple de solidarité et d'attachement à notre cause commence à tenir une place importante en Egypte, l'élément judéo-espagnol et syrien. L'œuvre accomplie est déjà grande et je pense que l'exemple donné, par ces communautés naissantes, mettra fin à la somnolence de nos coreligionnaires indigènes. »¹

Les représentations théâtrales faites par des Juifs et destinée à un public juif amènent aussi à leur façon une forme de cohésion entre les membres de la communauté. La majorité des acteurs impliqués dans ce théâtre sont des immigrants en provenance d'Europe orientale, de Grèce ou de Turquie. Le but recherché au travers des représentations est d'avoir une certaine portée éducative, d'un point de vue qui peut être idéologique ou culturel. Les populations juives locales ou immigrées de région arabophone, se dirigent vers le théâtre arabe qui s'adresse à l'ensemble de la population car ils peuvent espérer en faire leur métier alors que le théâtre juif ne se produit que ponctuellement, à l'occasion d'événement particulier².

Très tôt après l'arrivée d'ashkénazes, des troupes de théâtre yiddish se forment en Egypte. La communauté juive du Caire organise des représentations autour du thème des fêtes religieuses au sein de leur synagogue. Les acteurs sont aussi bien des laïques que des religieux, ce qui n'est pas le cas dans les communautés européennes. Les premières pièces dramatiques à proprement parler arrivent dans la première décennie du XX^{ème} siècle. En 1909, une troupe nommée Groupe d'amateurs monte sa première représentation, tirée d'une pièce écrite par Jacob Gordin³ en 1893, *Der vilder mensh*, ("L'homme sauvage"). La troupe est en lien avec les troupes yiddish de Palestine, notamment celles de Jaffa. De 1912 à 1948, c'est le Groupement artistique juif du Caire, – *Yiddishen Kunst Fareyn* –, qui dirige l'activité théâtrale yiddish du Caire. Elle est dirigée par Joseph Winstein, né à Odessa et qui arrive au Caire après vécu quelques temps en Palestine. Il est aussi à l'origine de l'émission yiddish diffusé sur la radio égyptienne⁴. Les pièces présentées sont des adaptations des auteurs classiques yiddish comme

¹ Archive AIU, Egypte, 28 mars 1928.

² Sagui-Bizawe, Eyal, « Ha-Teatron veba-Qolnoa » in Nahem, Ilan, *op. cit.*, p. 163.

³ Jacob Mikhailovitch Gordin (1853, Ukraine - 1903, Etats-Unis). Il introduit le surréalisme dans le théâtre yiddish.

⁴ Sagui-Bizawe, Eyal, *op. cit.*, p. 163.

Chalom Aleichem, Isaac Leib Peretz ; une petite partie d'entre elles peut être écrite par des membres de la communauté. Les acteurs sont issus des familles ashkénazes locales. Les plus connus sont les frères et sœurs, Haïm, Léon et Simone Bernard, qui jouent dans plusieurs pièces dans les années 1930 et 1940. Les représentations peuvent avoir lieu dans des lieux publics, comme dans les jardins de l'*Ezbekyah*, le Casino de Paris, l'Opéra du Caire, ou d'autres théâtres de la ville¹. A Alexandrie, il n'existe pas de théâtre yiddish.

Les autres représentations théâtrales qui prennent cadre dans la communauté juive sont celles des groupes de jeunesse engagée dans le mouvement de renaissance culturelle du judaïsme qui s'articule autour d'un mouvement hébraïsant et de la promotion du sionisme. En 1914, le groupe *Prahei Tsion*, (Les fleurs de Sion), réunit des étudiants d'école juive et leur but est de diffuser l'usage de l'hébreu. En 1916, ils montent la première représentation hébraïque d'Egypte, David et Goliath. La troupe fonctionne durant 7 ans. D'autres mouvements de jeunesse sioniste comme la *Shomer ha-Tsair* (La jeune garde) ou L'Union de la jeunesse Juive montent d'autres pièces en hébreu².

Dans les années vingt, une union artistique judéo-orientale, composée de juifs séfarades et orientaux se produit au Caire. Dans les écoles de la communauté juive aussi des enfants issus des communautés séfarades peuvent être amenés à participer à des représentations théâtrales, surtout à l'occasion de la fête de Pourim. Le cours de musique initié à la synagogue *Eliyahu ha-Navi* d'Alexandrie par Alberto Hemsy monte en 1947 une opérette inspirée d'*Esther* de Racine. Ce sont des exemples de représentations théâtrales juives en français ou arabe. Mais la communauté sépharade et orientale d'Egypte ne semble pas s'être impliquée beaucoup dans le théâtre juif, en dehors des communautés judéo-espagnoles dans le cadre des mouvements sionistes. Cela peut s'expliquer par le fait que les mouvements sionistes en Egypte n'ont pas connu de succès comparable à ceux des autres pays du monde arabe et aussi par le fait qu'une partie importante des juifs arabophones préfère se tourner vers le théâtre général.

Nous avons déjà montré comment la LICA s'est concentrée durant la seconde guerre mondiale sur des actions visant à empêcher une trop grande répercussion de la propagande nazie sur les milieux nationalistes antibritanniques. Nous voulons nous

¹ *Ibid.*, p. 166.

² *Ibid.*, p. 167-168.

concentrer ici sur les réactions de solidarité que la situation des juifs en Allemagne dans les années 1930 suscite au sein de la communauté juive d’Egypte et sur le mouvement de renouveau culturel juif qu’elles induisent. La presse juive commence à mettre en garde sur les dangers que représentent les nazis avant même l’accession d’Hitler au pouvoir en 1933. C’est notamment Albert Mosseri à la tête de la revue *Israël*, qui publie un article rapportant ce que préconisent à propos des juifs les partisans d’Hitler. Les appels à la communauté, comme celui contenu dans le périodique *El Chams* d’où est tiré l’extrait suivant ont eu un effet certain sur le sentiment de solidarité qui se développe au sein de la communauté :

« Ne laissons pas errer notre imagination en croyant que d’autres feront l’ouvrage à notre place... Ne comptons que sur Dieu et sur nous-mêmes, et exigeons d’être vengés de nos ennemis par la voie légitime. »¹

L’Union féminine israélite de Port-Saïd organise un soutien visant à apporter une aide matérielle aux familles juives allemandes fuyant l’Europe vers Shanghai sur des navires de la *Llyod Triestino* qui font escale dans la ville avant d’emprunter le canal de Suez. Une centaine de familles nécessiteuses auraient ainsi été aidées².

Alors qu’avant la guerre, les dangers qui pouvaient menacer la communauté juive portaient sur les dangers d’une trop grande assimilation ou d’une perte des traditions, les événements de la seconde guerre mondiale aident à faire naître ou renaître un sentiment d’appartenance à la communauté juive. Le premier numéro de journal *Hatikvah*, créé en 1936, se justifie en une de sa création :

« Une revue juive. D’autres objecteront l’inopportunité d’une nouvelle publication venant après tant bien d’autres, [...]. Le frémissement de vie qui à l’heure présente parcourt le corps du judaïsme a passé aussi sur les Communautés d’Egypte. Il est vrai que celles-ci par leur situation géographique, aux confins d’Eretz Israël auraient dû ressentir avant d’autres, peut-être, la puissance de l’irrésistible poussée »³.

¹ *El Chams*, 15 mai 1939.

² *Addendum to IAJE Newsletter n°5* contenu in *IAJE Newsletter 2002*, vol.4, n°1.

³ *Hatikwah*, Janvier 1936.

Face à la profusion de la presse juive en Egypte, *Hatikvah* base la légitimité de sa ligne éditoriale sur l'importation en Egypte d'un mouvement de renaissance culturelle et spirituelle de régénération du judaïsme égyptien :

« *Contraints à subvenir aux multiples besoins de leurs Communautés et institutions, les Juifs d'Egypte ont vécu jusqu'ici renfermés en eux-mêmes donnant la sensation de ne pouvoir participer autrement que sous une forme pécuniaire et dans une limite plutôt restreinte à l'Hébraïsme renaissant, condamnés ainsi à demeurer en marge du Judaïsme qui s'affirme. [...] Alexandrie, qui connut Philon et l'Ecole Alexandrine, et qui fut une des premières étapes de la pensée palestinienne en marche vers le bassin méditerranéen, ne pourrait-elle pas, par un de ces retours dont l'histoire est coutumière, connaître un nouvel épanouissement de spiritualité et de pensée* »¹.

Le but de la revue est clair : faire naître à Alexandrie, un centre d'intense activité qui participerait à la renaissance culturelle du judaïsme. Plusieurs autres efforts de renaissance de la spiritualité juive sont nés en Egypte. Parmi elle, la maison d'édition *Pro Cultura Ebraïca* qui éditait notamment *La revue Israélite d'Egypte*².

La concomitance de l'effort mené pour la renaissance spirituelle du judaïsme et la lutte contre l'antisémitisme se traduit par la création d'œuvres visant à instruire les jeunes générations sur leur identité juive. L'association *l'Avenir de notre jeunesse*, créée en 1937, est présidée par Elie Pardo. Elle prend la forme d'un mouvement de jeunesse dans lequel les jeunes se réunissent afin de débattre des questions d'actualité et d'identité. Une bibliothèque est créée dont les livres parviennent jusqu'en Egypte par le biais de l'AIU afin de mener à bien sa mission³.

Toutes les initiatives de solidarité communautaires qu'elles soient charitables ou non, œuvrent directement ou indirectement à renforcer le sentiment d'appartenance juive. Le *Bene Berith* est un organe unificateur important de la communauté juive. Après la première loge fondée en 1887 par la communauté ashkénaze, la communauté séfarade fait appel à la Grande loge de Chicago en vue d'en fonder une autre : la *Cairo*

¹ *Ibid.*

² Luthi, Jean-Jacques, *Lire la presse d'expression française en Egypte, 1798 – 2008*, Paris, L'Harmattan, 2009, p.158.

³ Archives AIU, Egypte, I.B 16 ,Dossier n° 757, chemise 3, 21 juin 1937.

Loge inaugurée en avril 1911¹. La plupart des œuvres charitables ont un lien direct ou indirect avec la loge². La loge *Eliahou ha-Navi* est active à Alexandrie déjà en 1914 et elle est aussi à l'origine de la plupart des œuvres de bienfaisance. La loge *Israël* agit quant à elle dans la communauté de Port-Saïd. Ce sont les loges du *Bene Berith* qui alerte l'opinion publique des affaires de conversions qui ont lieu dans les écoles congréganistes dont la plus connue est celle du père Léonce : en 1926, un Frère de l'école Sainte Catherine d'Alexandrie, le Père Léonce, évoque en classe quelques jours avant la pâque juive, l'existence de meurtres rituels d'enfants chrétiens commis par les Juifs³.

Ces initiatives communautaires, que ce soit celles du *Bene Berith* ou des autres œuvres de bienfaisances ou culturelles, participent à inscrire les Juifs dans la société en tant que groupe. Au Caire, sans vouloir ici tirer des conclusions trop rapides, il semble que les juives sont particulièrement nombreuses lors d'un concert donné en mai 1927 par les élèves de l'école de musique de M^{me} Feninger de Rogatis. Parmi elles figurent Renée Jabès, Sonia Cohen, Rachel Elhay ou encore Rose Goldenberg⁴.

Dans la société égyptienne, l'action charitable est appliquée dans un cadre strictement communautaire⁵ tandis que les activités communautaires créent encore plus de solidarité entre les membres. Les liens qui existent entre juifs, qu'ils soient de conditions et de quartiers différents, renforcent le sentiment d'appartenance et transfèrent sur la communauté les cadres sociétaux, plutôt que sur les relations de voisinage ou les liens avec l'autorité. « *Qu'il fût Maghrébin, Smyrniote, Espagnol, Syrien ou Italien, le Juif vivait au sein de sa communauté, peu importait sa nationalité* »⁶.

¹ Ibid.

² Un des fondateurs de la *Cairo Loge*, Abramino Menasce, crée avec un comité constitué exclusivement de membres du *Bene Berith*, la *Société israélite de bienfaisance* qui est entre autres à l'origine de l'Hôpital juif du Caire ou encore de l'Ecole d'apprentissage professionnel Salomon Cicurel.

³ Ce scandale provoque un vif émoi dans la communauté et débouche sur l'ouverture, à partir des fonds d'une souscription de la communauté, du lycée de l'Union juive. Suite à cette affaire la moitié des élèves juifs de Sainte Catherine quittent l'école et vont remplir les bancs du nouveau Lycée.

⁴ *Le Magazine Egyptien*, 7 mai 1927, p.18.

⁵ « [...] Toutes ces scènes d'une cruauté à peine descriptible, cette détresse évidente faisait tout simplement partie de la vie quotidienne d'Alexandrie, au même titre que la chaleur, les insectes et autres inconvénients. [...] Les actions sociales et humanitaires entreprises par les communautés européennes ne s'adressaient qu'à leurs propres membres plus défavorisés. Même parmi les Egyptiens aisés, personne ne se penchait sur le cas de ces malheureux » in Moustaki, Elisabeth, *Le joli temps avant la pluie*, Coligny, AAHA (Amicale Alexandrie Hier et Aujourd'hui), 1996, p.131.

⁶ Fakhoury, Marcel, *Alexandrie... Suez (1860-1960). La mort du cosmopolitisme*, La Terrasse, Ed. Le Signet du Dauphin, 2007, p 42.

III - La scolarité chez les juifs

Prise dans son ensemble, l'identité des juifs d'Égypte se redéfinit par une adoption généralisée du modèle que représente la culture occidentale. Les modes de scolarisation au sein de la communauté juive sont des médiums par lesquels l'occidentalisation marque le plus profondément la culture des Juifs Égyptiens. Après avoir vu en deuxième partie l'importance que représentent les écoles dans les politiques européennes d'influence culturelle en Égypte – à travers l'exemple prépondérant de la France dans ce domaine – l'analyse de la scolarité des juifs dans les écoles étrangères et dans les écoles de la communauté, témoigne d'un processus qui met les Juifs d'Égypte en première ligne de ces évolutions.

Le taux de scolarisation des enfants juifs est un des plus importants d'Égypte par rapport aux autres groupes du pays. Durant l'année scolaire 1920-1921, plus de 11 000 enfants juifs sont scolarisés, pour une population estimée entre 50 000 et 60 000 individus. Ils le sont en majorité dans les écoles relevant des autorités françaises et dans les écoles des communautés juives¹.

Nous avons déjà vu en deuxième partie l'importance de l'élément juif dans les écoles françaises d'Égypte. Rappelons ici quelques chiffres : en 1921-1922, les juifs scolarisés dans l'enseignement étranger (53 % d'entre eux) sont scolarisés à 75 % dans les écoles françaises². En 1935-1936, sur les 382 étudiants que compte l'École française de droit, 152 sont musulmans, 103 catholiques, 70 orthodoxes et 60 sont juifs³.

En se basant sur les écoles subventionnées par la France dans la circonscription d'Alexandrie, l'historien Frédéric Abécassis apporte des analyses qui éclairent sur la pratique de l'adhésion des Juifs dans ces écoles. A Alexandrie, les enfants juifs représentent en 1924 plus du tiers des élèves du lycée de la Mission Laïque et une part importante des élèves des collèges catholiques des Frères de Saint-Marc et de Sainte-

¹ Ces informations sont tirées de Abécassis, Frédéric, « *Enseignement étranger et fabrique communautaire dans l'Égypte libérale* », Documents pour l'histoire du français langue étrangère ou seconde, 2006. Mis en ligne le 2 juillet 2009. URL : <http://dhfles.revues.org/74>.

² Gérard-Plasmans, Delphine, *La Présence française en Égypte entre 1914 et 1936*, Darnétal, Ed. Darnétalaises, 2005. p. 328.

³ *Ibid.*, p. 402.

Catherine (pour les garçons) et de Saint-Vincent de Paul et de Notre-Dame de Sion (pour les filles). Une école juive dépendant du Consulat de France existe aussi dans la circonscription d'Alexandrie ; il s'agit de l'école Hamrouche où les élèves sont majoritairement juifs mais pas exclusivement. A titre d'illustration, l'école de la Mission Laïque d'Alexandrie aurait pris la décision de fermer ses portes le jour de la fête religieuse du *Yom Kippour* en sachant que les trois quarts des élèves seraient absents ce jour-là¹.

La particularité de l'adhésion juive par rapport à celle des autres confessions réside dans le fait que les juifs qui envoient leurs enfants, garçons ou filles, dans les écoles françaises, sont plus aptes à payer pour l'inscription que d'autres communautés. En comparaison, d'autres modes d'adhésions consistent par exemple à préférer uniquement la scolarisation des filles dans les écoles françaises – notamment pour les musulmans – ou bien à décharger les frais d'inscription sur une institution ou un mécène². Les juifs sont avec les protestants et les membres de la colonie française d'Egypte les plus à même à payer pour la scolarisation de leurs enfants, en tout cas dans la circonscription d'Alexandrie. Au Caire, les juifs représentent un élément important dans les écoles françaises ou subventionnées par le quai d'Orsay.

Les enfants juifs constituent une part importante des élèves dans les écoles missionnaires catholiques d'Egypte à partir de la moitié du XIX^{ème} siècle. En 1900, la moitié des élèves de l'école catholique du Caire sont juifs. Jusque dans les années 1920, les parents préfèrent ces écoles réputées pour leur enseignement de qualité en français. Si l'enseignement religieux catholique ne pose pas de problème, il est au pire appréhendé comme un mal pour un bien, acceptable en vue de la promotion sociale qu'il apporte. Les juifs s'inscrivent et payent leur inscription dans ces établissements. Les établissements catholiques payants sont davantage pluricommunautaire que les écoles catholiques gratuites qui accueillent principalement des chrétiens. Par exemple, le collège Moharram Bey d'Alexandrie accueille 30 % de juifs, 27 % de musulmans et 26 % d'orthodoxes. A la suite de l'affaire du père Léonce, le nombre de juifs baisse dans les écoles françaises parce qu'ils quittent les écoles catholiques. Ils vont toujours dans les écoles de la Mission Laïque, mais surtout dans celles de la communauté.

¹ Ezran, Maurice, *Histoire et culture*, Paris-Montréal, L'Harmattan, 1998, p.179.

² Abécassis, Frédéric, *op. cit.*, p.8-11.

Le mode de financement des écoles est souvent le même pour tous les types d'écoles étrangères. En plus, des subventions qu'elles peuvent recevoir d'un état ou d'une institution, elles touchent les frais d'inscriptions des élèves. Les plus démunis ont la possibilité de faire payer leurs frais d'inscription par d'autres élèves plus aisés. Les directions d'écoles cherchent à accueillir des élèves dont les parents peuvent payer et c'est pour cette raison que certaines écoles confessionnelles ont une part importante d'élèves de religion autre que celle concernées par l'établissement. La question de l'ouverture religieuse des écoles répond donc à des considérations financières.

La question des financements des écoles est au centre des politiques d'état pour assurer une influence culturelle ; le cas des écoles de la communauté l'illustre encore mieux. Les premières écoles juives sont ouvertes par les communautés dans la moitié du XIX^e siècle. Adolphe Crémieux tente dès 1840 d'installer des écoles juives en Egypte, mais ses tentatives se soldent par un échec. Les écoles créées en 1860 et 1861 au Caire et à Alexandrie reprennent les modèles des écoles traditionnelles religieuses et si des efforts sont entrepris pour dispenser un enseignement de qualité, l'organisation laisse à désirer. Les véritables initiatives entreprises pour créer un véritable réseau scolaire juif datent de la fin du siècle.

En 1860, le Conseil de la communauté juive du Caire ouvre des écoles gratuites d'enseignement religieux *Talmud Thora* et il en est de même un an plus tard à Alexandrie. Au sein même du Conseil, des comités spéciaux sont chargés d'administrer ces écoles¹. Ce sont les Comités des écoles, composés au Caire de douze membres. Ces écoles, sont surtout des écoles du niveau primaire qui dispensent un enseignement général juif qui délivre un certificat d'étude français, car elles sont en général subventionnées par le quai d'Orsay. Les langues obligatoires sont jusque dans les années 1910, le français, l'anglais l'italien et l'arabe². A partir de 1929, ces écoles sont placées sous l'autorité du ministère de l'Instruction et délivrent alors un certificat d'étude primaire égyptien. Les programmes sont revus afin de permettre aux élèves de se perfectionner en arabe et envisager de poursuivre dans le secondaire égyptien. Les professeurs des écoles des communautés sont en général formés à l'Ecole normale israélite orientale de Paris.

¹ Les comités seraient dotés de vrais statuts qu'à partir de 1920, Archives AIU, Egypte, II.B 22, 15 décembre 1920.

² Fargeon, Maurice, *op. cit.*, p. 213-215.

En plus de ces écoles communautaires, un certain nombre d'écoles ouvertes par des initiatives privées voient le jour. Ces écoles qui dispensent aussi un enseignement juif, délivrent en général un baccalauréat français. Elles naissent sous la demande des parents pour pallier les manques qui peuvent exister dans les écoles de la communauté et surtout pour proposer un enseignement juif basé sur le modèle occidental, alors que la seule alternative pour les parents désireux d'inculquer un enseignement de qualité à leurs enfants est de les inscrire dans les écoles catholiques. On appelle ces écoles privées des écoles libres car elles ne sont souvent pas subventionnées et fonctionnent grâce aux dons de membres de la communauté et des cotisations. La quasi-totalité d'entre elles sont des écoles qui dispensent un enseignement en français. Certaines importent en Egypte des nouvelles méthodes pédagogiques européennes comme par exemple, les théories psychopédagogiques allemandes. En plus de l'enseignement, ces écoles privées proposent des activités extrascolaires qui n'existent pas dans les écoles égyptiennes traditionnelles : un soin particulier est apporté aux activités culturelles comme par exemple des cours de musique, des ciné-clubs ou des débats sur l'actualité. Ce modèle d'école qui propose plus qu'un simple enseignement a tendance à s'étendre aux écoles de la communauté et participe grandement à ouvrir les élèves à la culture occidentale. Les écoles du Baron Menasce ou les écoles Jabès sont les plus connues. Elles mixent parfois la double fonction d'école et d'œuvre sociale comme l'école de la Goutte de Lait, fondé en 1915 par M. et M^{me} Isaac Benaroïo dont le but était de pouvoir fournir à chaque enfant nécessiteux un petit-déjeuner. Elle devient, par la suite, après s'être dotée de nouveaux statuts, l'orphelinat israélite de la Goutte de Lait.

C'est aussi pour éviter la scolarisation dans des établissements non-juifs que l'Alliance Israélite Universelle ouvre au Caire une école des garçons en 1886 suivie d'une école des filles en 1888. Une école mixte est créée à Tantah en 1905. Une collaboration s'instaure entre l'AIU et les Comités des écoles des communautés juives en Egypte. Il s'agit d'une délégation d'une partie de l'enseignement et de l'administration de l'école aux administrateurs de l'Alliance. Le baron Alfred de Menasce indique dans un courrier adressé au président du Comité central de l'AIU en 1908, que le comité d'administration de la *Schuole Israelitiche gratuita di Arti & Mestieri* – appelée aussi Ecole d'apprentissage israélite d'Alexandrie – est disposée à « *confier au Comité central de l'Alliance Israelite*

Universelle, la réorganisation de [son] œuvre [...]. ». Il semblerait qu'il s'agisse d'une délégation d'une partie de l'enseignement à l'AIU en échange d'une compensation financière. Dans cet exemple, le conseil administratif de l'école alexandrine attribue « *une subvention annuelle de quatre mille francs pour l'entretien et l'instruction de quatre-vingt-dix élèves* »¹. Il semblerait qu'au départ, cette école était considérée comme une œuvre de l'AIU² et qu'elle soit passée aux mains du Comité des écoles de la communauté d'Alexandrie pour des raisons financières.

A partir des années 1920, une baisse des inscriptions est enregistrée dans les écoles de la communauté juive. Entre 1933 et 1937, 2 400 élèves en moins sont inscrits dans ces écoles, soit une diminution de 27 %. En 1933-1934, 60 % des juifs sont scolarisés dans l'enseignement étranger³.

A l'inverse, les effectifs augmentent dans les écoles françaises. Les établissements de la Mission Laïque qui ouvrent au Caire en 1909 et à Alexandrie en 1920 absorbent une partie des élèves des écoles de l'AIU, ce qui rend inutile son action. Dans les pays où elle est implantée, l'AIU s'est donnée pour mission de fournir un enseignement aux populations qui n'en disposent pas alors qu'en Egypte à partir des années 1920, elle doit faire face à l'inverse, c'est-à-dire à la concurrence d'autres écoles. En 1919, l'Alliance se retire de ses écoles du Caire jugeant que sa mission est terminée. Seule l'école de Tantah perdure. Le Comité des écoles de la communauté cairote se trouve en difficulté après la fermeture des écoles de l'Alliance au Caire. Des négociations s'en suivent et l'AIU confie finalement au Comité la gestion de ses écoles cairote du quartier de l'Abbasieh, toujours propriété de l'AIU⁴. En dépit de la mission plutôt courte qu'a eue l'AIU au Caire, elle dispose d'une grande renommée. C'est vers elle que se tourne la communauté arménienne pour demander conseil et fonder ses propres écoles sur le même modèle⁵.

L'enseignement est un des outils principal utilisé par le quai d'Orsay pour maintenir une influence culturelle forte dans la vallée du Nil. L'évolution du nationalisme et la déclaration d'indépendance de 1922 ne font qu'accentuer cette politique et les efforts se concentrent sur une diffusion plus large de la langue française

¹ Archives AIU, Egypte, IB 5, 18 novembre 1898.

² Archives AIU, Egypte, IB 5, 06 août 1897.

³ Gérard-Plasmans, Delphine, op. cit., p. 328-329.

⁴ Archives AIU, Egypte, IIB 20, 30 juin 1912.

⁵ Archives AIU, Egypte, IIB 35, 14 décembre 1905.

parmi les populations "indigènes" et parmi elles, la composante juive de la société égyptienne. La clientèle des écoles des Communautés cairote et alexandrine entre exactement dans le cadre de la politique d'influence portée sur les populations locales : en 1928 par exemple, les écoles gratuites de ces deux Communautés scolarisent 2 150 élèves, dont 1 429 sont de nationalité égyptienne et 277 sont sujets ou protégés français¹.

Durant les années 1920 et 1930, le nombre de subventions accordées par la France aux établissements dans lesquels est enseigné le français augmente considérablement. De la même façon, les subventions accordées aux écoles de la Mission Laïque augmentent parce qu'elles recrutent beaucoup parmi la population juive. Les écoles des communautés sont subventionnées par la France parce qu'elles constituent un élément important de l'influence française en Egypte. Les écoles de l'AIU sont elles aussi largement financées par des fonds français².

En 1928, sur les cinquante-trois professeurs qui enseignent dans les écoles de la communauté Israélite d'Alexandrie, on compte trente professeurs de français contre seulement deux d'anglais, deux d'italiens, neuf d'hébreu et quatre d'arabe³. « *On peut même prétendre que si, aujourd'hui, la majorité de la population juive du Caire est, intellectuellement, sentimentalement et moralement acquise à la France, c'est à l'œuvre inlassable et généreuse de l'institution scolaire de la communauté israélite qu'on le doit* »⁴. Pour contrer les convoitises de l'Italie et de l'Angleterre sur les écoles des communautés juives d'Egypte qui se sont particulièrement senties dans l'entre-deux-guerres, des subventions sont accordées à de nouvelles écoles de la communauté d'Alexandrie. En 1929, l'école gratuite, l'école Menasce et le lycée de l'Union juive reçoivent chacune 5 000 francs. De plus pour fidéliser les élèves et les présidents de communautés, des examens composés d'un jury français sont organisées par le consulat de France à Alexandrie. Les écoles de la communauté du Caire reçoivent elles 7 000 francs de

¹ Gérard-Plasmans, Delphine, *op. cit.*, p. 359.

² En 1920, l'AIU reçoit 500 000 francs de subventions du quai d'Orsay. Les subventions sont de 600 000 francs à partir de 1934. *In Ibid.*, p. 358.

³ *Ibid.*

⁴ AMAEN, Service des œuvres, 360, dossier Etablissement d'enseignement, Rapport sur l'enseignement de la langue française dans les écoles de la communauté israélite du Caire, 02 février 1932 *in* Gérard-Plasmans, *op. cit.*, p. 359.

subvention du ministère des Affaires étrangères à travers le concours du Service des œuvres¹.

Il apparaît que les évolutions qui touchent la communauté juive ne répondent pas seulement à des processus de redéfinition identitaire internes à la communauté. Dans ce cas précis, la politique d'influence culturelle menée par la France porte ses fruits et s'ajoute à la volonté des dirigeants de communauté de défendre l'intégration au modèle cosmopolite.

Les questionnements qui se posent aux Juifs d'Égypte sont rattrapés par les événements qui signent les débuts d'une fragilisation de leur situation. Un écart se creuse entre leur modèle d'intégration à l'Égypte et celui qui s'opère réellement.

Chapitre 3 : Dissonance dans l'identité juive d'Égypte

Le référent cosmopolite de l'identité des Juifs d'Égypte dissone avec les évolutions politiques de la fin des années 1940.

Les difficultés faites aux Juifs pour l'accession à la nationalité égyptienne sont les premières marques d'un rejet général [I]. L'étude de parcours juifs dans le milieu du cinéma illustre la façon dont "être juif" dans l'Égypte de la fin des années 1940 suscite des crispations, notamment en raison du transfert en Égypte du conflit de Palestine entre Juifs et Arabes [II]. Déchirée de son cadre cosmopolite, l'identité égyptienne telle qu'elle pouvait se développer, ne répond plus de la société [III].

I - L'identité juive au regard de la nationalité égyptienne

L'ère libérale égyptienne instaure un climat plaçant les Juifs dans une des meilleures positions qu'ils ont pu connaître dans le monde musulman. Pour la première fois, le statut des juifs est basé sur le concept de droit civil. L'article numéro 3 de la

¹ Plasmans-Gérard, Delphine, op. cit., p. 359.

Constitution de 1923 garantit l'égalité des droits pour tous les Egyptiens sans distinction de race, de religion et de langue. Pourtant en 1948, lorsque commence l'exode des juifs d'Egypte, sur une population estimée entre 70 000 et 80 000 âmes, environ 5 000 sont de nationalité égyptienne, 30 000 sont de nationalité étrangère et 40 000 sont apatrides¹.

La déclaration du protectorat britannique sur l'Egypte en 1914 pose le problème de la nationalité. Avant la loi sur les nationalités adoptées en 1929, une longue série de mesures législatives est adoptée pour tenter de définir la nationalité égyptienne. L'enjeu est d'élaborer une politique qui nationalise à la fois les sujets locaux et les sujets ottomans. Avant la promulgation de ces lois, la notion de nationalité n'avait pas vraiment de réalité. Issue de l'héritage ottoman, elle renvoie à l'idée de sujétion à une puissance. Si le terme de *sujet ottoman* renvoie à une conception légale et concrète de la nationalité ottomane, fixée en 1869 dans le cadre des réformes du Tanzimat², des décrets sont élaborés dans les provinces dans le dernier tiers du XIX^e siècle pour élaborer la notion disparate de *sujet local*, qui s'ajoute à celle de *sujet ottoman*³. Après 1914, l'enjeu est de savoir quelles politiques seront adoptées par rapport aux sujets ottomans installés en Egypte et si la Turquie pouvait réclamer leur naturalisation en vertu de l'ancien code de la nationalité ottomane. Ce problème est débattu en 1923 lors du traité de Lausanne qui restitue aux Ottomans des anciennes provinces rattachées à Istanbul et leur donne le droit de choisir leur nationalité⁴. Toujours selon la loi de 1914, les sujets locaux ont accès à la nationalité s'ils déclarent vouloir conserver leur domicile en Egypte. Cette deuxième considération est particulièrement importante pour les juifs d'Egypte dont une grande partie, venus d'autres provinces ottomanes, s'établit en Egypte sans espoir ni souhait de retourner dans leur pays. Cependant, cette loi ne cesse d'être modifiée par des décrets et les négociations avec les Britanniques empêchent la création d'un vrai concept de nationalité égyptienne avant 1929.

¹ Shamir, Shimon, *The Jews of Egypt. A Mediterranean Society in Modern Times*, Westview Press, Boulder & London, 1987, p. 34.

² Est sujet Ottoman toute personne née de parents Ottomans ou seulement d'un père Ottoman. L'individu né sur le territoire ottoman de parents étrangers peut à sa majorité et dans les trois ans qui suivent, revendiquer la sujétion ottomane. In Shamir, Shimon, *ibid.*, p. 36.

³ La première utilisation du terme *élément égyptien* dans des documents officiels daterait de 1879. In Abécassis, Frédéric ; Le Gall-Kazazian, Anne, « *L'identité au miroir du droit. Le statut des personnes en Égypte (fin XIX^e - milieu XX^e siècle)* », *Égypte/Monde arabe*, Première série, n° 11, 1992, paragraphe 18. Mise en ligne le 09 juillet 2008. URL : <http://ema.revues.org/index296.html>

⁴ *Ibid.*, paragraphe, 33.

L'indépendance de 1922 rend primordiale l'élaboration d'une loi définitive. Une partie du débat se concentre sur l'ouverture ou non de la nationalité aux minorités juives, syriennes et arméniennes. Entre-temps, la protection des privilèges capitulaires et des minorités était passée dès 1914 aux mains des Britanniques, protection qu'elle confirme en 1922. Ces trois groupes, qui occupent une place centrale dans le mouvement d'immigration en Egypte, sont perçus comme des réfugiés, fuyant les crises économique et politique de leur pays d'origine et profitant des opportunités qu'offre l'Egypte, en s'associant aux entreprises étrangères. En parlant des Syriens catholiques, le nationaliste Mustafa Kamil a déclaré « *L'intrus, (dukhala), l'intrus ! Voila le véritable ennemi. Ils n'ont payé la générosité et l'hospitalité de l'Egypte que par l'ingratitude et la haine* »¹. En 1920, lors du traité de Sèvres – traité destiné à faire appliquer les décisions relatives aux anciennes provinces ottomanes –, la question de la nationalité égyptienne avait été abordée et un article introduit la notion de “race de la majorité”. Il se trouve que dans le recensement égyptien de 1917, les Juifs pouvaient être de race juive ou de religion juive selon des critères qui ne semblent pas très clairs². C'est une considération anecdotique car cette division en race ou religion juive disparaît dans le recensement de 1917, mais elle laisse présager la confusion qu'il existe quant au statut des juifs. Cela peut renvoyer à la juridiction sous laquelle ils sont placés et qui peut influencer la perception de leur statut.

Nombreux sont ceux qui se placent sous le statut des protections capitulaires. Depuis l'époque ottomane, elles prennent la forme d'un véritable commerce entre les familles de notables et les puissances européennes auxquelles ils achètent les postes de consul ou vice-consul³. Les familles Suarès et Mosseri détiennent des passeports italiens ; les familles Cattoui et Menasce sont placés sous la protection austro-hongroise. A l'époque contemporaine, le commerce des capitulations est toujours à l'origine de grands abus. Après les catholiques, les juifs constituent le plus grand nombre de ressortissants italiens en Egypte⁴. Un contemporain raconte une anecdote amusante à ce propos : « *Un ami, à qui l'on demandait comment et pourquoi il possédait la nationalité italienne, avait répondu "parce que le consulat d'Italie était plus près de la maison que le*

¹ Shamir, Shimon, *op. cit.*, p. 40.

² *Ibid.*, p. 39.

³ Fargeon, Maurice, *Les Juifs en Egypte*, Le Caire, Imp. P. Barbey, 1938, p. 166.

⁴ Ilbert, Robert, *Alexandrie, entre deux mondes*, Aix-en-Provence, Edisud, 1988, p.140.

consulat de France ». ¹ Le statut légal peut en effet influencer sur la perception des juifs dans la société. Les juifs ottomans peuvent être d'abord perçus comme Juifs, puis comme Syriens, Libanais, Turcs ou autres, tandis que les juifs européens sont d'abord perçus comme Français ou Italiens, puis comme Juifs ².

La loi sur les nationalités est finalement promulguée en 1929. Les Ottomans et sujets locaux ont droit de fait à la nationalité égyptienne s'ils sont installés en Egypte à la date du 30 août 1924, date de l'entrée en vigueur du traité de Lausanne. Ceux arrivés en Egypte après le 5 novembre 1914 (date de la déclaration franco-britannique de guerre à la Porte) doivent faire une demande. Les immigrants arrivés après 1924 se trouvent dans une situation floue.

C'est le processus d'acquisition de la nationalité plutôt que le fait de pouvoir en jouir qui peut expliquer que la moitié des juifs d'Egypte se soient retrouvés apatrides en 1948. La somme de cinq livres nécessaires à l'obtention du certificat de nationalité a pu avoir un effet dissuasif pour les classes populaires. De plus, pour cette partie de la population, qui dans les années 1920 et 1930, représente environ un quart des juifs d'Egypte, le premier référent reste la communauté et non l'Etat. L'idée même de "nationalité" peut leur être étrangère et se traduire par un certain désintérêt de leur part à prendre les dispositions nécessaires à l'attribution de celle-ci. Une certaine discrimination administrative visant les juifs aurait consisté de la part des agents, à demander systématiquement aux membres de la communauté qui avait le statut de sujet local ou ottoman, les documents officiels qui pourraient attester de leur installation ancienne en Egypte, alors que pour les autres groupes, une simple déclaration sur l'honneur et le témoignage d'un proche suffisait ³. Quant aux juifs qui étaient de nationalité étrangère, très peu de demandes aboutissent. Entre 1929 et 1949, seuls 388 étrangers ont eu accès à la nationalité égyptienne. En réalité, le sous-entendu dans la politique d'octroi de la nationalité serait : « *Tous les assimilés, mais rien que les*

¹ Roland Bertin, Site internet de l'AJOE http://www.ajoe.org/histoire_tribunaux.htm

² Jaccarini Saenz-Diez, Huguette, *Juifs d'Egypte, de la déclaration Balfour à 1948*, (thèse) Paris, Université Panthéon Sorbonne, 1983, p. 193.

³ Shamir, Shimon, *op. cit.*, p. 56.

assimilés ». « *L'Égypte n'a tenu à accorder sa nationalité qu'à des assimilés, peut être parce qu'elle est justement un des cadres nationaux où gravitent le plus d'inassimilés* »¹.

L'article 6(4) de la loi de 1929 ouvre la nationalité aux étrangers « *si l'étranger se rattache par la race à la majorité de la population d'un pays de langue arabe ou de religion musulmane* ». L'affiliation avec les pays arabo-musulmans porte le terme sur une conception de l'arabité musulmane en tant que civilisation et non de religion. Cette distinction est complètement perdue dans les faits. La distinction entre étranger et Egyptien cristallise le débat qui est porté en terme culturel, plus que réellement racial. Dans les débats qui ont lieu au Parlement à propos des conditions à fixer pour la naturalisation des étrangers, « *si l'avis de la Commission montre, parmi des députés wafdistes, une conscience aiguë de la préférence nationale, la réponse du ministère, plus pragmatique, semble dire " on sait bien, dans le fond, qui est étranger et qui ne l'est pas ", et livrer à la pratique agrémentée de lenteurs administratives la responsabilité de trancher sur la naturalisation d'un postulant* »².

La loi résulte d'un long processus qui s'étend de 1914 à 1929 et qui accompagne l'indépendance de 1922, dans une période donc, où le nationalisme libéral est à son apogée. Mais l'application de la loi prend cadre dans les années 1930 et 1940 alors que l'idéologie des partis radicaux touche dans des proportions de plus en plus importantes la population égyptienne et les milieux politiques. Une rhétorique antijuive se construit, elle transfère sur les plus pauvres et les plus arabisés de la population juive, l'image des éléments les plus visibles, les plus riches et les plus occidentalisés de la communauté juive. Malgré la diversité de conditions et d'origines qui caractérise particulièrement les Juifs d'Égypte, le Juif devient l'étranger occidental alors que l'occidentalisation est un phénomène qui touche aussi bien la bourgeoisie juive, musulmane que chrétienne. La formulation ambiguë et l'application aléatoire de la loi plaçaient les minorités sous l'arbitraire des administrateurs. Shimon Shamir estime qu'environ la moitié de la population juive aurait pu prétendre à la nationalité égyptienne, que ce soit les juifs autochtones, les migrants sépharades arrivés depuis plusieurs siècles ou les migrants venus de l'Empire ottoman depuis la fin du XIX^{ème} siècle jusqu'en 1914, soit environ 40 000 personnes. Seuls 5 000 Juifs sont enregistrés comme Egyptiens lors du

¹ Ghali, Paul, *Les Nationalités détachées de l'Empire ottoman à la suite de la guerre*, Paris, Loviton et Cie, 1934, p. 135, 146.

² Abécassis, Frédéric, *Le Gall-Kazazian, op. cit.*, paragraphe 44.

recensement de 1937. Ce sont les Juifs issus de l'Empire ottoman immigrés depuis la fin du XIX^{ème} qui ont en majorité effectué la démarche en vue d'obtenir la nationalité alors que les juifs locaux, n'y portant peut-être moins attention ne s'y sont pas attachés bien que la protection des minorités dépendait encore des autorités britanniques.

En 1937, le traité de Montreux abolit le statut des capitulations et donc la sujétion à une puissance étrangère. Une période transitoire de douze ans (jusqu'en 1949) est laissée aux sujets ou protégés des puissances européennes pour régulariser leur statut, soit avec les autorités compétentes égyptiennes ou européennes. 40 000 juifs sont de fait apatrides : ce sont donc les juifs pour qui la nationalité a été refusée ou qui n'en ont jamais fait la demande. En juillet 1947 la loi sur les compagnies fixe à un minimum de 75 % le taux d'administrateur de nationalité égyptienne et à 90 % le taux de travailleurs Egyptiens dans les sociétés par actions. Une vague de licenciement s'en suit qui laisse de nombreux apatrides et étrangers sans emplois et parmi eux de nombreux Juifs. La Communauté juive du Caire ouvre un bureau de conseil pour soutenir les demandes de naturalisation. A la fin de l'année 1947, mille nouvelles demandes sont enregistrées chaque semaine. Celles qui aboutissent sont très rares¹. De plus, dans les années d'après-guerre, l'accès des Juifs à la nationalisation est rendu plus difficile en raison des restrictions en la matière apportées par les politiques européennes. De ce fait, la nationalité égyptienne devient, en plus d'être attractive, le seul moyen d'échapper à une absence de papier.

Cette nouvelle donne est accompagnée d'une arabisation de la société qui par des mesures législatives impose l'utilisation de l'arabe dans les administrations et les entreprises. Un phénomène d'arabisation touche les Juifs : il exprime aussi bien la volonté de prouver qu'une intégration est possible, que l'inquiétude que suscite chez les Juifs cette situation délicate.

La guerre en Palestine en 1948, porte un coup dur à l'attitude déjà négative envers les Juifs. A cette date, plus aucune demande de naturalisation n'aboutit. La question n'est plus de savoir comment naturaliser les juifs apatrides ou étrangers, mais plutôt comment retirer la nationalité à ceux qui en sont dotés. La nouvelle loi de 1950 complique encore l'accès à la nationalité et facilite la dénaturalisation. La fin des années

¹ Shamir, Shimon, op. cit., p. 59-60.

quarante et le début des années cinquante s'accompagnent des premiers départs et expulsions. Des Juifs sont incités à partir par les autorités sous des prétextes divers et aléatoires – certains sont arrêtés pour communisme ou sionisme. D'autres décident par eux-mêmes de quitter le pays en vue de la situation qui se dégrade. Lors de leur départ, leurs passeports sont détruits.

A posteriori, nous remarquons que des initiatives ont été prises dès les années vingt pour faire reconnaître la légitimité de la présence juive dans la nation égyptienne. En 1925, la création d'une société d'études historiques juives d'Égypte vise clairement à intégrer l'héritage juif dans le cadre national. La même année, Haïm Nahum Effendi est le premier rabbin à devenir grand rabbin d'Égypte et non seulement du Caire ou d'Alexandrie. Il est par ailleurs, le fondateur de la Société royale de la langue arabe, ce qui représente une vitrine de marque pour la représentation de la communauté juive aux yeux de la société égyptienne. L'ouvrage de Maurice Fargeon, *Les juifs en Égypte* publié au Caire en 1938 et dédié au roi Farouk, peut être perçu comme une histoire générale visant à légitimer la présence juive en Égypte. Il élargit la notion de *nation* égyptienne à une entité « *fixée dans son type national depuis la plus haute antiquité. [...] L'Égyptien moderne n'est pas arabe, mais arabisé [...]* »¹. Cette conception de la nation intègre plus certainement les minorités aux débats sur la nation.

Dans la fin des années 1940, l'exclusion des Juifs de la société est amorcée. Les premiers départs se font sentir ; le but n'est pas ici de montrer dans quelles conditions ils s'opèrent. Pour rendre compte de l'éviction juive du "nouvel ensemble culturel" né des évolutions politiques égyptiennes, nous avons décidé encore une fois de se baser sur l'exemple du cinéma, au travers des parcours de personnalités juives qui l'ont marqué.

II - Des parcours juifs en Égypte : expériences juives dans le cinéma égyptien

Le cinéma national égyptien émerge grâce aux transferts culturels qui existent entre les populations locales et étrangères ; transferts qui s'opèrent dans le cadre de la société cosmopolite d'Égypte² La créativité, émanant de ces échanges, témoigne de

¹ Fargeon, Maurice, *op. cit.* p. 61.

² Voir Chapitre 3, III, Deuxième partie.

l'influence de la culture occidentale sur des objets, comme le cinéma égyptien, qui deviennent des expressions à part entière de la culture arabe.

L'âge d'or du septième art égyptien se situe dans les années trente alors que la nation est en pleine réformation politique. Les différents acteurs impliqués dans le cinéma participent donc, directement ou non, à la formation d'une culture nationale. L'étude des parcours de personnalités juives dans l'industrie du cinéma décrit des exemples singuliers qui illustrent des expériences de Juifs dans la société égyptienne.

Durant les deux premières décennies du XX^{ème} siècle, qui sont les premières années d'exploitation du cinématographe en Egypte, des Juifs sont présents dans toutes les activités rattachées à cette nouvelle industrie. On les retrouve dans la distribution de bandes importées d'Occident, dans la gestion de salles de projection ainsi que dans les métiers liés aux techniques de production : éclairage, montage, opérateur et ingénieur du son¹. Les immigrés ashkénazes auraient eu un rôle important dans l'import en Egypte des techniques de tournage. Plus tardivement, ce sont notamment les juifs allemands réfugiés en Egypte dans les années 1930 qui se seraient spécialisés dans les fonctions de techniciens éclairagistes, emmenant avec eux leur savoir-faire acquis dans les studios berlinois².

Des réalisateurs ou acteurs juifs sont devenus des personnalités importantes dans le monde du cinéma égyptien. Cependant, en fonction que se crispent les tensions autour de la communauté juive dans les années 1940 et 1950, leurs carrières semblent illustrer les dissonances qui apparaissent entre l'identité égyptienne et la judéité.

Le réalisateur Togo Mizrahi fait partie des pionniers du cinéma égyptien. Né à Alexandrie dans une famille juive d'origine italienne en 1901, il réalise trente-trois longs métrages entre 1930 et 1944 et plusieurs de ses films sont considérés comme des classiques du cinéma égyptien. Il découvre le cinéma pendant les séjours qu'il effectue en France et Italie dans le cadre de ses études. Ses premiers courts métrages sont tournés à Paris, Rome et Venise.

¹ Sagui Bizawe, Eyal, « *ha-Teatron veba-Qolnoha* » in Nahem, Ilan, *Mitsraïm*, Jérusalem, Institut Ben Zvi, 2008, p. 168, (trad : « *Le théâtre et le cinéma* » in *Egypte*).

² « [...] Salah Abou Seif regrette que les grands directeurs de la photo berlinois aient été chassés par Nasser parce qu'ils étaient Juifs et que Togo Mizrahi se soit exilé en Egypte ». Mitterrand, Frédéric, *Le Festival de Cannes*, Paris, Laffont, 2007.

En 1931, il écrit, réalise et produit son premier film muet, *al-kokayin*, (“Cocaïne”) qui appartient au genre dramatique et traite des méfaits de la drogue au sein des couches populaires. Ses budgets étant limités, il ne peut pas faire tourner les acteurs célèbres du théâtre égyptien, ce qui donne une touche moins théâtrale – et par conséquent plus naturelle – à ses films par rapport aux autres films contemporains¹. Il y tient le premier rôle sous le nom d’Ahmed al-Mashriqui. A ses côtés apparaissent son frère, sous le nom de scène d’Abdel Aziz al-Mashriqui ainsi qu’une autre actrice juive, Jenian Rafat. Suite au succès de ce premier film, il acquiert un cinéma à Bacos à proximité d’Alexandrie et le transforme en studio de cinéma qui fait partie des plus modernes et des plus sophistiqués d’Égypte².

Le film, *Khamsat alaf wa-wahid*, (“5001”) , produit en 1932, est le premier d’une série de cinq films qui suivent les aventures de Chalom, un juif un peu naïf issu des classes populaires. En 1934 sort le deuxième film de la série, *Al Mandouban*, (“Les Délégués”), dans lequel apparaît sa tante Esther Mizrahi. C’est un mélodrame qui correspond plus au goût du public égyptien³. Dans ces films, Togo Mizrahi fait souvent appel à des acteurs juifs comme Jenian Rafat, Bahiga Almahadi ou Satla Bouzaglo. En 1937, dans *Al’Izz bahdala*, (“Le luxe est une malédiction”), le rôle de la mère juive est tenu par l’actrice juive, Victoria Farhi. Nous voyons ici sans conteste qu’il tire une influence du cinéma américain, l’image de la mère juive ayant été inventée par les studios hollywoodiens.

« *Le cinéma égyptien a chanté avant de savoir parler* »⁴. L’apport principal de Togo Mizrahi au cinéma égyptien est d’avoir participé à forger le style même du fameux mélodrame musical égyptien qui s’exporte dans tout le monde arabe. Alors que la langue arabe varie selon les régions, les chansons sont comprises et reprises par tous les publics arabes du golfe jusqu’à l’océan atlantique. Après que Togo Mizrahi ait déménagé ses studios au Caire, appelés alors *l’Hollywood sur Nil*, il révèle au cinéma la star de la chanson Leïla Mourad dans ses premières comédies musicales en 1941, dans *Leïla bint*

¹ Wassef, Magda, « L’image du juif dans le cinéma égyptien », *Cinémaction* n°37 « Cinéma et Judéité », 1986, p. 222-228.

² In « L’énigme du Sphinx I », *Les Cahiers du Cinéma*, n° 50, août-septembre 1955, il est dit que ces studios sont les premiers construits en Égypte.

³ Deux autres films de la série sont *Shalom al tourgman*, –, *Chalom l’interprète* – en 1935 et *Shalom al Riyadi*, – Chalom le sportif –, en 1937.

⁴ Yves Thoraval dans « Hollywood sur Nil » (film documentaire), réalisation : Boukhemal, Saïda, production : Potlach, Paris, 2003.

al Rif, – Leila, fille de la campagne – et en 1943, *Leila* adapté de *La Dame aux camélias* et qui reste à l'écran pendant quinze semaines.

Selon Magda Wassef, historien du cinéma égyptien, Togo Mizrahi portait un intérêt particulier à l'image et avait recours au photomontage pour exprimer le passage du temps et la chronologie des évènements. Il n'avait pas souvent recours aux dialogues, « *alors que la redondance et surtout la narration par le dialogue étaient le lot de tous les autres films à l'époque* »¹. La carrière brillante de Togo Mizrahi se finit d'une façon brutale. Les profits de son film *Salama* sorti en 1945 dans lequel joue Oum Kalthoum lui échappent et reviennent à son distributeur. Ce coup porté à sa situation économique² détériore sa santé physique et mentale. En 1956, il quitte l'Égypte comme la grande majorité de la communauté juive et immigre en Italie où il meurt en 1986.

La Cendrillon du cinéma égyptien est l'un des surnoms que l'on prête à Leila Mourad. Nous avons déjà évoqué sa carrière de chanteuse, qui est en fait indissociable de sa carrière d'actrice de cinéma. Elle apparaît à l'écran à l'âge de 17 ans après avoir été choisie par la productrice Bahiga Hafez pour interpréter les chansons du film *Al Dahaya*, ("Les victimes"), de Ibrahim Lama. Elle connaît son premier grand succès en 1938 avec *Yahia el Houb*, ("Vive l'amour") de Mohamed Karim pour lequel elle partage l'affiche avec la star du cinéma égyptien Mohamed Abdel Wahab. C'est grâce à Togo Mizrahi que sa carrière s'envole et que son jeu d'actrice se révèle vraiment. En 1941, dans le film *Leila Bint al-Rif*, ("Leila, fille de la campagne"), elle joue le rôle d'une jeune villageoise, symbolisant l'Égypte du peuple alors que dans ses films précédents, elle incarnait généralement des femmes issues de l'aristocratie. Le thème même du film de Togo Mizrahi illustre cette volonté de filmer l'Égypte du peuple. Le couple sur qui se concentre l'intrigue du film symbolise la rencontre entre les valeurs occidentales, associées dans le film à la perversion du mari et les valeurs traditionnelles de l'Égypte symbolisée par Leila. Dans les films de Togo, contrairement à Shalom qui incarne le juif, Leila Mourad incarne l'Égyptienne³.

C'est l'import en Égypte du conflit au Proche-Orient qui porte atteinte à la carrière de Leila Mourad. Dès le début des années cinquante, et ce malgré sa conversion

¹ Wassef, Magda, *op. cit.*, 1986, p. 224.

² Est-ce dû aux mesures qui visent à nationaliser l'économie égyptienne à partir des années quarante et en exclure les étrangers et les juifs ?

³ Sagui-Bizawe, Eyal, *op. cit.* p. 171.

à l'Islam après avoir épousé le comédien Anouar Wagdi, des rumeurs accusent Leïla de soutien à Israël. Avant que ces accusations ne soient réfutées par le Général Naguib, ses films sont boycottés jusqu'à Alger où les affiches sur lesquelles elle apparaît ont du être retirées¹. A partir de ces années, sa carrière est occupée principalement par des manifestations de son soutien à la nation. Des photos d'elle voilée et lisant le Coran sont publiées dans la presse et en 1952, elle assiste aux cérémonies données à l'occasion de la révolution des officiers libres. Elle aurait monté sa boîte de production *Les Films el-Kawakeb* dont le seul film qui en sort, *L'amour, la vie* a pour toile de fond la guerre en Palestine. En 1955, elle joue dans son dernier film, *al-Habib al-Mag'houl*, ("L'amoureux inconnu"), de Hassan al-Saïfi et cesse toute apparition publique jusqu'à sa mort survenue au Caire en 1995².

L'actrice Raqia Ibrahim (Rachel Abraham Levi de son vrai nom) née au Caire en 1919, tourne dans plus de vingt films entre 1934 et 1954. Elle connaît de grands succès comme dans *Salaa fi khay*, ("Salama va bien") de Niazi Mostafa et avec le grand acteur Naguib al-Rihani et aussi, dans *Zeinab* de Mohamed Karim pour lequel elle représente l'Égypte au festival de Berlin. Elle immigré vers les Etats-Unis dans la deuxième moitié des années cinquante. Des rumeurs l'accusent alors de faire partie de l'équipe chargée de la communication d'Israël à l'ONU³.

Negma Ibrahim, né au Caire en 1911, est une des seules actrices juives de cinéma et de théâtre à avoir eu une carrière qu'elle a poursuivi toute sa vie. Elle abandonne ses études tôt pour intégrer la troupe de Nagib al-Rihani. Sa première apparition sur les écrans date de 1933, dans *al-Zawag*, ("Le mariage") de et avec l'actrice-productrice Fatma Rushdi. Elle se spécialise dans les rôles de femmes dures et méchantes. Son plus grand succès arrive en 1953, avec *Rayya wa-Sakina*, ("Rayah et Sakinah"). Ce film relate une histoire vraie de deux sœurs qui ont assassiné dans les années 1920, dix-sept jeunes filles de l'aristocratie alexandrine. Elle adapte ce fait divers en pièce d'après un texte écrit par son mari Abbas Younis.

Engagée politiquement pour les Officiers libres, elle se positionne clairement contre l'Etat juif et joue dans les années 1950 et 1960 dans deux pièces intitulées *Retour*

¹ « L'énigme du Sphinx I », *Les Cahiers du Cinéma*, n° 51, octobre 1955, p. 44.

² *Ibid.* p. 172.

³ Sagui-Bizawe, Eyal, *op. cit.*, p. 74.

de Palestine et *Le sioniste*. Elle reçoit une médaille du gouvernement égyptien en 1963 pour son apport à la culture Egyptienne. Elle meurt au Caire en 1976¹.

D'autres acteurs juifs ont connu une certaine notoriété dans le cinéma égyptien : Elias Moadbab, spécialisé dans les rôles du Libanais typique avec son accent *shimi*. La sulfureuse Camélia, (Liliane Victor Cohen) tourne dans dix-neuf films en seulement quelques années avant de mourir dans un accident d'avion en 1950. Albert Mouribi, né dans le *haret el-yahud*, plus connu sous le nom de Pilpel al-Masri, du nom du personnage qu'il incarne dans plusieurs films des années 1930. Myriam Benguigui alias Fazia Rushdi, née en 1923 à Alexandrie est connue pour son rôle dans *al-Abriyaa* du grand réalisateur Ahmed Bradakhan. Yossef "Jo" Sasson originaire d'Irak joue dans plusieurs films du turc Wedad Orfi. La danseuse du ventre, Kitty a exercé son talent dans plusieurs films des années 1940. Pipi Youssef est à l'instar de Negma Ibrahim, une des rares actrices dont la carrière se poursuit jusqu'à sa mort dans les années 1990. La plupart des autres acteurs, ci-dessus cités, cessent leurs carrières dans les années 1950².

Victor Stoloff naît en 1913 à Tachkent de parents juifs Russes qui immigrent à Alexandrie en 1915 ; il s'installe aux Etats-Unis avant la deuxième guerre mondiale. Il est surtout connu pour sa carrière hollywoodienne qu'il effectue en tant que monteur, opérateur et aussi auteur.

En Egypte, il crée en 1934 la première société d'actualité cinématographique, *Giaridat al Sharq al-Nattiqa*, ("Les Ciné-actualités sonores d'Orient"), patronné par le roi Fouad. En 1997, dans une collection du MoMa de New York, un de ces films réalisé en Egypte en 1937 est redécouvert : *Siwa fata al sah'ra*, ("Siwa garçon du désert"). Le film est vraisemblablement le premier documentaire de fiction Egyptien. Tourné à Siwa, oasis en plein désert, à proximité de la frontière libyenne, Victor Stoloff ne fait pas appel à des acteurs, mais directement aux populations qui vivent autour de l'oasis. Le film s'intéresse à la vie quotidienne des Bédouins qu'il met en scène afin d'illustrer le conflit qui les oppose avec une autre tribu³.

(Voir Annexe 6, p. 212)

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 76.

³ Farid, Samir, « Miracolo a New-York. Stoloff », in Bazzoli Maria Silvia ; Gariazzo, Giuseppe (dir.) *Onde de desiderio, Il cinema egiziano dalle origini agli anni Settanta*, Turin, Torino Film Festival, 2001, p. 97-105. (Contient interview de Victor Stoloff).

L'invention du dessin animé égyptien est due à une famille juive. Originaire de Biélorussie, la famille Frenkel s'établit à Alexandrie en 1914. Ils ouvrent une librairie et se spécialisent dans la confection de meubles. Le père et les trois frères Salomon, David et Harry se passionnent pour les *cartoons* américains. Les innovations techniques de la production animée américaine étant jalousement gardées, ils parviennent à réinventer la technique pour fabriquer un premier film d'animation *Mish Marco Monkey*, dont le héros est un singe. Il leur a fallu pour cela 10 000 dessins. Le film sort dans les salles à la fin des années 1920.

Leur technique se développe et répondant aux reproches qui ont été faits à leur première production de ne pas s'inspirer assez de l'environnement égyptien, ils sortent en 1935 *Mafish Feida*, ("Rien à faire") qui reste trois mois à l'affiche. La revue *La bourse Egyptienne* du 25 mai 1935 titre :

« Mickey Mouse a un frère égyptien grâce à la première réalisation des frères Frenkel. [...] Comme les Mickey Mouse et les Betty Boop d'Amérique, l'Égypte a aujourd'hui son Mish-Mish Effendi national. C'est le héros du premier dessin animé égyptien projeté cette semaine au Cosmograph »¹.

Le nouveau héros est Mish Mish Effendi, coiffé d'un tarbouche. Il est visiblement inspiré par les *cartoons* américains, mais évolue dans un décor fait de mosquées, de pyramides et côtoie des *fellahin*, des *cheikhs* et des danseuses du ventre. Mish Mish est le héros de six films réalisés entre 1935 et 1950. Le succès est si grand que le ministère de la Défense pour soutenir l'emprunt d'Etat destiné à moderniser l'armée leur commande un film, *Mish Mish Effendi in National Defence*². En plus de ces films, ils réalisent aussi des publicités³ et des commandes privées comme par exemple, pour le Club automobile royal du Caire. En 1950, ils immigrent à Paris et Mish Mish devient Mimiche. Ils

¹ Cité sur le site de l'AJOE (Association des Juifs Originaire d'Egypte), « Les frères Frenkel, pionniers du dessin animé arabe » URL : http://www.ajoe.org/portrait_mishmish2.htm

² Dans ce film, nous pouvons voir une dame qui donne son collier sur lequel est accrochée une étoile de David, au personnage venu demander sa participation pour l'effort de guerre.

³ Conservés au CNC.

continuent en France leur production, mais ne retrouveront jamais le succès qu'ils ont connu en Egypte¹.



Figure 13 : Mish Mish, le personnage créé par les frères Frenkel

Les parcours de juifs dans le cinéma sont des exemples qui sont certes singuliers, mais qui renferment des logiques applicables à l'ensemble de la communauté. Ils rendent compte d'expériences individuelles de la confrontation entre judéité et société égyptienne, dont les déterminismes sont nécessairement reproduits par le vécu collectif juif en Egypte. Etant pourtant une expression de l'intégration des juifs à la culture égyptienne, ces expériences attestent d'une redéfinition de l'identité culturelle égyptienne qui ne peut plus intégrer – et même exclure – sa composante juive.

III - L'illusion du cosmopolitisme

Le resserrement de l'identité égyptienne sur l'arabité musulmane se double d'une exclusion de tous les éléments perçus comme étrangers. Cependant, cette exclusion recouvre une réalité bien plus large que la lutte contre l'occupant britannique et la présence des colonies étrangères. En se radicalisant, le discours politique a faibli la position des minorités dans la société égyptienne. Il paraît clair que la dégradation de la situation des juifs en Egypte résulte à la fois de leur assimilation – quelle que soit leur origine, leur catégorie sociale ou leur opinion politique – à l'image de l'étranger et du transfert en Egypte du conflit qui oppose Juifs et Arabes en Palestine. Notre but n'est pas

¹ Cleven, Doris, « Lumières d'Egypte : les frères Frenkel », Lettre Festival et Marché International du Film d'Animation (MIFA), Annecy, Festival international du Film d'animation, 26-31 Mai 1997.

ici de comprendre pourquoi se construit cette “étrangeté” du juif, mais de voir ce qu’elle revêt d’un point de vue culturel.

L’intensité des processus d’acculturation entre modèle arabe égyptien et modèle occidental donne naissance à une culture singulière, la culture cosmopolite, qui ne peut s’exprimer que dans le cadre des sociétés urbaines d’Egypte ; là où populations locales et étrangères se côtoient. Une identité particulière a pu se développer chez les acteurs qui prennent part à cette société, en intégrant les références culturelles nées du cosmopolitisme. Avec la mise à mal politique du modèle cosmopolite, c’est toute une identité qui, ne trouvant plus de répondant dans la société qui l’entoure, ne peut plus s’exprimer. Les expressions de cette identité paraissent être *a posteriori* des illusions du cosmopolitisme.

L’adoption généralisée d’éléments culturels, locaux ou importés, influe sur la création identitaire des individus qui participent du milieu cosmopolite d’Egypte. Un effet d’aplanissement des différences peut se faire sentir alors même qu’une solidarité se construit *via* l’appropriation de références culturelles communes. Parmi elles, l’usage de la langue est un médium essentiel de l’expression identitaire cosmopolite.

L’utilisation du français est un facteur qui permet de créer une cohésion dans la pluralité qui caractérise la société égyptienne. Les populations arabophones les plus assimilées au cadre cosmopolite – comme l’est une grande partie des Juifs d’Egypte – peuvent perdre l’usage de l’arabe en l’espace d’une ou deux générations. Cependant, la langue française subit les influences et les apports des différentes communautés, à tel point que l’on pourrait presque parler d’un idiome propre au cosmopolitisme égyptien.

« [...] Comment comprendre le sens réel des mots arabes dialectaux, anglais, italiens, grecs... et surtout les distorsions grammaticales, auxquelles les usagers du français appartenant à diverses nationalités ont soumis le français, devenu langue commune des grandes agglomérations ? »¹

A la fin des années vingt, Roland Dorgelès² s’amuse d’une faute de français qu’ont l’habitude de faire les femmes juives d’Egypte : « *j’ai bien passé hier* » à la

¹ Luthi, Jean-Jacques, *En quête du français d’Egypte*, Paris, L’Harmattan, 2005.

² Dorgelès, Roland, *La caravane sans chameaux*, Fontenay-aux-Roses, Albin Michel, 1928.

place de « *j'ai passé une bonne journée, hier* ». Ce pourrait être une faute issue d'une traduction trop littérale du judéo-espagnol vers le français¹.

Il y a dans *ce* langage commun un nombre important de subsistances linguistiques dans ce qui touche à l'affect et aux expressions populaires. Même si en soi ces subsistances témoignent de l'abandon des langues *secondaires*, parlées dans le cadre privé – comme le grec, l'arabe, l'italien, le judéo-espagnol, le judéo-vénitien et autres langues – elles restent néanmoins des empreintes qui se rattachent à un ensemble culturel : « *Même si je ne parle pas l'arabe, la présence de ces mots et expressions arabes utilisées à la maison faisaient que je me considérais de culture arabe* »². (Voir Annexe 7, p. 213)

Alors que cet usage métissé du langage peut s'apparenter pour ses locuteurs à une expression de leur identité égyptienne – celle qui née dans le cosmopolitisme – la non-reconnaissance de l'apport étranger dans la culture nationale qui prend forme, crée un décalage entre leurs façons de se sentir Egyptiens et celle que les évènements politiques semblent dessiner.

L'idée d'une identité née dans le cosmopolitisme trouve un répondant dans la notion de *levantinisme* développé par Jacqueline Kahanoff³. L'auteure naît en 1917 au Caire dans une famille juive d'origine tunisienne par la mère et irakienne par le père. Au travers de son expérience égyptienne – qu'elle raconte dans ses écrits – elle théorise l'idée de *levantinisme* comme étant le modèle social de coexistence qui s'opère dans les sociétés de l'Orient arabe. « *Etre Levantin, c'est vivre dans deux mondes – ou plus – en même temps, sans en appartenir vraiment à aucun* »⁴.

Alors que le terme de Levantin renvoie à une image ambiguë et assez négative dans la culture occidentale, en le conceptualisant, elle induit une reconnaissance de la richesse culturelle née du métissage oriental. Plus que le modèle social cosmopolite,

¹ Francisation de l'expression espagnole « *lo paso bien* ».

² Interview Joe Chalom, Paris, novembre 2012. Né à Alexandrie en 1934 de parents originaires d'Alep. Son père arrive en Egypte en 1889 à l'âge de 6 mois. La famille de sa mère s'installe à Beyrouth de 1910 à 1930, date à laquelle sa mère immigre en Egypte. Beyrouth étant un des centres de la culture arabe, sa grand-mère maternelle ne parle que l'arabe alors que du côté paternel, l'usage du français est déjà répandu.

³ Jacqueline Kahanoff (1917- ?) née au Caire dans une famille d'origine tunisienne – la famille Chemla qui détienne les grands magasins du même nom au Caire – par la mère, est Irakienne par le père.

⁴ Nissim Rejman, cité in Jacqueline Kahanoff, *Mongrels of marvels, the Levantine writings of Jacqueline Shohet Kahanoff*, Stanford, Stanford University Press, 2011, p. xxii.

c'est donc l'interaction culturelle entre les différents groupes et ses effets sur l'édification d'un nouvel idéal qui caractérise le modèle cosmopolite égyptien.

Les écrits d'auteurs de culture occidentale qui ont connu l'Égypte à l'heure du cosmopolitisme, restituent une vision sensitive qui leur est propre, de leur lien avec l'Égypte ; lien dont nous comprenons qu'il puisse être différent de celui qui unit les auteurs égyptiens de culture arabe à l'Égypte. Nous pouvons nommer *Quatuor d'Alexandrie* de l'anglais Lawrence Durrell par exemple ou bien l'Italienne Fausta Cialante, qui elle aussi associe au *levant* ses inspirations égyptiennes dans *Balata Levantina*. Une multitude d'auteurs d'expression française ont écrit – et parfois d'une façon très avant-gardiste – sur leur Égypte : Edmond Jabès, Albert Cossery, Andrée Chédid, Robert Solé et bien d'autres. Ces œuvres ne se contentent pas de restituer le cadre particulièrement éclectique et coloré de la société égyptienne ; elles paraissent le défendre. L'idée même du cosmopolitisme est au centre de ces œuvres. L'expérience égyptienne de ces auteurs est synonyme d'expériences culturellement récréatives par lesquelles passe leur sentiment d'appartenance à la société nilote.

Exprimant un caractère égyptien, le cosmopolitisme prend la forme d'un ensemble qui se veut constitutif d'une culture nationale. La dissonance entre étranger et Égyptien ne paraissait peut-être pas aussi évidente avant les années 1950. Le *khawaga*, l'étranger se sent intégré comme tel à la société égyptienne. Le minoritaire fait partie de ce modèle social basé sur le mélange entre communauté et qui est partie prenante dans cette identité égyptienne. « *Malgré nos origines diverses, c'est le fait de dire qu'on était des juifs égyptiens qui nous rattachaient à l'Égypte* »¹.

La représentation qui est faite des minorités dans la culture populaire égyptienne exprime les évolutions auxquelles est confronté l'état culturel cosmopolite. Ces représentations prennent des marches différentes en fonction du rôle que les minorités représentent dans l'édification de la nation égyptienne. Dès la fin des années 1940, une image dépréciative du juif commence à apparaître. En 1949, le personnage de Rakel, la juive dans le film *Fatima, Marika wa Rakel*, de Hilmi Rafla révèle un caractère avide et

¹ Interview Joe Chalom

fourbe. A partir des années 1950, l'apparition de juifs dans le cinéma renvoie presque systématiquement à l'ennemi¹.

Le contexte politique dans lequel à partir des années 1920 s'est développé le cinéma égyptien l'a incité à défendre une certaine idée de l'unité nationale. Unité qu'il ne choisit pas de montrer à travers une image de coexistence et d'égalité entre communautés, mais plutôt dans la valorisation de l'élément musulman majoritaire. Dans cette mesure, les rôles de Coptes, Nubiens ou Juifs sont relégués au second rôle et revêtent une fonction comique. Le non Egyptien doit susciter l'hilarité du spectateur. Cependant, dans les années 1930, qui sont celles de l'âge d'or du cinéma égyptien, les personnages de Juifs sont peu présents. Ils sont nettement moins représentés que les Coptes ou les Nubiens. Cela peut s'expliquer entre autres par leur faiblesse numérique par rapport aux autres groupes ou par la difficulté de fixer un archétype du Juif. A l'inverse, les Nubiens, venus de Haute-Egypte, constituent une minorité facilement "croquable" ; non seulement par la couleur de peau et le costume, mais aussi par l'image rattachée à la caste de serviteurs qu'ils constituent dans les grands centres urbains d'Egypte. Les acteurs Osman el-Baset et surtout Ali al-Kassar se spécialisent dans ces rôles. Le second doit sa notoriété à Togo Mizrahi qui dans ses films, participe à former l'archétype du Nubien bon, mais naïf, exubérant et maladroit. La grande vedette Nagib al-Rihani est quant à lui, spécialisé dans les rôles de Coptes.

Dans les années 1930 et 1940, la plupart des films où apparaissent des personnages de Juifs sont le fait des productions de Togo Mizrahi. Dans la série des cinq films qu'il tourne dans ses studios d'Alexandrie entre 1933 et 1937, il crée littéralement la représentation du Juif dans le cinéma égyptien. Interprété par l'acteur Léon Angel, alias Chalom, le personnage du Juif naïf est étroitement associé à ce qu'on appelle dans le folklore égyptien, un *ibn balad*, un enfant du peuple. Il est issu des classes populaires citadines et partage avec la majorité musulmane, la langue, la destinée de sa classe sociale, les codes et les valeurs de la société traditionnelle égyptienne. Cependant, un

¹ Shafik, Viola, « Pluralita o unita ? Le minoranze nel cinema egiziano », in Bazzoli Maria Silvia ; Gariazzo, Giuseppe (dir.) *Onde de desiderio, Il cinema egiziano dalle origini agli anni Settanta*, Turin, Torino Film Festival, 2001, 271-292. (trad : « Pluralité ou unité ? Les minorités dans le cinéma égyptien » in *Les vagues du désir, Le cinéma égyptien des origines aux années soixante-dix*)

aspect le différencie comme Juif aux yeux des spectateurs, en plus de son prénom Chalom, il porte la *jallabiyah*, le long habit traditionnel surmonté d'une veste à l'européenne. Il semblerait que ce costume soit attaché à l'image du juif dans l'imaginaire populaire. Jacques Hassoun prête les paroles suivantes à Abdallah al-Yahudi, "le mendiant Juif de la rue Tatwig" :

« *Regardez ma jellabiyah, je suis Egyptien ! Regardez ma veste, je suis Européen !* ».

Cette phrase nous permet de comprendre comment la pluralité des origines et l'ambiguïté, quant aux statuts personnels, influent sur la perception du Juif. Dans ses films, Togo Mizrahi veut clairement intégrer le personnage de Shalom à l'ensemble culturel national égyptien. Des images explicites de convivialité entre juifs, musulmans et chrétiens défendent une vision dans laquelle ce cosmopolitisme fait partie intégrante de la nation égyptienne. Dans les films réalisés par des Egyptiens non-juifs dans les années 1930, la représentation du juif est assez méliorative. Dans *Lu'bat al Sit*, "La fille de la dame", en 1937, le personnage d'Issac Ambar, un riche marchand, est présenté de façon respectable et sa profession fait appel au fait que la plupart des grands magasins d'Egypte comme les magasins Cicurel, Hannaux Chemla et d'autres, sont tenus par des Juifs¹.

Néanmoins, un certain caractère fallacieux peut être rattaché aux Juifs à partir des années trente dans le cinéma égyptien. Mais ces images négatives ne doivent pas être forcément regardées au travers des événements qui touchent la communauté dans les années 1940. Elles doivent encore moins être appréhendées à travers le prisme européen de l'antisémitisme. Certes la propagande allemande dans les années 1930 a pu avoir une influence sur le développement d'un sentiment antijuif en terre d'Islam, mais les expériences qui se vérifient sur les juifs d'Europe ne peuvent être adaptées aux réalités de la société arabo-musulmane². La tradition comique dans la culture arabe est

¹ L'image ne correspond pas à celle véhiculée par le cinéma européen des années 1930 qui associe en général péjorativement les Juifs aux marchands.

² En citant Abd Al-Hamid Ibrahim, *Nawader Al-Bukhala*, « *L'humour de l'avare* », Eyal Sagui Bizawe rapporte l'idée que des caractéristiques comme l'avarice n'ont pas le même bagage émotionnel en Europe que dans les cultures orientales. L'avarice dans la culture européenne est perçue comme un trait négatif, tandis que dans la culture arabe, elle est avant tout un caractère comique qui sert à divertir. Les personnages avares, sont moqués et se moquent d'eux-mêmes. In Sagui-Bizawe, Eyal, « *Laughing together, laughing alone* », *Haaretz*, 18 décembre 2008.

basée sur la représentation stéréotypée des minorités. Le genre littéraire du *maqama* qui existe au moins depuis le Moyen Âge et qui consiste en des dialogues de personnages récurrents, s'inspire, en les caricaturant, des interactions qui existent entre les différentes populations ethniques, linguistiques ou religieuses du monde oriental. Cela peut éclairer sur l'existence d'une longue tradition de la caricature des minorités dans le théâtre arabe, reprise dans le cinéma.

Dans la pièce à grand succès *Hassan, Morcus et Cohen* du théâtre Kish Kish Bey de Nagib al-Rihani, joué dans les années 1930 et 1940, le personnage du Juif est autant moqué que le Copte ou le Musulman. A la façon du Black Face new-yorkais, le théâtre Kish Kish Bey du Caire représente un lieu où chaque groupe peut rire de l'autre et par la même occasion, rire de soi. Prenant l'effet d'un miroir qui renvoie à la société sa propre image, la représentation caricaturale des différents groupes à un effet cathartique sur l'ambivalence qui mine les relations entre communautés en Egypte.

La participation de Juifs dans les débats qui animent la société égyptienne montre qu'une intégration à la société égyptienne est, du moins réalisable, en tout cas souhaitée. Nous avons vu comment la presse juive s'implique à la fois dans la politique égyptienne et dans le sionisme, en essayant de concilier les deux. Chercher à savoir si c'est un modèle suivi ou non par l'ensemble de la population juive ne change pas le fait que ces expériences illustrent un aspect – qui n'est certes, pas forcément reproductible – des liens qui existent entre les Juifs et la "nation" égyptienne.

Les conflits internes à la communauté témoignent du passage d'un ancien modèle à un nouvel ordre. Les mouvements qui sont en marche dans la société égyptienne et qui redéfinissent les rapports qui existent entre pouvoir et société, questionnent les Juifs sur leur rapport à l'Etat et la société. Ces questionnements peuvent transparaître dans les modes de scolarité adoptés par les Juifs. Sur l'individuel, ces conflits sont exprimés par une ambiguïté identitaire.

Les évolutions politiques de l'Egypte rendent vain le rajustement de l'identité juive au modèle national qui se développe. Comme le montrent les parcours de Juifs dans le cinéma, la mise à mal du modèle cosmopolite empêche toute raisonnable entre judéité et égyptianité.

Conclusion

La vie du judaïsme égyptien peut être envisagée à échelle d'une vie humaine. En l'espace de seulement soixante-dix ans, la communauté renaît, connaît une apogée et subit les premières avanies qui vont marquer sa fin.

L'état de la communauté dans la première moitié du XIX^{ème} siècle ne ressemble en rien à celui qui existe et se redéfinit entre 1882 et 1952. Le judaïsme égyptien traditionnel ne représente qu'une partie des ensembles culturels qui s'offrent aux Juifs dans la période concernée ici.

Participant au mouvement général d'immigration, les Juifs qui arrivent d'autres régions de l'Empire ottoman ou d'Europe constituent une part importante de la communauté juive au tournant des XIX^{ème} et XX^{ème} siècles. Que les Juifs viennent d'Europe, de Grèce-Turquie ou des régions du Levant arabe, ils donnent une nouvelle impulsion au judaïsme local. Si les communautés séfarades du nord de la Méditerranée importent en Égypte des pratiques culturelles qui leur sont propres, notamment au travers des langues comme le judéo-espagnol, le judéo-vénitien ou encore le yiddish, les immigrés en provenance des autres pays arabes, surtout de Syrie et du Liban, augmentent l'aspect arabophone de la communauté juive. Cette population doit s'intégrer au sein de structures communautaires et sociétales largement héritées du modèle ottoman. Face au judaïsme « importé », un judaïsme profondément intégré à la culture singulière de l'Égypte commence à prendre l'image d'un judaïsme pittoresque et traditionnel.

Une effervescence culturelle caractérise l'Égypte à la fin du XIX^{ème} et au début du XX^{ème} siècle, effervescence qui se produit dans le contact entre les populations. Les colonies étrangères introduisent en Égypte un ensemble de pratiques culturelles occidentales, recréant sur les rives du Nil une petite Europe cosmopolite. S'inspirant de la pensée moderniste occidentale, un mouvement de renaissance culturelle et nationale arabe apparaît : la Nahda, la « renaissance ». Il ne faut pas voir dans ce mouvement une volonté d'adopter des modèles occidentaux, mais celle d'appliquer aux cadres des sociétés arabes une pensée qui puisse conserver les traditions culturelles et religieuses qui leur sont propres, tout en prônant un mouvement de réformes. Dans ce mouvement peuvent se trouver les prémices d'un mouvement nationaliste en pays arabe. La notion de *watan*, la « patrie », se précise face à l'*oumma*, la communauté des croyants,

transfrontaliers et unis par le califat. Cette Nahda « intellectuelle » se double d'une Nahda artistique. Le théâtre arabe, au sens occidental du terme, apparaît en se calquant sur le théâtre européen, bien qu'il conserve des formes de représentations vivantes propres à la culture arabe. La musique arabe aussi se retrouve considérablement redéfinie. L'évolution se fait dans le sens d'une simplification et d'une occidentalisation, avec notamment l'introduction d'instruments de musique occidentaux. Cet état culturel est permis par l'existence, dans les centres urbains, de relations de collaborations entre populations locales et étrangères. L'intensité de ces relations crée autour d'elles un nouveau mode d'organisation sociale que nous avons défini comme étant celui de la société cosmopolite. L'acculturation qui s'y produit entre les différents modèles rattache à l'Égypte un avant-gardisme culturel, dont une des expressions est l'apparition d'un cinéma égyptien. C'est par le biais de l'existence de cette société cosmopolite que nous avons dû poser la question de l'identification identitaire des Juifs.

Face aux mouvements sociaux et politiques qui animent l'Égypte, la politisation des Juifs s'est faite par une adhésion aux partis nationaux ou par le rôle qu'ils ont eu dans l'import en Égypte du communisme. La presse juive montre la volonté d'inscrire la collectivité juive dans la nation égyptienne qui est en train de se former. Si face aux évolutions que connaît la société égyptienne, les réactions juives sont diverses et parfois opposées, elles témoignent néanmoins de la même manière d'une nécessité d'adaptation et de redéfinition de l'identité juive en Égypte. La remise en question des structures hiérarchiques de la communauté cairote par une jeune classe moyenne exprime une volonté de marquer ses distances vis-à-vis d'une élite juive dont les intérêts – ceux des milieux liés au pouvoir palatial et à l'occupant britannique – tendent à dissocier la communauté des directions que semble prendre la société égyptienne. D'un point de vue plus individuel, les Juifs sont soumis à une occidentalisation de leurs pratiques culturelles, incluant des évolutions dans leurs « habitudes » culturelles au sens anthropologique du terme. L'usage du français est adopté en masse et constitue un élément de cohésion entre les membres de la communauté juive d'origines diverses. Un paradoxe apparaît entre l'adoption de l'occidentalisation et la volonté de s'intégrer à la nouvelle Égypte. Cependant, il est difficile de mesurer la participation politique réelle aux débats qui redéfinissent la société égyptienne. La littérature historique concernant les Juifs d'Égypte retient en général que cette participation est faible, le comportement général relevant plutôt de l'indifférence. Le sentiment d'une appartenance au judaïsme

se diffuse chez les Juifs par un processus de resserrement identitaire autour de la communauté. La réception faite en Égypte au sionisme, perçu comme un mouvement de renaissance spirituelle du judaïsme, en témoigne, comme le sont par exemple l'existence d'un théâtre juif destiné à un public juif, ou les mouvements de solidarité internes à la communauté. Les modes de scolarité juive, entre écoles communautaires et écoles étrangères, expriment eux aussi les questionnements identitaires auxquels sont confrontés les Juifs. La montée des idéologies radicales marque les premiers signes de l'exclusion des Juifs de la société égyptienne. L'incompatibilité grandissante entre identité juive et identité égyptienne s'observe au travers des difficultés et des exactions qui sont faites aux Juifs dans le cadre de leur accès à la nationalité égyptienne. Nous avons observé à quoi peuvent ressembler des expériences juives en Égypte au travers de parcours particuliers de Juifs dans le cinéma égyptien. Si la communauté juive d'Égypte se caractérise par la pluralité de situations sociales, d'origines et d'opinions politiques, les déterminismes qui expliquent que les Juifs disparaissent de l'industrie cinématographique aussi bien sur que derrière les écrans sont applicables à l'ensemble des Juifs. Prise dans son ensemble, l'identité culturelle juive s'est identifiée à un cadre cosmopolite qui ne peut plus trouver de répondant dans la nouvelle société égyptienne.

En se radicalisant, le sentiment xénophobe se cristallise d'abord sur les Juifs. La récupération du conflit en Palestine par les mouvements extrémistes panarabes explique le sentiment antijuif violent qui s'exprime dans les années 1940. Dès 1945, le vieux quartier juif cairote du *haret el-yahud* est attaqué par des membres de *Jeune Égypte*. Des meurtres, des viols et des pillages ont lieu la même année à Alexandrie et dans les autres principales villes. Des centaines de morts sont provoqués par les émeutes qui suivent la naissance de l'état d'Israël en mai 1948. Une mesure oblige les Juifs vivant dans le périmètre alentour au palais d'Abdine au Caire d'abandonner leur logement. Les biens des Juifs arrêtés pour communisme ou sionisme sont mis sous séquestre. Entre 1948 et 1950, plus de 25 000 Juifs quittent l'Égypte. Suite à la crise de Suez en 1956, le grand exode commence. Les 8 000 Juifs qui vivent encore dans le Nil quittent le pays après la guerre des Six-jours en 1967. Dans les années 1970, il n'en reste que quelques centaines. Selon Michael M. Laskier, cette fin tragique s'explique avant tout par l'assimilation du Juif à l'"étranger" que par un antijudaïsme populaire d'envergure nationale. Si le conflit en Palestine a précipité le départ de Juifs, les communautés

étrangères aussi ont du quitter l'Égypte, dans des mouvements qui ont été certes, moins rapides et moins violents.

La formation d'une identité égyptienne s'est construite sur le déni d'une intégration d'éléments culturels occidentaux à la culture nationale. Une construction mentale a eu tendance à assimiler le Juif à l'étranger en portant même sur les éléments les plus pauvres et les plus intégrés à la société arabe traditionnelle, les éléments les plus riches et les plus ouverts à la culture occidentale. Mais il est vrai que l'occidentalisation touche une grande partie de la population juive, et dans des proportions beaucoup plus importantes que la population égyptienne globale. « *Déjà en Égypte, les Juifs ont renoncé à leur héritage égyptien, attirés par les miroirs que leur rendait l'Europe. [...] S'ils n'ont su transmettre ni la mémoire ni les langues d'un pays natal, c'est que sans doute bien avant leur départ, ils avaient renoncé à cet héritage*¹. » Ici, Carole Naggar semble opposer l'occidentalisation à l'égyptianité arabe. Ce sont deux dynamiques d'identification identitaire qui *a posteriori* nous semblent s'opposer.

Pourtant, l'occidentalisation est un phénomène global qui ne touche pas uniquement les Juifs. Les élites musulmanes sont elles aussi, à l'instar des Juifs, intégrées à la société cosmopolite et adoptent des pratiques culturelles. Mais l'état d'"occidentalisé" exclut les individus de l'égyptianité seulement quand il s'agit de minorités perçues comme non arabes égyptiennes. On peut dès lors se poser la question de ce qu'est l'arabité égyptienne. Si elle est effectivement présente dès les débuts d'une pensée réformatrice nationale à la fin du XIX^{ème} siècle, l'arabité du caractère égyptien n'est peut-être pas aussi évidente qu'elle n'y paraît *a posteriori*, au sein des débats qui animent la société dans les années 1920 et 1930. Et même si elle était effectivement présente, à quoi renvoie-t-elle ? À des considérations ethniques ? Religieuses ? Linguistiques ?

Il semblerait que la définition de l'identité égyptienne dépasse la conception culturelle de ce qu'est l'arabité. L'usage de la langue arabe, abandonnée par une partie des Juifs, ne suffit pas à les rattacher à l'Égypte. L'arabisation politique soutenue par des

¹ Naggar, Carole, *Égypte, Retour*, Paris, Nahar Misraïm, 2007, p. 71.

mesures législatives dans les années 1940 défend une promotion de l'arabe dans des cadres – administration, enseignement et autres – qui concernent aussi bien les minorités que la majorité arabe musulmane qui adoptent aussi le français ou l'anglais comme langues d'échanges. Des précautions sont à prendre lorsqu'il s'agit de parler d'« ethnies » dans le monde arabe – non pas que la définition des sciences sociales qui est faite de l'ethnicité, basée sur un ensemble de pratiques culturelles communes, n'y soit pas applicable, mais parler d'ethnies amène à s'interroger sur ce qui les différencie entre elles, et ce qui est appliqué aux sociétés orientales fait actuellement l'objet de débats passionnants dont il serait difficile ici de restituer les grandes lignes. La différenciation des groupes dans le monde musulman se base avant tout sur la distinction entre musulman et non musulman.

Avant les considérations linguistiques ou ethniques, c'est par la religion que se construit l'image d'une majorité, une majorité liée à l'islamité, qui prend peu à peu la forme d'un déterminisme national lié *sine qua non* à l'égyptianité. L'existence de nos jours encore d'une minorité copte, dont l'intégration n'est pas complètement évidente, est à appréhender comme un état d'exception plutôt que dans un syncrétisme islamo-chrétien qui existerait au sein de la nation égyptienne. Malgré les évolutions qui se sont présentées aux Juifs, ces derniers n'en restent pas moins attachés au statut de *dhimmi*, statut qui renvoie toujours à un certain état d'infériorité dans le cadre de la société musulmane traditionnelle. Le phénomène de conversion à l'islam¹ dans le milieu artistique révélerait-il un état de blocage à l'épanouissement professionnel pour un non-musulman ? Talaat Harb² aurait tenu ces propos à Daoud Hosni en parlant de la direction du théâtre égyptien : « *Daoud, tu sais à quel point j'aurais voulu que tu sois en charge du théâtre, ya khusartak fi'l Yahud.* » ("Mais quel dommage, tu es juif")³. Dans son *Maqalat faraj, Les essais sur la morale*, publiés entre 1912 et 1934, Mourad Farag dénonce l'usage admis de ne pas appliquer l'expression *rahimahu allah* ("Que Dieu lui accorde sa grâce") aux non-musulmans, notamment après la mention d'une personnalité juive ou chrétienne décédée, en marque de respect⁴. Une certaine déconsidération du

¹ Par exemple, Leïla Mourad, Omar Sharif, Aziz Aïd (époux de l'actrice-productrice Fatam Rushdi).

² Fondateur de la Misr, première banque nationale égyptienne qui diversifie ses activités aussi dans le domaine culturel.

³ Mourad El Kodsî, *Just for the Record in the History of the Karaite Jews of Egypt in Modern Times*, Lyons (État de New York) Wilprint, 2002, p. 218.

⁴ Somekh, Sasson, « Participation of Egyptian Jews in Modern Arabic Culture, and the Case of Murad Faraj », in Shamir, Shimon, *The Jews of Egypt, A Mediterranean Society in Modern Times*, Londres, Westview Press, 1987, p. 135-136.

non-musulman d'un point de vue de la tradition religieuse musulmane a pour effet pour les membres de la communauté juive d'éviter d'exposer leur particularité religieuse¹.

Une altérité juive s'est formée en même temps que s'est construite l'identité égyptienne. Le Juif est perçu en groupe comme un "autre". Aucune possibilité n'est laissée aux "individus" de faire reconnaître la subjectivité de leur propre identité. Les expériences individuelles des Juifs dans la société égyptienne ne sont perçues qu'en termes de collectivité. Le processus qui détermine l'exclusion des Juifs se précise dans les années 1940. Qu'en est-il de la situation avant cette date ? Les Juifs ont-ils la sensation de se défaire d'une culture nationale ? Existe-t-il justement un sentiment d'appartenance à l'Égypte, que ce soit chez les Juifs ou non ?

Nous n'allons pas retracer ici l'histoire du mouvement national égyptien. Nous avons déjà prouvé qu'un tel sentiment d'appartenance pouvait exister chez certains Juifs. Et cet attachement se fait dans le sens d'une intégration au nationalisme libéral tel qu'il se développe dans les années 1910 et 1920, basé sur une conception presque géographique de la nation, perçue dans la continuité de l'entité historique que l'Égypte représente depuis l'Antiquité. Ce modèle de nationalisme intègre les minorités égyptiennes.

L'apport culturel étranger n'est pas rejeté comme il l'est à partir des années 1940. Il semble même être défendu tant qu'il interagit avec la culture locale. Dans les centres urbains, les populations étrangères et égyptiennes qui appartiennent aux classes supérieures et moyennes se côtoient au quotidien. Elles participent d'un même monde qui est celui de la société cosmopolite.

Le cosmopolitisme peut être entendu comme étant un modèle qui intègre les influences de toutes les cultures. Face à cela, les facteurs d'identification comme la religion, la nationalité ou le statut deviennent des éléments qui amènent une certaine ambivalence dans la différenciation entre les individus. La nationalité est l'élément qui caractérise le mieux l'ambiguïté. Les capitulations font qu'une partie des Juifs n'ont qu'un attachement diplomatique avec le pays sous lequel ils se placent. Le concept de

¹ Victor Teboul raconte que lors de son arrivée à Paris dans un quartier assez mal fréquenté, ce qui l'a le plus marqué est la présence d'une étoile de David à la vue de tous sur une épicerie juive, ce qui pour un Juif venant d'Égypte était surprenant. In *IAJE Newsletter*, 2003, vol. 5, n° 2, p. 5.

« nationalité » ne refait surface que lorsque des événements particuliers viennent le rappeler. Ainsi pour les nombreux Juifs italiens, la Seconde Guerre mondiale est une période durant laquelle ils se retrouvent confrontés à leur nationalité. Les membres juifs de la colonie italienne ne savent quel comportement adopter face aux volontés du gouvernement fasciste de former des milices locales en Egypte alors que les mesures antisémites italiennes sont adoptées¹. Pour les Juifs grecs, la période de la Seconde Guerre mondiale se traduit par un sursaut de solidarité nationale : nombre d'entre eux s'engagent dans les forces grecques basées en Egypte². Une Union des Hellènes israéliens d'Égypte voit le jour en 1934. Reconnue par le gouvernement grec, elle resserre considérablement les liens entre les nationaux grecs juifs et chrétiens³. Mais en dehors de ces anecdotes qui montrent comment l'attachement ou au contraire la désaffection à une « nation » peut s'exprimer lorsque le besoin s'en fait sentir, le concept de « nationalité » n'a qu'une importance mineure pour les acteurs qui participent au modèle cosmopolite. En réalité, c'est peut être justement cette ambiguïté qui pourrait servir à définir une identité qui serait propre au contexte culturel développé dans le cosmopolitisme.

« Un hasard nous avait réunis, un hasard nous séparait. Mais c'est l'originalité de cette existence où résidait tant de complexité qui fait que nous sommes tous un peu pareils. »⁴

Ici, par "hasard", Elisabeth Moustaki mentionne le fait que des logiques différentes, un peu aléatoires, ont poussé les Juifs à émigrer en Égypte et que leur destination d'exil dépend du hasard de la nationalité qu'ils ont acquise. Mais elle associe une identité à la complexité qui sert à la définir.

D'un milieu culturel, le cosmopolitisme prend la forme d'une identité particulière pour les acteurs qui y participent. L'identité ne s'exprime pas dans le cadre d'une société qui existerait en dehors d'un modèle égyptien. La société cosmopolite n'est pas constituée uniquement des colonies étrangères et groupes "occidentalisés". Elle se

¹ « Italiens » in Solé, Robert, *Dictionnaire amoureux de l'Égypte*, Paris, Plon, 2001, p. 233-236.

² Itshak Kerem, « Hagirta shel yehude a-Hi Yavan le-Mitsraïm be-Meah 19 ve 20, Nahem, Ilan (dir.), *Mitsrayim*, Jérusalem, Ben Zvi institute, 2008, p. 39.

³ Fargeon, Maurice, p. 226.

⁴ Cité in *IAJE Newsletter*, 2003, vol. 5, n°2, p. 4.

définit, comme nous l'avons dit, par les échanges qui s'opèrent entre étrangers et locaux qui participent d'une même culture, qui prend la forme d'une véritable culture nationale. L'Égypte des années 1920 et 1930 est une nation cosmopolite dans laquelle un étranger peut se sentir égyptien, car les références culturelles de la société ne sont plus uniquement celles du modèle arabo-musulman mais aussi celles qui émanent du creuset cosmopolite.

Cette interactivité donne à la culture égyptienne son admirable créativité artistique. Les produits culturels qui émanent des instances de médiation font passer dans la culture populaire le climat social cosmopolite. La renommée de la vie artistique égyptienne dans le monde arabe repose en particulier sur le fait qu'elle fait entrer dans le monde arabo-musulman des modes de divertissements d'influence occidentale mais ajustés aux références culturelles propres aux sociétés orientales. L'apparition d'un cinéma égyptien est exceptionnelle, non seulement car elle introduit le monde arabe dans le cinéma, mais aussi parce qu'elle diffuse au travers de ses films un modèle de libéralité non vide d'une certaine portée nationaliste arabe. Par une musique et une langue commune, les publics de tous les pays arabes peuvent s'identifier au cinéma égyptien. Le fait que ce soit seulement par l'utilisation de la langue arabe ou le recours à la musique orientale – qui, dans une certaine mesure, est commune à tout l'espace arabo-musulman – amène les publics de toutes les régions arabophones à s'identifier. Et cela a pu participer à la création d'un sentiment d'appartenance à un ensemble arabe transfrontalier.

En se recentrant autour de l'arabité musulmane, l'apport étranger dans la culture a fait l'objet d'un rejet, qui s'exprime d'abord par l'exclusion concrète des éléments perçus comme étrangers. La fondation de l'entreprise d'État Misr participe de cette volonté de resserrement national autour d'éléments aussi variés que la banque, la finance, l'agriculture, les transports et le cinéma. Plus grave peut-être est le rejet insidieux qui se fait *a posteriori* et qui nie l'apport étranger et le contexte cosmopolite dans lequel s'est développée une culture populaire propre à l'Égypte. L'historiographie nationaliste voit dans la représentation des différents groupes minoritaires un obstacle à l'unité nationale arabe. Le débat sur les problèmes des minorités en pays arabes est rendu presque tabou parce que dénoncer les exactions ou les discriminations qui leur sont faites, est directement perçu comme une ingérence dans les affaires des pays

arabes. Dans ce contexte, défendre l'idée que les minorités exclues ou les étrangers ont eu un rôle dans le développement de la culture égyptienne est perçu comme un parti pris contre la reconnaissance d'une unité nationale. L'apparition d'un cinéma égyptien a été présentée comme s'étant construit en réaction à la mainmise des étrangers dans le cinéma. C'est nier le contexte profondément cosmopolite dans lequel le phénomène s'est développé. L'apport des Italiens ou des Français au cinéma égyptien est connu grâce à des travaux très récents, notamment ceux qui ont été réalisés dans le cadre du Festival du film de Turin en 1995¹, consacré au cinéma égyptien. Le rôle primordial des opérateurs et réalisateurs italiens auxquels ont fait appel des producteurs égyptiens pour la réalisation de leur premier film a pu être mis au jour. Le rôle même des Français semble être plus important que ce qui peut transparaître des différents travaux menés sur le cinéma égyptien. Les travaux d'Eyal Sagui Bizawe révèlent que par le rôle qu'ils ont joué dans la diffusion du cinéma en Egypte, en tant qu'exploitants ou opérateurs, les Juifs tiennent une place importante et profondément intégrée au modèle cosmopolite égyptien. Par ailleurs, la participation très précoce d'acteurs et surtout d'actrices juifs au cinéma apporte un éclairage nouveau sur le rapport des juifs à leur environnement culturel arabe alors qu'en général on a tendance à insister sur les éléments qui montrent leur intégration au modèle occidental.

Le groupe juif est le seul à être présent à tous les niveaux des liens qui peuvent exister entre l'Égypte et les populations qui y habitent, d'immigration récente ou d'implantation ancienne, voire très ancienne. Ils peuvent être étrangers, sujets locaux, ottomans, égyptiens et apatrides. Quand ils sont immigrés, ils peuvent être issus d'autres provinces ottomanes, d'Europe, de culture arabe ou occidentale. Les liens de solidarité qui unissent entre eux les Juifs des classes populaires arabisées et ceux des classes supérieures plus occidentalisées mettent en relations deux mondes qui, ailleurs, ne sont pas amenés à se rencontrer. Chez les Grecs et les Italiens, il existe aussi une classe populaire, mais celle-ci ne vit pas dans un environnement arabe et n'est pas du tout accoutumée à la culture traditionnelle égyptienne, comme c'est le cas pour les Juifs du *haret el-yahud* cairote par exemple.

¹ Bazzoli, Maria Silvia ; Gariazzo, Giuseppe (dir.) *Onde de desiderio, Il cinema egiziano dalle origini agli anni Settanta*, Turin, Torino Film Festival, 2001. (trad : *Les vagues du désir, Le cinéma égyptien des origines aux années 1970*).

En cela, les Juifs d'Égypte représentent en tant que groupe une figure de passeurs culturels parce, que situées entre deux mondes sans appartenir vraiment à aucun, leurs réalisations participent à faire assimiler dans la culture égyptienne la pluralité des héritages culturels. Nous l'avons déjà montré au travers de l'apport des Juifs à des objets comme le théâtre arabe, la musique ou le cinéma, mais une multitude d'autres exemples pourraient encore être cités : parmi tous les domaines au travers desquels la personnalité de Jacob Sanua a influé sur la culture égyptienne, on pourrait aussi mentionner le graphisme et la caricature qu'il introduit dans la presse arabe¹. Misha Greselot, d'origine roumaine, né au Caire, participe lui aussi à diffuser la caricature dans les journaux et crée des bandes-dessinées qui font parties des premières du monde arabe². Etienne Sved (1914-1996), Juif hongrois immigré en Égypte dans les années 1930, est le photographe qui accompagne Tristan Tzara lors de son *Face à face avec l'Égypte*. Il rend hommage à son pays d'accueil en illustrant les visions égyptiennes de Jean Cocteau dans *Maalesh*. Il est également journaliste pour *Le Progrès égyptien* et *Al-Ahram*. Le périodique juif *La Liberté* de Léon Castro est un organe du parti Wafd de Saad Zaghloul et permet de faire connaître au public francophone l'idéologie nationaliste libérale.

Le roman *Goha le simple*, écrit par Albert Adès et Albert Jospovici, dépasse le simple exemple. Le premier est né au Caire, et le second, d'origine roumaine, est né à Constantinople en 1892. Ils ont tous les deux étudié en France et vivent en Égypte. Le roman qu'ils coécrivent met en scène Goha, un personnage récurrent des contes et légendes d'Orient, entré dans la culture judéo-espagnole. L'histoire d'amour prend cadre dans le Caire pittoresque de l'Égypte mamelouke, avant que l'influence occidentale féconde la vallée du Nil. Le succès et les honneurs que remporte le roman³ contribuent à faire reconnaître un ensemble culturel créatif, dont l'image de l'« écrivain égyptien d'expression française » est une vitrine.

¹ Dorigo-Ceccato, R, « Some remarks on the cartoons contained in the Egyptian satirical newspaper "Abu Nazzara Zarqa" by Ya'qub Sanu », *Law, Christianity and modernism in Islamic society*, (18^{ème} Congés de l'Union européenne des Arabisants et Islamisants, Leuven, Peters, 1998, p. 235-258.

² Misha Greselot, 1919-1987. A 20 ans il publie deux plaquettes *Cairocartures* et *Maalesh in Wonderland* dans lesquels il dessine des scènes de rues pittoresque d'Égypte. Il quitte l'Égypte en 1949.

³ Le roman est remarqué en son temps par Marcel Proust, remporte le prix Goncourt, est adapté en pièce par Odéon, puis adapté dans un film franco-tunisien réalisé par Jacques Baratier, avec notamment Omar Sharif et Claudia Cardinale, et présenté au Festival de Cannes de 1958.

Le fait que des auteurs égyptiens écrivent en français n'est pas l'expression d'un processus d'occidentalisation qui dissocie de l'ensemble national. Au contraire, il faut y voir la marque d'une forme de culture nationale telle qu'elle pouvait être perçue et défendue par les contemporains, arabes ou non. C'est la réduction du champ politique qui impose une nouvelle conception uniforme de la nation, qui évince de sa culture nationale ses objets et ses acteurs allogènes. Nous étant intéressés dans ce travail à un espace dans sa globalité – l'Égypte dans une définition presque géographique – et pas seulement à sa forme nationale établie, nous avons dû rendre compte de la dimension hybride de la culture égyptienne, une culture dont seul la richesse n'égal sa complexité. Les Juifs d'Égypte n'avaient aucune origine ou aucun usage linguistique commun assez fort pour souder le groupe autour d'une forme quelconque d'unité. Leur présence collective en Égypte est perçue au travers du prisme d'un milieu cosmopolite qui développe une façon singulière de se définir égyptien. De fait, avant d'être pensée en termes de nationalité, l'identité était pensée en termes de culture. Le modèle éphémère du cosmopolitisme culturel s'est étouffé avant qu'il puisse devenir une option nationale majoritaire. Mais l'identité qui lui est attachée refait surface au travers de l'empreinte insolite qu'elle a laissé sur la culture populaire égyptienne.

ANNEXES

Annexe 1 : Données sur la population juive d'Egypte

Evolution %	Population juive	Année
+ 43%	10 000	1882
+152%	25 200	1897
+53%	38 635	1907
+54%	59 580	1917
+7%	63 330	1927
-1%	62 350	1937
+4%	62 900	1947
-35%	42 500	1955
-80%	8 560	1960

Evolution de la population juive en Egypte, 1882-1960¹

1947	1937	1927	1917	Nationalité
14 408	22 653	31 230	34 6 00	Total
3 368	6 655	8 353	7 891	Française
3 260	6 034	7 571	6 629	Italienne
2 190	2 654	2 998	2 536	Britannique
901	810	1 663	6 079	Turque
2 287	2 967	3 076	-	Grecque
530	191	1 453	-	Palestinienne
2 181	3 342	6 116	11 466	Autres

Population juive étrangère, selon la nationalité²

¹ D'après Della Pergolla, Sergio, « ha-Demografia » in Nahem, Ilan, *Mitsrayim, Jérusalem*, Institut Ben Zvi, 2008, p. 36.

² *Ibid*, p. 43.

Annexe 2 : Extrait d'une scénette écrite par Jacob Sanua (Abu Naddara).

Mathilida : « Nous ne jouerons pas si vous ne nous fixez pas de salaires, comme le théâtre français fait pour ses acteurs. »

Abu Naddara : « Ca s'arrangera Mathilda. »

Lisa : « Ca fait des mois, Monsieur, que vous nous dites "ça s'arrangera" »

Mathilda : « Franchement, Monsieur, nous n'en pouvons plus, nous ne savons comment manger, nous n'arrivons plus à vivre. »

Abu Naddara : « Je vous comprends, nous avons espoir que Dieu arrangera les choses. »

Lisa : « Nous avons, souvent, entendu ces mots. Il vaut mieux que nous nous séparions, chacun y trouvera son intérêt. Moi, je m'en vais travailler chez les Muhabazzin pour les mouled et les mariages. Mathilda, tu viens ? »

Mathilda (*en partant*) : « Ne nous en veuillez pas, Monsieur, c'est plus fort que nous. C'est la quête du pain qui nous oblige »

Abu Naddara : « Hasan, viens à mon secours, apporte moi un poignard ou une escopette ou donne moi une corde pour me pendre. Je veux mourir et me reposer de cette vie. Je n'arrive plus à supporter le poids des souffrances »

Source : Abbu Naddara, « *Ma vie en vers, mon théâtre en prose* » (1912 ?) cité in Tadié, Arlette, « Naissance du théâtre en Egypte », *Cahiers d'études arabes*, n°4, 1990, p. 40-41.

Annexe 3 : Satire politique et caricature dans le journal *Abu Naddara* de Jacob Sanua



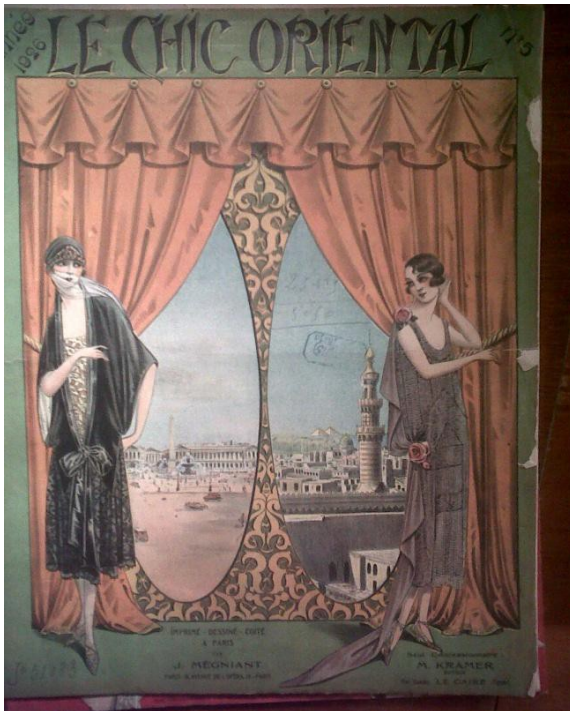
Texte : « *Le khédivé heureux de ce départ et déguisé en saltimbanque, danse de joie au son des tambours tenus par ses femmes* ».



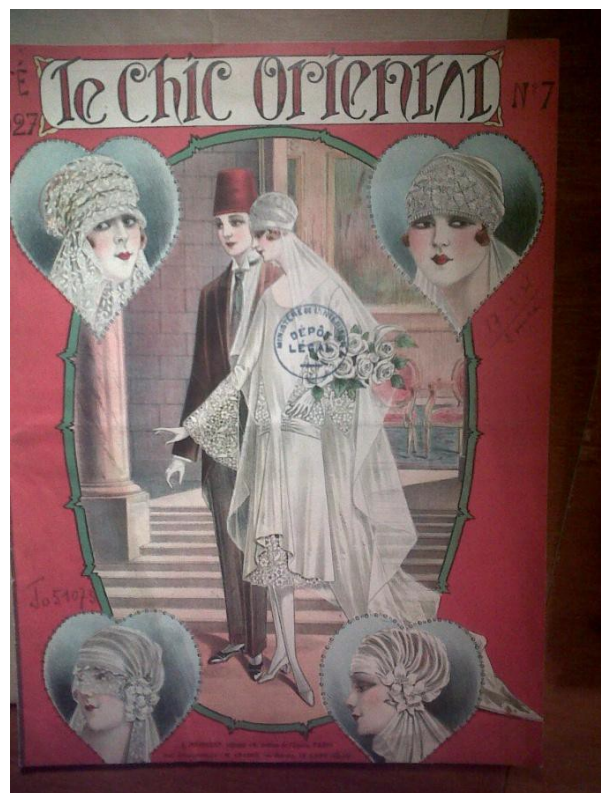
Texte : « *La Cour du roi des Finances Rothschild Wilson plaide et offre des garantis pour un emprunt. Les banquiers font agenouiller le khédivé aux pieds du Grand Roi* ».

Source : Dorigo-Ceccato, R, « Some remarks on the cartoons contained in the Egyptian satirical newspaper "Abu Nazzara Zarqa" by Ya'qub Sanua », *Law, Christianity and modernism in Islamic society*, (18^{ème} Congrès de l'Union européenne des Arabisants et Islamisants, Leuven, Peters, 1998, p. 244 ; 247.

Annexe 4 : Les unes du journal *Le Chic oriental* (Paris/Le Caire)



***Le Chic Oriental*, 1926, n°5.**



***Le Chic Oriental*, 1927, n° 7**

Annexe 5 : Extrait de l'ouvrage *Sheerith Ha-Nahalal*, ("La survivance de l'héritage ") du rabbin Moshé Hazan¹, édité en 1862 aux éditions Ottolenghi à Alexandrie.

Les sages (*s'adressant aux marchands*) : Nous sommes prêts à jurer que ce n'est pas le moment de débattre de la nature du parler et de la prononciation de l'hébreu et de l'arabe ; ni s'il est souhaitable de s'attacher à ce que les enseignants des enfants partout dans la diaspora juive, soient recrutés parmi ceux qui habitent des pays arabes pour que soit inculquée à la jeunesse juive la bonne prononciation de l'hébreu. Nous constatons avec un profond regret qu'aujourd'hui, même en Orient, on a commencé à employer des professeurs d'hébreu d'origine européenne qui ne sont que des outres vides et pleines de vent. Résultat de cette erreur : ils ont déjà déformé la prononciation des jeunes.

[...] Devant l'inquiétude grandissante de l'occidentalisation et de la fascination que l'Europe exerce sur l'Egypte, nous ne pouvons pas non plus garder le silence quant aux mérites de l'arabe. C'est pourquoi, ô marchand, nous devons te tirer du sommeil lourd qui s'est emparé de toi pour te crier « réveille-toi ». Car il n'existe pas sur terre une langue aussi pure que l'arabe. Elle est prodigieuse dans sa rhétorique ; elle regorge d'effets semblables à des pierres précieuses. Si les pensées du rhétoricien aussi nombreuses que les vagues de l'océan s'élèvent vers le ciel et plongent dans les profondeurs, les mots s'élèvent vers eux et tombent de la même façon, car l'arabe cette langue pure et riche s'élève avec le rhétoricien à la crête des vagues de sa pensée. Nous le disons, si seulement nos lointains ancêtres de l'Orient avaient pu enseigner la langue arabe aux Juifs ! Il nous faut aujourd'hui pouvoir continuer à l'étudier et à la parler car à quoi bon introduire d'autres langues dans les pays d'Orient ? La langue sacrée - l'hébreu -, l'arabe ou le turc sont les langues essentielles, les autres ne sont que complémentaires ou superflues. Cependant... cette génération ne peut se passer de connaître des langues étrangères... mais ami marchand, tu ne peux nier la différence qui existe entre la langue arabe et celle des fils de Japhet. Ces dernières, telles le français, l'anglais et l'italien, sont infestées d'éléments abominables et amers - qu'on ne trouve pas aujourd'hui en arabe.

Source : extrait cité in Hassoun, Jacques, « Les Juifs, une communauté contrastée », *Alexandrie, 1860 - 1960, Un modèle éphémère de convivialité : communautés et identité cosmopolite*, Paris, Autrement, 1992, p.56.

¹ Moshé Hazan, Smyrne 1808, Beyrouth 1862. Membre du collège rabbinique de Jérusalem en 1840, il a exercé la fonction de rabbin à Jérusalem, Rome, Corfou et a été appelé par la communauté juive d'Alexandrie en 1857.

Annexe 6 : Personnalités juives du cinéma égyptien



Togo Mizrahi



Chalom (Léon Agel)



Leïla Mourad



Raqia Ibrahim



Victor Stoloff, sur le tournage de *Siwa, garçon du désert*, Egypte, 1937

Annexe 7 : La langue cosmopolite ?

« Le Kharabeau et le Homar »

Ostaz Kharabeau, perché sur dattier,
Avait sur sa tête un tarbouche.
Un Homar pas si bête, par la couleur tenté,
Décida d’lui cirer les babouches.

« Ya, ostaz Karabeau,
Que vous êtes joli, que vous me semblez
beau !
Vos babouches vont si bien avec votre
tarbouche !
Vous êtes l’Omar Sharif de Glyménopulo ! »

A ces mots, Kharabeau ne se sent plus
pisser,
Il frétille des fesses,

Il opine du bonnet
Et laisse tomber son fez

Le Homar s’en saisit et dit :
Tout flatteur, par principe
Est cireur de babouches ;
Cette leçon bien classique
Vaut surement un tarbouche !

Kharabeau, ghalbane et confus,
Jura « basta trop tard »
Qu’il marcherait pieds nus. .

Source : Mario Vicchi, *IAJE Newsletter*, 2001,
Vol. 3, n°1, p. 11.

« La Signorina aux yeux noirs », italo-franco-arabe.

Fi sh'hari' bi-Tiitmasha, la signorina aux beaux yeux noirs,
Come un aluna, la sua faccia ha chiarito tout le boulevard.
Volevo lui parlare, *Shatametni !*
Et con la sua ombrella, *Darabetni !*
En réponse à mon bonsoir !
Perchè, signorina, *Tidrabini* quando io ti amo *Kitir ?*
Une seule parole de vous *Tikaffini* pour *hayyini* mon cœurs toujours !

Traduction :

Dans la rue se promène la demoiselle aux beaux yeux noirs,
Comme une lune, son beau visage éclaire tout le boulevard .
Voulant lui parler, elle m’a insulté
Et avec son ombrelle elle m’a frappé
En réponse à mon bonsoir !
Pourquoi mademoiselle me frappez-vous, alors que moi je vous aime beaucoup ?
Une seule parole de vous me suffit pour combler mon cœur pour toujours !

Source : Albert Pardo, *IAJE Newsletter*, 2002, Vol. 4, n°1, p. 10.

Sources/ Bibliographie

Sources :

- Archives Alliance Israélite Universelle :

1) Fond historique, Egypte. Série B :

I.B 1 à I.B 17

II.B 18 a II.B 36

2) Fond historique, Egypte, Série G :

I.G 1 à I.G 5

- Archives Ministère des Affaires étrangères (Courneuve)

1) Nouvelle Série, 1896-1914

2) Série Afrique 1918-1940 (sous série "Affaires musulmanes" et "Egypte")

3) Série E-Levant

- Périodiques AIU :

L'illustration juive. 1929 – 1931, Alexandrie. Côte AIU : P5270.

Les Cahiers Juifs. 1933 – 1936, Alexandrie. Côte AIU : P132

Israël. 1920 – 1939, Le Caire. Côte AIU : P5114

Hatikwa. 1936 – 1939, Alexandrie, Côte AIU : P1498

- Périodiques dépôt légal (BnF)

Le Chic Oriental, n°5 (1926), n°7(1927)

Le Magazine égyptien, année 1927

Josy journal, 1925

- Archive Pathé-Gaumont (Fondation Jérôme Seydoux)

Conseils d'administration (HIST.F.214), mars 1904-mars1905.

- Témoignages

Interview Joe Chalom, novembre 2012

Interview Hubert Carmone, janvier 2013

Témoignages contenus dans le bulletin de *l'International Association of Jews from Egypt (IAJE)*, 2000-2005.

- Inathèque :

« Sept jours et six nuits ou le temps d'un retour au pays natal » *Les Nuits magnétiques*, France culture (hertzienne), 5, 6, 7 et 8 juin 1995.

« Jacques Hassoun, Alexandrie », *A voix nue : grands entretiens d'hier et aujourd'hui*, France culture (hertzienne), 23 mars, 1998.

«Hollywood sur Nil », Regard sur le cinéma musical arabe, TVA (télévision), 25 juin 2004.

« Joseph Moustacchi dit Georges Moustaki », France 5 (télévision), 17 juillet 2002

Bibliographie :

Histoire politique de l’Égypte à l’époque contemporaine

- Abdel Malek, Anouar, *L’Égypte Moderne, Idéologie et renaissance nationale*, Paris, L’Harmattan, 1975.
- Amin Ghali, Ibrahim, *L’Égypte nationaliste et libérale*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1969.
- Bréhier, Louis, *L’Égypte de 1798 à 1900*, Paris, Combet, 1903.
- Deighton, H-S, « Les relations anglo-égyptiennes », *Politique étrangère*, n°1-1947, 12^{ème} année.
- Chevrant-Breton, Philippe, *L’abolition des Capitulations et la suppression des Tribunaux Mixtes en Égypte*, (thèse) Paris, Ecole Nationale des Chartres, 1999. Mis en ligne : URL : <http://theses.enc.sorbonne.fr/2000/chevrantbreton>
- Clot, Antoine-Barthélémy, *Aperçu général sur l’Égypte*, Fortin/Masson, 1840
- CNRS, *L’Égypte au XIX^{ème} siècle*, Paris, CNRS, 1982
Contient « Sources juives et hébraïques pouvant servir à l’histoire de l’Égypte au XIX^{ème} siècle.
- Ferrié, Jean Noël (dir.) *L’Égypte dans le siècle. 1901-2000*, Paris, Complexe/CEDEJ, 2000.
- Ghali, Paul, *Les Nationalités détachées de l’Empire ottoman à la suite de la guerre*, Paris, Loviton et Cie, 1934.
- Goldschmidt JR, Arthur ; Johnston, Robert, *Historical Dictionary of Egypt*, Lanham, Scarecrow Press, 2003, 3^{ème} édition.
- Issawi, Charles, *Egypt : an Economic and Social Analysis*, Oxford, OUP, 1947.
- Marcou, Jean, *L’Égypte contemporaine*, Paris, Cavalier Bleue, 2008.
- Métin, Albert, *La transformation de l’Égypte*, Paris, F. Alcan, 1903.
- Pouthas, Charles-H, *Histoire de l’Égypte*, Paris, Hachette, 1948.
- Sabri, Mohamed, *La genèse de l’esprit national égyptien*, Paris, Picart, 1924.
- Safran Nadav, *Egypt in search of a political community: an analysis of the intellectual and political evolution of Egypt, 1804-1952*, Cambridge, Harvard University Press, 1961.
- Winter, Michael, *Egyptian society under Ottoman rule, 1517-1798*, Londre/New York, Routledge, 1992.

Histoire du judaïsme en Egypte

- « Egypt », *Encyclopedia Judaica*, Jerusalem, Veter Publishing House Jerusalem, tome 6, 1972, p.479-502.
- Abecassis, Frédéric, « Enseignement étranger et fabrique communautaire dans l’Egypte libérale », *Documents pour l’histoire du français langue étrangère ou seconde*, 2006. Mis en ligne le 2 juillet 2009. URL : <http://dhfiles.revues.org/74>
- Frédéric ; Le Gall-Kazazian, Anne, « L’identité au miroir du droit. Le statut des personnes en Égypte (fin XIX^e - milieu XX^e siècle) », *Égypte/Monde arabe*, [Première série](#), n° 11, 1992
- Beinun, Joel, *The dispersion of Egyptian Jewry ; culture, politics and the formation of a modern Diaspora*, Berkeley, University of California Press, 1998.
- Cabasso, Gilbert (dir.), *Juifs d’Égypte. Images et Textes*, Paris, Editions du Scribe, 1984.
- Daly, M.W (dir.), *The Cambridge history of Egypt, [vol.2]*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998
- Hassoun, Jacques, *Histoire des Juifs du Nil*, Minerve, 1990.
- Hassoun, Jacques, *Juifs du Nil*, Paris, Le Sycomore, 1981.
- Krämer, Gudrun, *The Jews in Modern Egypt: 1914-1952*, London, I.B. Tauris/Co. Ltd Publishers, 1989.
- Laskier, Michael M., *The Jews of Egypt, 1920-1970*, New York, New York University Press, 1992.
- Landau, Jacob M, *Jews in nineteenth-century Egypt*, New York, New York University Press, 1969.
- Nahem, Ilan (dir.), *Mitsrayim*, Jérusalem, Ben Zvi institute, 2008.
- Wassef, Magda, « L’image du juif dans le cinéma égyptien », *Cinémaction* n°37 « Cinéma et Judéité », 1986.
- Misriya, Yahudiua, *Les Juifs en Egypte : aperçu sur 3000 ans d’histoire*, Genève, Edition de l’Avenir, 1971.
- Mizrahi, Maurice, *L’Égypte et ses juifs : le temps révolu (XIX et XX^{ème} siècle)*, Genève, Edition de l’Avenir, 1997.
- Sagui-Bizawe, Eyal, « Ha-Teatron vecha-Qolnoa » in Nahem, Ilan, *Mitsrayim*, Jérusalem, Ben Zvi institute 2008.
- Shamir, Shimon, *The Jews of Egypt : a Mediterranean Society in Modern Times*, San Diego, Westview Press, 1987.
- Yeroushalmy, Ovadia, *La presse juive en Egypte, 1879-1957*, Paris, Nahar Misraïm, 2007.

La culture dans l'Égypte contemporaine

- Arié, Ella-Rachel, « Juliette Adam et le nationalisme égyptien », *Orient*, n°20, 4^{ème} trimestre, 1961
- Aubenas, Sylvie ; Volait, Mercedes, « La fuite en Égypte : un exil sans retour » *Gustave Le Gray*, Paris, BNF (exposition)/Gallimard, 2002.
- Badran, Margot ; Cooke, Miriam, *Opening the gates : a century of Arab feminist writing*, Bloomington, Indiana University Press, 1990.
- Badran, Margot in Fenoglio-Abd el Aal, Irène, *Défense et illustration de l'Égyptienne : aux débuts d'une expression féminine*, Le Caire, CEDEJ, 1989.
- Bazzoli, Maria-Silvia ; Gariazzo Giuseppe, *Onde del desiderio. Il cinema egiziano dalle origini agli anni setenta*, Turin, Torino Film Festival, 2001.
- Carré, Jean-Marie, *Voyageurs et écrivains français en Égypte*, vol. 2, Le Caire, IFAO, 1932.
- Centre d'études et de documentation économiques, juridiques et sociales, *La censure ou comment la contourner : dire et ne pas dire dans l'Égypte contemporaine*, Le Caire, Complexe, 2000.
- Déjean, Anne-Claire, *L'Égypte il y a 100 ans*, Saint-Cyr-sur-Loire, Ed. Allan Sutton, 2011.
- Ezran, Maurice, *La France en Égypte, Histoire et Culture*, Paris, L'Harmattan, 1998.
- Gérard-Plasmans, Delphine, *La Présence française en Égypte entre 1914 et 1936*, Darnétal, Ed. Darnétalaises, 2005.
- Hendi-Chebra, Djamila in *Musiques au cœur*, « A propos de l'Égypte », André Hubert, Yves (réal.), Ruggieri, Eve (prod./anim.), France 2, 5/11/1995.
- Jacquemond, Richard, *Entre scribes et écrivains. Le champ littéraire dans l'Égypte contemporaine*, Arles, Sinbad/Actes Sud, 2003.
- Kargégi, Max ; Solé, Robert, *L'Égypte d'hier en couleurs*, Paris, Chêne, 2008.
- Lagrange, Frédéric, *Musique d'Égypte*, Paris/Arles, Cité de la musique/Actes Sud, 1996.
- Landau, Jacob, *Études sur le théâtre et le cinéma arabes*, Paris, Maisonneuve, 1965.
- Luthi, Jean-Jacques, *En quête du français d'Égypte*, Paris, L'Harmattan, 2005.
- Luthi, Jean-Jacques, *Lire la presse d'expression française en Égypte, 1798 – 2008*, Paris, L'Harmattan, 2009, p.158.
- Monsel, Philippe (dir.), *L'Orient des photographes arméniens*, (Exposition IMA), Paris, IMA/Cercle d'Art, 2007.
- Moreh, Shmuel, « Actors on hobby horses : the participation of jews in the transmission of theatrical traditions in Egypt and North Africa." *Bulletin of the Israeli Academic Center in Cairo*, n°20, 1997.
- Shiloah, Amnon, *La musique dans le monde de l'Islam : une étude socioculturelle*, Paris, Fayard, 2002.
- Shiloah, Amnon, *Les traditions musicales juives*, Paris, Maisonneuve, 1996.
- Shiloah, Amnon, « ha-Musika », in Nahem Ilan, *Mitsraïm*, Jérusalem, Institut Ben Zvi, 2008

- Tadié, Arlette, « Naissance du théâtre en Egypte », *Cahiers d'études arabes*, n°4, 1990.
- Thoraval, Yves, *Regards sur le cinéma égyptien 1895-1975*, Paris L'Harmattan, 1977.
- Wassef Magda (dir.), *Egypte, 100 ans de cinéma*, Paris, Plume/Institut du Monde Arabe, 1995.

Etudes Alexandrie / Le Caire et autres villes

- Besançon, Jacques, « Une banlieue du Caire : Héliopolis », *Revue géographique de Lyon*, 1958,
- Empereur, Jean Yves, *Alexandrie, Hier et demain*, Paris, Gallimard, 2001.
- Fakhoury, Marcel, *Alexandrie... Suez (1860-1960). La mort du cosmopolitisme*, La Terrasse, Ed. Le Signet du Dauphin, 2007.
- Ilbert, Robert, *Alexandrie 1860-1960, un modèle éphémère de convivialité ; communautés et identité cosmopolite*, Paris, Autrement, 1992.
- Montel, Nathalie, « Ismaïlia (Egypte) : une ville d'ingénieurs », *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, n° 73-74, , 1994.
- Nahmias, Albert/David, *Alexandrie, mémoire mêlées*, Paris, L'Harmattan, 2005.
- Raymond, André, *Le Caire*, Paris, Arthème Fayard, 1993.
- Volkoff, Oleg V., *Le Caire 969-1969, Le Caire*, Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, 1971.

Ouvrage généraux sur le judaïsme en pays arabe

- Abitbol, Michel, *Le passé d'une discorde, Juifs et Arabes du VII^{ème} siècle à nos jours*, Paris, Perrin, 2003.
- Bensoussan, Georges, *Juifs en pays arabes*, Paris, Tallandier, 2012.
- Méchoulan, Henry, *Les juifs d'Espagne, histoire d'une diaspora. 1492 – 1992*, Liana Levi, 1992.
- Trigano, Shmuel (dir.), *La Fin du Judaïsme en terre d'Islam*, Paris, Denoël, 2009. *L'article qui concerne les juifs d'Egypte est très synthétique et clair. Il est intéressant de lier les évènements en Egypte avec ceux des autres pays arabes.*
- Rahmani, Moïse, *L'exode oublié : juifs des pays arabes*, Paris, Raphaël, 2003.
- Roumani, Maurice, *Les Juifs des Pays arabes : un problème négligé*, Jérusalem, Organisation mondiale des juifs des pays arabes, Volume 1, 1975.

Récit, Roman, Témoignage (Sélectif)

- Aciman, André, *Adieu Alexandrie*, Paris, Flammarion, 2011.
- Aciman, André, *Les faux papiers*, Paris, Autrement, 2002.
- Dwek, Fortuné, *Nonno, un juif d'Egypte*, Paris, l'Harmattan, 2006.
- Jacques, Paula, *Gilda Stambouli souffre et se plaint*, Paris, Mercure de France, 2002.

- Jacques, Paula, *Kayro Jacobi, juste avant l'oubli*, Paris, Mercure, 2010.
- Lagnado Lucette, *The man in the white sharkskin suit*, New York, Harper Perennial, 2007.
- Lagnado Lucette, *The arrogant Year*, New York, Ecco, 2011.
- Lagnado Lucette, "Searching for my father lost city" in *Wall Street Journal*, 30/06/2007. URL : <http://online.wsj.com/article/SB118316659632153772.html>
- Moustaki, Elisabeth, *Le joli temps avant la pluie*, Coligny, AAHA (Amicale Alexandrie Hier et Aujourd'hui), 1996.
- Naggat, Carole, *Egypte, Retour*, Paris, Nahar Misraïm, 2007.
- Nathan, Tobie, *Ethno-roman*, Paris, Grasset, 2012.
- Oudiz, Albert, *Je viens d'un pays qui n'existe plus*, Paris, Nahar Misraïm, 2004.
- Pardo, Albert, *L'Égypte que j'ai connu*, Paris, Nahar Misraïm, 2004.

Mémoire, Thèse

- Jaccarini Saenz-Diez, Huguette, *Juifs d'Égypte, de la Déclaration Balfour à 1948*, Paris, Université Panthéon Sorbonne, 1983.
- Carosso, Ethel, *La communauté juive d'Égypte de 1948 à 1957*, 1982. Maîtrise à Paris 10
- Germain, Marion, *Le départ des Juifs d'Égypte : 1948-1956, le second exode*, 1997, Maîtrise à Lille III.
- Saunet, Sophie, *Immigration des Juifs d'Égypte vers la France entre 1948 et 1970*, Université Paris I, maîtrise sous la direction de Anne Grynberg et André Kaspi.

Méthodologie

- Balibar, Etienne, « Identité culturelle, identité nationale » *Quaderni*, n°22, Hiver 1994. Exclusion-Intégration : la communication interculturelle, p. 53-65.
- Balibar, Etienne ; Wallerstein, Immanuel, « Race, Nation, Classe, les identités ambiguës », *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, 1991, vol. 46, n°2.
- Delporte, Christian ; Mollier, Jean-Yves ; Sirinelli, Jean-François, *Dictionnaire d'histoire culturelle de la France contemporaine*, Paris, PUF, 2010.
- Ory, Pascal, *L'histoire culturelle*, Paris, PUF, 2011.
- Poirrier, Philippe, *Les enjeux de l'histoire culturelle*, Paris, Seuil, 2004.

Filmographie

- *Alexandrie porte de l'Orient*, Togo Mizrahi, 1928.
- *Ali Baba wa-l-arba'în harâmi*, ("Ali Baba et les quarante voleurs") Togo Mizrahi, 1942.
- *Nour Eddine wa-l-bahhâra al-thalathah* ("Nour Eddine et les trios marins"), Togo Mizrahi, 1944.
- *Sallama*, Togo Mizrahi, 1945.

- *Mafich Faïda* (Rien à faire), Frères Frenkel, 1936.
- *Al Difaa al watani* (“La défense nationale”), Frères Frenkel, 1940.
- *Mish Mish el Shater*, (“Mish Mish le brave”), Frères Frenkel, 1949.

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION.....	4
Partie 1 : Une communauté dans l'Égypte des minorités.....	21
Chapitre 1 : La formation de l'Égypte libérale et les évolutions sociales.....	23
I - L'ouverture aux influences étrangères sous la dynastie alaouite	23
II - La domination britannique sur l'Égypte	30
Chapitre 2 : Les Juifs en Égypte, une minorité en mouvement	35
I - L'héritage ottoman	36
II - L'apport de l'immigration	43
Chapitre 3 : La présence juive en Égypte.....	50
I - Les communautés à l'époque contemporaine : Le Caire, Alexandrie et les périphéries.....	50
II - Les Juifs et la culture traditionnelle égyptienne.....	59
Partie 2 : L'Égypte cosmopolite, une entité culturelle née dans la pluralité	65
Chapitre 1 : La présence culturelle occidentale en Égypte	67
I - La société des étrangers.....	67
II - Les pratiques culturelles de la colonie étrangère d'Égypte.....	75
III - La culture française en Égypte.....	82
Chapitre 2 : Culture arabe, « nation » égyptienne	87
I - Le débat sur la « nation » égyptienne.....	87
III - L'Égypte au centre de la renaissance artistique arabe	94
III - L'apport des juifs à la culture artistique arabe égyptienne.....	103
Chapitre 3 : Les lieux de l'échange : formation d'une identité cosmopolite égyptienne ..	112
I - Le système scolaire étranger	112
II - Le domaine économique et politique.....	118
III - L'identité cosmopolite, une identité égyptienne.....	125
Partie 3 : Les conflits dans l'identité des Juifs d'Égypte	137
Chapitre 1 : Les expressions d'une intégration politique à l'Égypte	139
I - Les évolutions de la société égyptienne : 1922-1952.....	139
II - La politisation chez les Juifs.....	143
III - La presse juive d'Égypte	149
Chapitre 2 : Une identité qui s'adapte et se renouvelle	154
I - Les dynamiques contradictoires.....	154
II - Resserrement identitaire sur la communauté.....	159
III - La scolarité chez les juifs	167
Chapitre 3 : Dissonance dans l'identité juive d'Égypte.....	173
I - L'identité juive au regard de la nationalité égyptienne	174
II - Des parcours juifs en Égypte : expériences juives dans le cinéma égyptien.....	179
III - L'illusion du cosmopolitisme.....	186
CONCLUSION.....	194
ANNEXES	206
SOURCES/ BIBLIOGRAPHIE.....	214